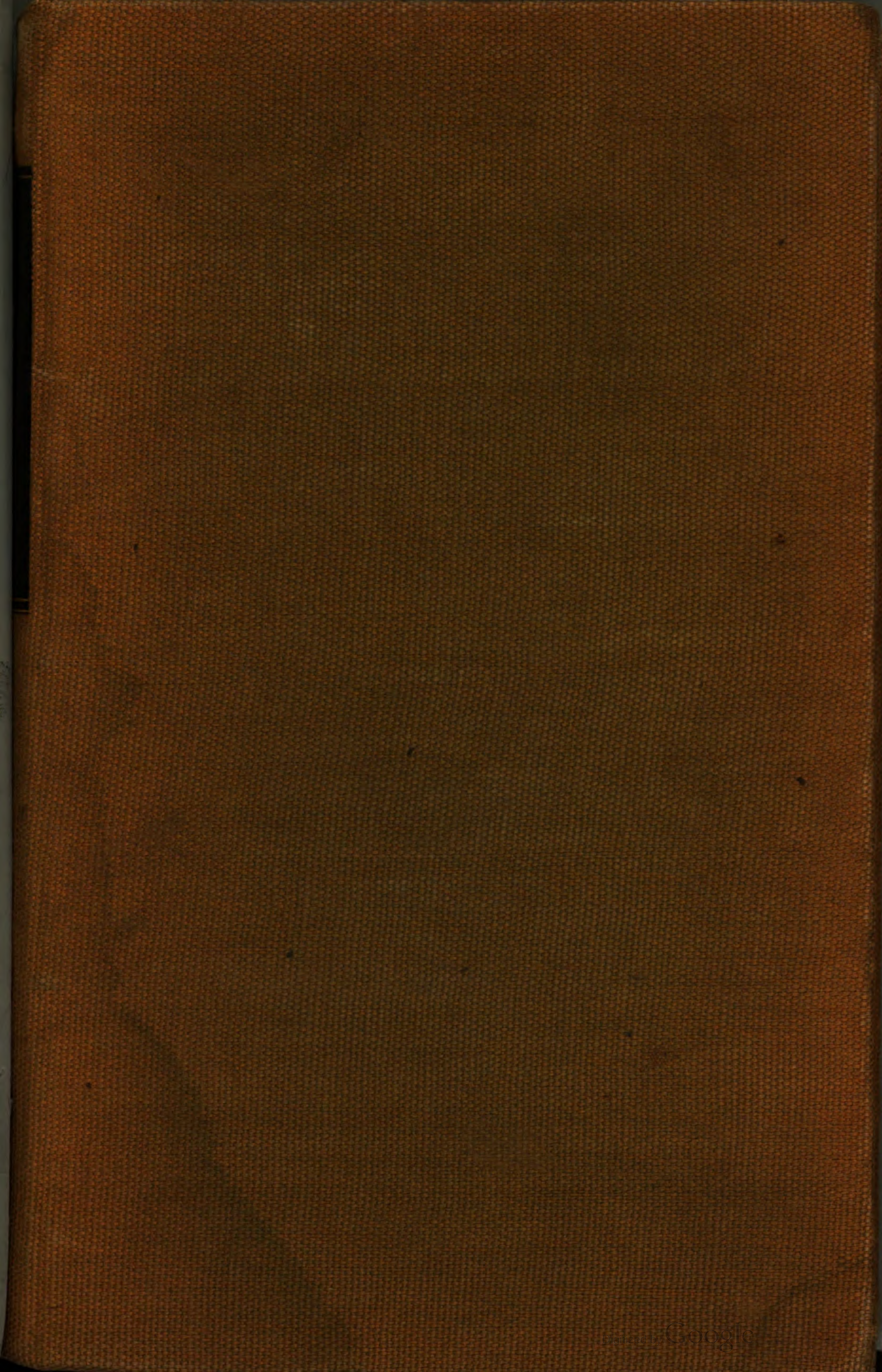



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



BIBLISCHE ZEITSCHRIFT.

ERSTER JAHRGANG.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER UND Dr JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ERSTER JAHRGANG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des ersten Jahrgangs.

Abkürzungen

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Dn	Nah
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Os	Hab
Lv	Kg (Rg)	Jb	Is	Joel	Soph
Nm	Chr	Ps	Jr	Am	Agg
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Thr)	Abd	Zach
Jos	Neh	Prd (Eccle)	Bar	Jon	Mal
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Ez	Mich	Makk (Mach)

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BStdt = The Bible Student.
BW = The Biblical World.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
Jas = Journal asiatique.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archeology.
Rb = Revue biblique.
RÉj = Revue des Études juives.
Rsém = Revue sémitique.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Str = Studi religiosi.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLzt = Theologische Literaturzeitung.
ThR = Theologische Revue.
TQS = Theologische Quartalschrift.
TU = Texte und Untersuchungen.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. JOH. GÖTTSBERGER
A. O. PROFESSOR AM KGL. LYZEUM
IN FREISING.

UND

DR. JOS. SICKENBERGER
A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
MÜNCHEN.

ERSTER JAHRGANG.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des ersten Heftes.

Seite

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr 8°
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr. Joh. Göttsberger, Freising [Bayern], Domberg 958, für Altes Testament; Prof. Dr. Jos. Sickenberger, München, Sternstr. 15, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Zur Einführung.

Die verehrliche Redaktion der „Biblischen Zeitschrift" hat mich dringend gebeten, ihr erstmaliges Erscheinen mit einigen Worten „zur Einführung" zu begleiten. Ich war ob dieser Bitte etwas verlegen; denn mehr als zehn Jahre sind dahingegangen, seitdem ich meine letzte exegetische Abhandlung geschrieben habe. Wie vieles ist auf dem Gebiete der Exegese inzwischen geschehen! Mufs ich nicht fürchten, mit meinen bescheidenen Worten etwas zu spät zu kommen? Doch die Wahrheit kommt niemals zu spät, und das Bekenntnis dieser Wahrheit mag allen denen willkommen sein, die mit mir einig sind, dafs zum Bibelstudium auch etwas charismatische Begabung gehört. Ich sage es offen heraus, und das ist mein Bekenntnis: das Bibelstudium verlangt den engsten Anschlufs an die Kirche. Darum ist das schöne Wort in der „Ankündigung" der Zeitschrift, dafs sie „sich voll und ganz auf den Standpunkt der katholischen Kirche stellen wolle, welche in den biblischen, in ihrem Kanon aufgezählten Schriften Gottes Wort an die Menschheit erblicke", das Programm der katholischen Exegese immer gewesen. Wer die göttliche Inspiration der heiligen Schriften festhält und an eine Kirche glaubt, welche „die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist" (1 Tim 3, 15), der kann sich nicht selbst zum einzig kompetenten Interpreten der Schrift machen. Hier gilt vielmehr das Wort des Apostels: „Was Gottes ist, weifs niemand aufser der Geist Gottes" (1 Kor 2, 11). Er allein, der Geist Gottes, ist der unfehlbare Interpret seiner eigenen Worte, und da dieser Geist in der Kirche sich offenbart und durch die Kirche in unser Bewufstsein tritt, so versteht es sich von selbst, dafs

keine Auslegung der Schrift im Gegensatze zur kirchlichen Anschauung versucht und vertreten werden darf.

Sage ich damit, dafs die Exegese rein traditionell sein soll? Nein; bei aller Pietät gegen die Tradition darf doch das fortschreitende Verhältnis in der Schrifterklärung nicht übersehen werden. Andernfalls könnte ja von einer wissenschaftlichen Exegese keine Rede sein.

Aber anderseits ist es auch nicht Aufgabe des Exegeten, neue Wahrheiten zu entdecken, sondern die alten Wahrheiten in immer helleres Licht zu bringen, das Dunkle zu klären, dem Unbestimmten eine bestimmte Form und Beziehung zu geben. Vinzenz von Lerin drückt das treffend so aus: Esto spiritualis tabernaculi Beseleel (Ex 31, 2), pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem, gratiam, venustatem. Intellegetur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas nova[1].

Auch ist in der Schrift manches blofs angedeutet, ist dort nur im Ansatze vorhanden, was, wie Eusebius[2] sagt, im Bewufstsein der Kirche, oder wie Irenäus[3] sich ausdrückt, im Herzen der Kirche von Anfang an ruhte. Hier ist es die verdienstvolle Aufgabe des Exegeten, das Schriftgemäfse der Kirchenlehre nachzuweisen.

Endlich vergesse man nicht, dafs nicht die Schrift das Ganze ist, sondern die apostolisch überlieferte Kirchenlehre. Sie ist unmittelbar aus dem Munde des Herrn hervorgegangen, folglich älter als die Schrift; sie lebt als unmittelbares Gotteswort in der Kirche fort, geschützt und gehütet von jenem Geiste, der bei ihr verbleibt bis ans Ende der Zeiten. Dieser Geist ist es, welcher die Kirche alles lehrt und sie an alles

---

[1] Vincentius Lerinens., Commonitor. ed. Klöpfel, Viennae 1809, c. 27, p. 199.

[2] H. E. 5, 27.

[3] Adv. haer. 3, 3.

erinnert, was Christus gesagt hat, während die Schrift von sich bekennt, dafs sie nur einen kleinen Teil von dem enthalte, was hätte geschrieben werden können (Jo 21, 25).

Mithin kann die Auslegung der Schrift zunächst nur der Kirche, da das Ganze in seinen Teilen reflektiert, zukommen.

Macht sie von diesem ihrem Vorrechte in autoritativer Weise Gebrauch, so weifs jeder katholische Exeget, dafs damit der Sinn einer Stelle für immer entschieden ist. Aber ein solches autoritatives Urteil liegt nur über die wenigsten Stellen vor, es bleibt somit der Exegese noch ein weites Feld freier wissenschaftlicher Forschung. Und an diese darf und soll der Exeget mit seinem ganzen wissenschaftlichen Apparate herantreten. Dieser Apparat hat in der neuesten Zeit eine wesentliche Bereicherung erfahren. Es genügt nicht, blofs den Wortsinn und Gedankeninhalt eines Textes zu erläutern, vielmehr mufs der Exeget diesem Inhalte auch geschichtlich, psychologisch und theologisch bis auf den Grund nachgehen. Die heutige Exegese verlangt von ihren Vertretern die Akribie eines Philologen, die besonnene Gewissenhaftigkeit eines Historikers und die spekulative Kraft eines Dogmatikers. Nur in der Vereinigung dieser aufserordentlichen Gaben besteht die wissenschaftliche Exegese, und in ihrem engsten Anschlusse an die sententia communis der Väter und an das, was man das sentire cum ecclesia nennt, letzteres aber ohne engherzigen Anflug, die katholische Exegese. Damit ist zugleich angedeutet, dafs die katholische Exegese diesen Namen vollauf verdient, auch wenn sie sich nicht unbedingt unter die Autorität der Väter stellt. Diese bedingungslose Autorität weisen die Väter selbst ab. Man vergleiche nur die Schrift des hl. Augustinus gegen den Manichäer Faustus[1], wo er so genau den Unterschied hervorhebt zwischen dem, was in seinen eigenen Schriften den Anspruch auf volle Zustimmung erhebt und was er dem freien Urteil der Leser anheimgibt, eine Konzession, die dann auch der hl. Thomas in seiner

[1] August., Contra Faustum Manich. 11, 5 (ed. Parisiis 1683 VIII 22).

Summa unter ausdrücklicher Berufung auf den hl. Augustinus verwertet.[1]

Es wäre auch eine vollständige Verkennung der Stellung und Bedeutung der heiligen Väter in der theologischen Wissenschaft, würde man alle mit dem gleichen wissenschaftlichen Ansehen bekleiden oder auch allen ihren Aufserungen gleiches Gewicht beilegen. Sie waren Kinder ihrer Zeit, wie wir es sind, und teilten sich in deren Vorzüge und Schwächen. Sie litten an dem Mangel wissenschaftlicher Hilfsmittel und hatten an ihrer natürlichen Begabung ebenso unverrückbare Grenzen, wie wir sie haben. Unter hervorragenden Talenten begegnen uns eine Reihe von Mittelmäfsigkeiten, welche auch durch den heiligsten Wandel oder durch das verehrungswürdigste Alter nicht aufgewogen werden. Kurz, wenn man von der Autorität der Väter spricht, so ist sie jedenfalls nur in dem Sinne zu nehmen, wie sie vom Konzil von Trient in dem Dekrete De sacris et canonicis Scripturis und vom Vaticanum (sess. 3, cap. 2 de Revelat.) verstanden wird.

So möge denn die neue, vielversprechende Zeitschrift alles in sich vereinigen, was Wissenschaft und Kirche von ihr verlangen! Die hervorragenden Kräfte, welche ihr ihre Mitarbeiterschaft zugesagt haben, berechtigen uns zu den schönsten Hoffnungen, die gewifs nicht getäuscht werden, wenn nur einigermafsen den besten Absichten auch der Erfolg entspricht. Ist es heute noch notwendig, die Wichtigkeit des Bibelstudiums besonders zu betonen? Vor dreifsig Jahren hat Professor Schegg wehmutsvoll der Zeit gedacht, wo unsere grofsen Exegeten noch die Schulen beherrschten; heute beschleichen uns frohere Gefühle. Es ist nicht zu leugnen, dafs auf dem Gebiete der biblischen Exegese eine rührigere Zeit angebrochen ist und dafs die Pflege dieses ersten und wichtigsten Zweiges der theologischen Wissenschaft in tüchtigen und bewährten Händen ruht. Was noch zu wünschen wäre, ist, dafs auch das theologisch gebildete Publikum diesem Zweige

---

[1] P. 1, q. 1, a. 8.

dasselbe Interesse und dieselbe Aufmerksamkeit entgegenbrächte, die es auf andere, vielleicht minder wichtige Dinge verwendet. Der Heilige Vater Papst Leo XIII. bezeichnet in seinem berühmten Rundschreiben „Providentissimus Deus" vom 18. November 1893 die Heilige Schrift als „Seele der gesamten Theologie", und es ist sein „angelegentlichster Wunsch", dafs „besonders jene, welche die göttliche Gnade zum geistlichen Stande berufen hat, von Tag zu Tag gröfseren Eifer und Fleifs auf deren Lesung, Betrachtung und Erklärung verwenden".

Diese kompetenteste kirchliche Stimme deckt sich mit dem Wunsche aller, denen nicht blofs am Aufschwunge der biblischen Studien gelegen ist, sondern die ihr religiöses Bedürfnis selbst am liebsten und intensivsten in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, diesem Zentralfeuer unserer heiligen Religion, befriedigen.

† Antonius, Bischof von Passau.

Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert.

Von Prof. **Paul Schanz** in Tübingen.

Das Lob des 19. Jahrhunderts ist um die Jahrhundertwende in allen Tonarten gesungen worden. Eine Vergleichung des Kulturzustandes im Jahre 1900 mit dem des Jahres 1800 läſst in der Tat einen gewaltigen Unterschied und einen ungeahnten Fortschritt erkennen. Kunst und Wissenschaft, Technik und Verkehr, Handel und Volkswirtschaft sind zu hoher Blüte entwickelt worden. Doch ist es nicht leicht, den charakteristischen Grundzug der ganzen Entwicklung kurz anzugeben. Die Urteile lauten sehr verschieden, wenn man die äuſsere oder innere Kultur, die geistigen, religiösen und ethischen Fragen oder die rein empirischen und materiellen Bestrebungen, die philosophischen oder historischen und naturwissenschaftlichen Forschungen und Leistungen in den Vordergrund stellt. Man hat das 19. Jahrhundert das philosophische, historische, naturwissenschaftliche, materialistische, aber auch das religiöse Jahrhundert genannt. Es fehlt jedoch nicht an Stimmen, welche als Hauptmerkmal desselben die Säkularisation der Wissenschaft bezeichnen und es geradezu als antichristliches, ja als atheistisches Jahrhundert brandmarken.

Die Theologie und besonders die **Exegese** blieb von diesen Einflüssen nicht unberührt. Dieselben zeigen sich sowohl in den Grundsätzen und Richtungen, von welchen die Exegese sich leiten lieſs, als in der Methode und in der Behandlung der einzelnen Probleme, welche in Angriff genommen wurden. Wie weit nach beiden Seiten ein Fortschritt anzuerkennen sei,

wird je nach dem konfessionellen, theologischen und wissenschaftlichen Standpunkt verschieden beantwortet werden. So allgemein zugegeben wird, dafs die Hilfsmittel für die Exegese sehr bedeutend vermehrt und vervollkommnet, der wissenschaftliche Charakter strenger gewahrt und die Methode genauer ausgebildet und besser gehandhabt wurden, so vielfach wird bedauert, dafs die Exegese mehr und mehr ihres theologischen Charakters entkleidet, von der Dogmatik losgelöst und von den Grundsätzen der weltlichen Wissenschaften abhängig gemacht worden sei.

I.

Die Exegese ist keine voraussetzungslose Wissenschaft. Sie setzt die heiligen Schriften voraus, welche in der Kirche ein normatives Ansehen haben, sie fordert einen christlichen Geist und ein frommes Gemüt vom Exegeten, damit er die Worte und Gedanken des zum Gläubigen redenden göttlichen Geistes verstehen könne, und sie ist bedingt durch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft, zur Kirche, in welcher derselbe Geist von Anfang an wirkte und noch wirkt. Auch die protestantische Exegese sucht den Zusammenhang mit der Kirche zu wahren, den bleibenden Ideen vor der Geschichte, der Dogmatik vor der Theologie den Vorzug zu geben. Gibt die Exegese diese Voraussetzung auf, so tauscht sie nur eine andere, weniger verläfsliche dafür ein. Sie wird abhängig von dem jeweiligen Stand der Wissenschaft, von der Meinung des Tages und von der herrschenden Weltanschauung, wie nacheinander der Rationalismus, der Historizismus, die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie und der Evolutionismus gezeigt haben. An Stelle der kirchlichen tritt die unkirchliche Auslegung, die Offenbarung wird durch die Vernunft verdrängt und die Religion ihrer belebenden und beseligenden Kraft beraubt. Diese Grundsätze sind zu einem guten Teil im 19. Jahrhundert in der protestantischen Exegese zur Geltung gekommen und haben auch auf die katholische Exegese eingewirkt. Zwar gibt es für diese bei der Frage

nach dem Verhältnis der Schriftauslegung zur Dogmatik keine Scheidung der theologischen Richtungen wie in der evangelischen Theologie, weil sie prinzipiell in der kirchlichen Autorität und Tradition wurzelt, aber das Mafs der Berücksichtigung der modernen Wissenschaften ist doch ziemlich verschieden. Wenn früher im Interesse des Traditionsprinzips das exklusive Schriftprinzip bekämpft werden mufste, so ist es heutzutage vielmehr notwendig, die Angriffe auf die Schrift historisch und naturwissenschaftlich zu verteidigen, indem entweder die unrichtigen Voraussetzungen derselben nachgewiesen oder die traditionelle Erklärung nach den Verhältnissen der Entstehungszeit und nach der Gewohnheit der heiligen Schriftsteller näher bestimmt wird.

Diese prinzipielle Aufgabe der Exegese ist durch den Fortschritt der Wissenschaft im 19. Jahrhundert in vielen Punkten erleichtert, in andern aber dadurch erschwert worden, dafs die wissenschaftliche Methode genauer und strenger geworden ist. Der Deismus, Voltairianismus und die Aufklärung hatten es wohl bewirkt, dafs am Ende des 18. Jahrhunderts der Glaube an die Offenbarung und Inspiration in weiten Kreisen geschwunden war. Der gewöhnliche Rationalismus konnte nichts Übernatürliches gelten lassen. Wunder und Weissagungen wurden durch die Akkommodation hinweginterpretiert oder in trivialer Weise natürlich erklärt. Allein die Übertreibung der Verstandesabstraktion, die Vergewaltigung der Geschichte und die oberflächliche Behandlung der heiligen Schriften mufsten mit der Zeit die besseren Geister abstofsen und die religiösen Gemüter verletzen. Ernster gestaltete sich der Kampf im 19. Jahrhundert, als sich eine tiefere Kenntnis der Geschichte und eine allseitigere Erforschung der Natur Bahn brach.

Zur Überwindung des gemeinen Rationalismus haben Geschichte und Philosophie wesentlich beigetragen. Mit Herder, Kant und den Begründern der kritischen Geschichtsbetrachtung (Niebuhr) einerseits und mit dem Fortschritt der philologischen Quellenkritik (Wolf) anderseits wurde die

geschichtliche Auffassung und Methode in die Exegese des Alten und Neuen Testaments eingeführt. Die von R. Simon angebahnte historisch-kritische, grammatisch-historische Behandlung kam mehr und mehr zur Geltung, so dafs am Ende des Jahrhunderts selbst ein katholischer Exeget (Margival) eine begeisterte Studie für den Begründer der modernen Kritik veröffentlichte. Zwar sei sein Einflufs auf die spätere Exegese ein isolierter, kein direkter, und sei die deutsch-rationalistische Exegese (Lessing, Straufs, Renan) nicht von ihm beeinflufst, denn sie sei metaphysisch, dagegen sei dies bei Astruc, Ernesti und der gegenwärtigen historischen Kritik desto mehr der Fall. Drei Punkte seien zu beachten: 1. die Heilige Schrift ist nach Art der orientalischen kompilatorischen Schriftstellerei zu beurteilen; 2. die Exegese ist eine selbständige, nicht eine dogmatische, theologische, theoretische, 3. eine historisch-kritische Disziplin, kann aber doch den katholischen Charakter wahren.

Indem mit der modernen Kritik die sogenannte höhere Kritik verbunden wurde, war das Ziel auf Herstellung einer geschichtlichen Erkenntnis der atl Religion und des Urchristentums gerichtet. Anfangs wirkte namentlich die Hegelsche Religionsphilosophie mit, welche die geschichtliche Entwicklung mit der logischen identifizierte und alle Religionen, auch die israelitische und christliche nicht ausgenommen, als Entwicklungsstadien des absoluten Gedankens auffafste. Dieser philosophische Intellektualismus hat die Auflösung der Geschichte und die Beseitigung des Offenbarungscharakters der Heiligen Schrift mächtig gefördert (Vatke, Kuenen, Baur), wenn auch die christliche Religion als das höchste Stadium der Entwicklung der absoluten religiösen Idee betrachtet wurde. Der Hauptvertreter der Mythenhypothese, D. Straufs, hat gerade die Verflüchtigung des Erzählungsstoffes als Fortschritt über den Rationalismus hinaus bezeichnet, Br. Bauer hat die absichtliche Dichtung und Fälschung zum Erklärungsprinzip erhoben, und die Tübinger Tendenzkritik hat nach Hegelschen Ideen die Geschichte des Urchristentums konstruiert und die Schriften des NT als Parteischriften im

Kampf des jüdischen und paulinischen Christentums bis zur Entstehung der katholischen Kirche zu bestimmen gesucht. Im weiteren Verlauf wurden nicht nur die Patriarchen, Moses und andere Träger der Offenbarung in mythische Nebel eingehüllt, sondern selbst Christus als blofses Ideal der Menschheit dargestellt.

Das fortschreitende Studium der alten semitischen und indo-europäischen Religionen, besonders die Forschungen auf dem Gebiete der assyrischen, chaldäischen, ägyptischen, persischen, chinesischen Sprachen und Religionen haben nicht nur das philologische Verständnis der heiligen Schriften mächtig gefördert, sondern auch zur besseren Kenntnis der heiligen Geschichte, welche mit der Geschichte der grofsen alten Weltreiche so eng verbunden ist, vieles beigetragen. Nicht weniger wurde die Zeitgeschichte Christi zum Gegenstand eifriger Nachforschungen gemacht. Indem einerseits die jüdische Geschichte und die spätjüdische Literatur, welche noch in die Zeit des Christentums hereinragt, genauer untersucht, anderseits die religiösen, philosophischen, sittlichen und sozialen Zustände des römisch-griechischen Weltreichs sorgfältiger dargestellt wurden, wurden die Faktoren besser bekannt, welche menschlicherseits mitzuwirken hatten, damit das übernatürliche Prinzip des Christentums als ein neuer Sauerteig alle Verhältnisse durchdringe. Trotz aller Förderung haben aber auch diese Errungenschaften dazu beitragen müssen, den übernatürlichen Charakter der heiligen Schriften zu bestreiten. Die Religionsgeschichte legte es nahe, die heiligen Bücher der Juden auf gleiche Stufe mit den kanonischen Schriften heidnischer Religionen zu stellen und die Mythenbildung an den Anfang derselben zu setzen, wie dies neuestens wieder in „Babel und Bibel“ (Delitzsch) gegenüber von „Bibel und Babel“ (König) zum Ausdruck gekommen ist.

In der Geschichte des Urchristentums machten sich ähnliche Bestrebungen geltend. Man wollte zwischen der Religion Jesu und der Religion des Paulus unterscheiden, jene als eine Vervollkommnung der israelitischen Religion er-

klären, wobei man das messianische Selbstbewufstsein Jesu zum Mittelpunkt machte, diese als theologische Spekulation auf Grund rabbinischer Gelehrsamkeit und profaner Einflüsse bestimmen und zum Ausgangspunkt der unter der Einwirkung der griechisch-römischen Wissenschaft sich entwickelnden Dogmenbildung machen. Bei einzelnen Schriften des NT (Apk, Jak) wie bei einzelnen Teilen (Eschatologie) will man unmittelbare jüdische Quellen annehmen, bei andern (Kindheitsgeschichte, Auferstehungsgeschichte) gar zu den Legenden und Lehren des Buddhismus zurückgreifen. Es ist begreiflich, dafs dadurch die „Zuversicht zu der Einheitlichkeit der ntl, geschweige der biblischen Anschauung gründlich erschüttert ist und mit der Bestreitung der selbständigen Neuheit für viele auch ihr Offenbarungswert dahinfällt“.

Endlich kommt noch ein weiterer Umstand hinzu, der eigentlich früher als die genannten Bestrebungen sich bemerklich machte, aber erst im 19. Jahrhundert durch die grofsen Fortschritte der Naturwissenschaften einen mafsgebenden Einflufs gewann. Die Astronomie hatte den ersten grofsen Konflikt mit der biblischen Weltanschauung hervorgerufen. Derselbe endigte vorläufig damit, dafs die traditionelle Erklärung der Stellen über das Weltsystem aufrecht erhalten und das neue Weltsystem verurteilt wurde. Da unterdessen die astronomischen Beweise für letzteres sich häuften, verschwanden die betreffenden Schriften im 19. Jahrhundert vom Index und wurde die Erklärung der heiligen Schriften nach der neuen Weltanschauung freigegeben. Die neuen Disziplinen der Geologie und Paläontologie, der Geographie und Anthropologie, der Spektralanalyse und Himmelsphotographie haben unerwartete Aufschlüsse über den Bau des gewaltigen Universums und über die Geschichte des Himmels und der Erde und ihrer Bewohner gegeben, wodurch die Erzählungen der Heiligen Schrift über das Sechstagewerk, die Sintflut, die Abstammung der Völker, das Alter des Menschengeschlechts in ein neues Licht gestellt und die ganze Anschauung über das Universum verändert wurden. Die Entwicklung blieb nicht

mehr beim Menschengeschlecht stehen, sondern dehnte sich unter Kantschen und Darwinschen Prinzipien auf das ganze Weltall, auf die gesamte Flora und Fauna aus, so dafs nur noch die Entwicklung, das Werden, die Energie zu gelten scheinen.

Die Exegese hat sich anfangs ablehnend gegen diese Folgerungen verhalten, aber doch Schritt für Schritt mehr Entgegenkommen gezeigt. Die protestantische Exegese ging hierin in viel schnellerem Tempo als die katholische, indem sie den religiösen Inhalt, der subjektiv bestimmt wird, vom historischen und naturwissenschaftlichen strenger unterscheidet und nur für jenen die Inspiration und Irrtumslosigkeit aufrecht erhält. Ja selbst dies wird von zahlreichen protestantischen Exegeten nicht mehr festgehalten, die Inspiration wird überhaupt ignoriert oder geleugnet und die äufsere Offenbarung aufgegeben. Die wissenschaftliche Arbeit der evangelischen deutschen Theologie, welcher die englische und amerikanische bald nachfolgte, konzentrierte sich darauf, das geschichtliche Verständnis der israelitischen Religion und des Urchristentums zu gewinnen und die Exegese zu einer historischen Disziplin zu machen. Diese Auffassung, welche in den biblischen Schriften nur Quellen für die Erforschung der Vergangenheit sieht, führt unaufhaltsam zur Auflösung der selbständigen Disziplin der biblischen Theologie und zur Einreihung der heiligen Schriften in die allgemeine Literaturgeschichte, wie es für das NT auch bereits vorgeschlagen wurde (Ritschl, Krüger).

Die katholische Exegese hat stets die übernatürliche Offenbarung und die Inspiration der Heiligen Schrift festgehalten, aber nie der extremen Verbalinspiration gehuldigt (Dausch). Deshalb konnte sie auch im 19. Jahrhundert leichter ohne Preisgabe ihres Standpunktes die modernen Errungenschaften für die Methode und die sachliche Erklärung verwenden. Immerhin waren die Grenzen nicht so leicht zu bestimmen, weshalb schon im Anfang des Jahrhunderts Schriften von Jahn und Arigler und später solche von Lenormant und andern,

welche der Mythologie oder der Entwicklungsgeschichte zu grofse Zugeständnisse machten, kirchlich zensuriert wurden. Sind damit die Ausschreitungen abgewiesen, so bleibt doch der berechtigte Einflufs der Geschichte und Naturwissenschaft auf die Exegese bestehen. Es sind nur mehr wenige Exegeten, welche die alte traditionelle Methode durchaus festhalten wollen und keine höheren Autoritäten als Thomas und C. a Lapide kennen. Die meisten anerkennen zwar durchaus die Bedeutung der dogmatischen Methode für das wahre Verständnis der Heiligen Schrift und wollen die Exegese nicht in der Geschichte, Polemik und Kontroverse aufgehen lassen, aber sie können sich doch nicht der Notwendigkeit einer ausgiebigen Rücksicht auf die heutige Wissenschaft verschliefsen. Die einfache Ablehnung hat zu keinem Ziele geführt, die Harmonisierungs- und Konkordanzversuche haben auf die Dauer auch nicht befriedigt. Daher blieb nur übrig, nach einem schon von Hieronymus betonten Grundsatz die heiligen Schriften aus der Zeit ihrer Entstehung und den Anschauungen ihrer Verfasser zu erklären. Dadurch wird man nicht gezwungen, die moderne Wissenschaft in die heiligen Schriften hineinzutragen, und kann doch diese neben der Inspiration gelten lassen. Dafs sich bei der Ausführung dieser Grundsätze viele Schwierigkeiten einstellen, erklärt sich aus den Gegensätzen, welche am Grenzgebiet von Natur und Offenbarung am schärfsten hervortreten, und aus der Tatsache, dafs die Offenbarung, obwohl sie nur religiöse Zwecke verfolgt, doch die natürlichen Wahrheiten berücksichtigen mufste, und dafs die übernatürlichen Wahrheiten in die Formen des menschlichen Denkens und Sprechens eingekleidet wurden. Da die Synode von Trient die Sachen des Glaubens und der Sitten ausdrücklich und wiederholt unterscheidet, so lag es unter solchen Umständen besonders nahe, die Inspiration auf diese zu beschränken (Newman) oder wenigstens Grade derselben zu unterscheiden. Dies wurde namentlich in England und Frankreich in immer weiterem Umfang versucht und gab deshalb Veranlassung für das kirchliche Lehramt, sich über die katholischen Grundsätze der Exegese auszusprechen.

Das Vaticanum hat die Beschlüsse des Tridentinums über Schrift und Tradition wiederholt. Aufserdem wehrt es aber einige falsche Auffassungen derselben ab, so die Ansicht, als ob ein Buch durch nachträgliche Approbation der Kirche für kanonisch erklärt werden oder als ob die Irrtumslosigkeit allein ohne positiven göttlichen Einflufs für ein hinreichendes Merkmal der Kanonizität gelten könnte. Ebenso wiederholte das Vaticanum das Dekret über die Erklärung der Heiligen Schrift, um den nicht blofs disziplinären, sondern dogmatischen Charakter desselben hervorzuheben, und fügt die übrigens schon im tridentinischen Glaubensbekenntnis gegebene positive Vorschrift hinzu, dafs der kirchliche Sinn für den wahren anzunehmen und festzuhalten sei. Die Verbindung dieser Bestimmung mit der einmütigen Übereinstimmung der Väter verursachte grofse Schwierigkeiten, und der Redner erklärte selbst, dafs die Glaubensdeputation nur mangels eines besseren Rates die vorgeschlagene und angenommene Form gewählt habe.

Ohne auf die Frage einzugehen, ob das Vaticanum durch genauere Feststellung der kirchlichen Normen und des obersten Lehramtes die Freiheit der theologischen Wissenschaft einengen oder fördern wollte, können wir die Tatsache konstatieren, dafs die Exegese, besonders in Frankreich, sich bald in freieren Bahnen bewegte. Viele glaubten, dafs in der möglichst ausgiebigen Verwendung der Errungenschaften und Hypothesen der modernen Wissenschaften das beste Mittel zur Überwindung des Unglaubens bestehe (Motais, Msgr d'Hulst, Loisy). Eine Folge davon war die Enzyklika „Providentissimus" vom 18. November 1893 über das Studium der Heiligen Schrift. In dieser wird das exegetische Studium angelegentlich empfohlen und die Grundsätze gegenüber den neuen Bestrebungen festgestellt. Die veränderte Lage im 19. Jahrhundert kommt darin scharf zum Ausdruck. Früher hatte man zu kämpfen gegen solche, welche die göttlichen Überlieferungen und das Lehramt der Kirche verwarfen, um in der Heiligen Schrift die einzige Quelle der Offenbarung und den höchsten Richter des Glaubens festzustellen; heute aber geht der Kampf gegen die

Rationalisten, die Söhne und Erben der andern, die, gleichfalls auf ihr eigenes Urteil gestützt, diese Reste des christlichen Glaubens gänzlich von sich geworfen haben. Sie leugnen die Offenbarung und die Inspiration der Heiligen Schrift und wollen sie nur als Erzeugnisse des Menschengeistes und als Erdichtungen gelten lassen. Diese Ansichten seien weit verbreitet, nicht nur unter den Theologen und Gelehrten, sondern auch unter dem Volke.

Während man in Sachen des Glaubens und der Sitten den Vätern, die hierin einstimmig seien, folgen müsse, dürfe man in andern Dingen von ihnen abweichen, doch sei nach dem Rate des hl. Augustinus am Wortsinne festzuhalten, wenn nicht die Vernunft es verbiete oder die Notwendigkeit ihn preiszugeben zwinge. Diese Regel sei um so mehr zu befolgen, als bei der gegenwärtigen Neuerungssucht und Freiheit der Meinungen die Gefahr des Irrtums nahe liege. Dabei soll man die Geschichte der Exegese wohl berücksichtigen, denn es sei ungeziemend, daſs man mit Verkennung und Miſsachtung der vortrefflichen und zahlreichen Werke, welche unsere Exegeten hinterlassen haben, die Bücher der Andersgläubigen bevorzuge und bei ihnen mit augenscheinlicher Gefahr für die gesunde Lehre und nicht selten zur Schädigung des Glaubens die Erklärung der Stellen suche, auf welche die Katholiken schon längst ihren Scharfsinn und ihre Bemühungen mit dem besten Erfolg verwendet haben.

Dies schlieſst nicht aus, daſs der Exeget in der Abwehr der feindlichen Angriffe sich der Mittel der Gegner bediene. Er soll angetan sein mit der Waffenrüstung Gottes, aber er soll auch mit den neuen Waffen und Kampfesarten der Feinde vertraut sein. Solche Mittel zur Verteidigung sind: 1. das Studium der orientalischen Sprachen und der sogenannten Kritik. Die Lehrer der Heiligen Schrift müssen die Sprachen verstehen, in welchen die heiligen Bücher geschrieben sind, besonders die semitischen. Es sei aber verkehrt, daſs man unter dem Ehrennamen „höhere Kritik“ ein künstliches Verfahren eingeführt habe, nach welchem das Urteil über den

Ursprung, die Unverfälschtheit und das Ansehen eines Buches aus blofs inneren Gründen, wie man sagt, geschöpft werden soll. Vielmehr müssen in diesen historischen Fragen vor allem die Zeugnisse der Geschichte gelten; sonst werde der Subjektivismus den Ausschlag geben, wie es die Mannigfaltigkeit der Meinungen und die Verschiedenheit der Auffassungen bereits zeigen. Weil ferner die meisten von den Lehrsätzen der Philosophie und des Rationalismus angesteckt sind, so werden sie sich nicht scheuen, aus den heiligen Büchern die Weissagungen und Wunder und alles Übernatürliche zu beseitigen.

Das zweite Mittel ist das Studium der physikalischen Wissenschaften, denn diese Leute durchspähen unter Mifsbrauch ihrer Kenntnisse in der physikalischen Wissenschaft die heiligen Bücher nach allen Richtungen, um den Verfassern Unwissenheit in solchen Dingen vorzuwerfen und die Schriften selbst zu tadeln. Da diese Verdächtigungen sinnenfällige Dinge betreffen, so werden sie desto gefährlicher, wenn sie zur Kenntnis des Volkes und besonders der studierenden Jugend gelangen. Es ist ja allzu bekannt, dafs die Naturwissenschaften die Grundlehren der gesunden Philosophie ausrotten und die Sitten verderben, falls sie auf verkehrte Art in die zarten Gemüter eingesenkt werden. Dagegen besteht kein Widerspruch zwischen Theologen und Naturforschern, wenn nur beide sich auf ihr Grenzgebiet beschränken. Der Geist Gottes wollte über die Dinge, welche nicht zum Heil nützen, keine Offenbarung geben, die Schriftsteller bedienten sich der Volkssprache und die Väter huldigten den Anschauungen ihrer Zeit. Die Resultate der Naturforschung sind nicht immer sicher. Diese Prinzipien können nach Belieben auf verwandte Wissenszweige, besonders auf die Geschichte angewendet werden. Denn es ist beklagenswert, dafs viele eifrige Altertumsforscher darauf ausgehen, einen Makel des Irrtums in den heiligen Büchern zu entdecken und dadurch deren Ansehen in jeder Richtung zu schwächen und zu erschüttern. Zwar können die Kopisten manchen Verstofs begangen haben

und kann der echte Sinn zweifelhaft bleiben, aber das eine ist zu erweisen, das andere nach den guten Regeln der Exegese zu lösen.

In keinem Falle geht es an, die Inspiration nur auf einige Teile der Heiligen Schrift zu beschränken oder zuzugeben, daſs der Verfasser selbst geirrt habe. Man darf auch nicht die Inspiration auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränken, indem man glaubt, es sei nicht so sehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt habe. Denn die Bücher allesamt und vollständig mit allen ihren Teilen sind unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaſst. Jeder Irrtum ist damit ausgeschlossen.

Laien, welche in diesen Wissenschaften hervorragen, sind für die Verteidigung sehr willkommen. „Es ist nichts mehr im stande, dem Volk Hochachtung vor der Wahrheit einzuflöſsen, als wenn sich mit aller Offenheit Männer zu ihr bekennen, die sich in einem berühmten Fache glänzend hervortun.“ Auch dem Gegner wird dadurch Anerkennung und Hochachtung abgenötigt. Diese Gelehrten haben sich aber an die dargelegten Grundsätze zu halten und sich bei einem Widerspruch nicht zu sträuben, die Untersuchung von vorne anzufangen; denn wie viele Exegesen in diesen Dingen später verbessert worden sind, so sind auch viele Einwendungen gegen die Heilige Schrift als nichtig nachgewiesen und fallen gelassen worden.

Die Absicht der Enzyklika war zweifellos, die Exegese an die katholischen Grundsätze zu erinnern, und sie ist auch einzelnen (Loisy) fühlbar geworden. Aber anderseits hat Leo XIII. doch die Fortschritte und Vorteile anerkannt, welche die wissenschaftliche Exegese aus den reichen Hilfsmitteln und Leistungen der modernen Wissenschaft gewonnen hat. Indem man nun alte und neue Geschichtsauffassung und Naturbetrachtung genauer unterschied, populäre und technische Sprache und Darstellung besser verglich, kam man zu der Überzeugung, daſs das Altertum weit entfernt war von der Kritik der heutigen Wissenschaft in der Beurteilung und Benutzung der Quellen und in der Rücksicht auf Chronologie

und Zeitverhältnisse und Genauigkeit des Details. Die populäre Sprache liebt es im Morgenlande, figürliche Redeweisen aller Art, Metaphern, Hyperbeln, rhetorische Amplifikationen, poetische Einkleidungen, Allegorien, Parabeln anzuwenden. Wer diese Regeln nicht beachtet, kommt leicht zu der Meinung, dafs Irrtümer vorliegen, aber es sind seine Irrtümer, nicht die des Schriftstellers. Es hat also wohl seine Berechtigung, wenn Hogan (1898) und sein Übersetzer Boudinhon (1901) sagen, durch die Enzyklika seien vielmehr die katholischen Exegeten zum Fortschreiten in der eingeschlagenen Bahn ermutigt worden. Doch wollen wir auf die Kontroversen hierüber (Schöpfer, Kaulen, Nisius, Egger, Höpfl, Broglie, Lagrange, Loisy, Holzhey u. a.) nicht näher eingehen.

Dafs sich diese Erscheinungen vorwiegend in Amerika und Frankreich zeigten, beweisen die Enzykliken vom 22. Januar 1899 gegen den Amerikanismus und vom 8. September 1899 an den französischen Episkopat und Klerus. In der letzteren, französisch geschriebenen werden die Professoren der Exegese aufgefordert, ihre Zuhörer besonders zu warnen vor jenen beunruhigenden Bestrebungen, die sich in der Auslegung der Bibel einzuschleichen drohen und, wenn sie die Herrschaft bekämen, deren Inspiration und übernatürlichen Charakter zunichte machen würden. Unter dem täuschenden Vorwande, den Gegnern des geoffenbarten Wortes den Gebrauch von Argumenten gegen die Echtheit und Wahrhaftigkeit der heiligen Bücher (Pentateuch?) zu entreifsen, die unwiderstehlich scheinen, haben es katholische Schriftsteller für ein geschicktes Verfahren gehalten, diese Argumente sich zu nutze zu machen. Kraft dieser seltsamen und gefährlichen Taktik haben sie mit eigenen Händen daran gearbeitet, Breschen in die Mauern der Stadt, die zu verteidigen ihre Aufgabe sei, zu legen. Nicht undeutlich wird auf den protestantischen Einflufs von jenseits des Rheins hingewiesen (vgl. Fontaine, Les infiltrations protestantes et le clergé français, 1901).

Endlich seien noch zwei Kundgebungen katholischer Kirchenfürsten über die Grundsätze, welche die moderne

Exegese leiten sollen, erwähnt. Die eine stammt von Kardinal Gonzalez, Erzbischof von Toledo, und ist aus dessen Schrift über Bibel und Wissenschaft auch in die Einleitung der Revue biblique (1892) übergegangen; die andere kommt von Mignot, Erzbischof von Albi[1]. Dieser hat in der Vorrede zu der genannten Übersetzung von Hogans Schrift eine begeisterte Lobrede auf die neue Exegese geschrieben und in einer Eröffnungsrede der katholischen Universität Toulouse am 13. November 1901 die allgemeinen Grundsätze dargelegt und dafür selbst in Deutschland ein Echo gefunden (Eucken). Er hat auch in Rom Interesse dafür zu erwecken gesucht. Dafs man sich der Bedeutung der Sache bewufst ist, zeigt weniger die Kongregationsentscheidung über das Comma Iohanneum, als die neueste Nachricht, dafs eine eigene Bibelkommission eingesetzt worden sei. Als Mitglieder derselben werden genannt: Kardinal Parocchi, Vizekanzler der heiligen römischen Kirche, Präsident; die Kardinäle Segna und Vives, Assessoren; P. David Fleming, Generalvikar des Ordens der minderen Brüder, Sekretär und Konsultor. Weitere Konsultoren sind: Hoonacker, Professor an der Universität Löwen; Grannan, Professor an der Universität Washington; Fracassini, Professor am erzbischöflichen Seminar zu Perugia; Jorio, Professor am erzbischöflichen Seminar zu Valencia; P. Esser O. Pr., Sekretär der Kongregation des Index; Vigouroux, Professor am Institut catholique

[1] Die mir nicht zugängliche Schrift: Houtin, La Question biblique chez les Catholiques de France au XIX[e] siècle, Paris 1902, findet erst im Auftreten Renans einen Sporn zu exegetischer Arbeit. Es gebe jetzt drei biblische Schulen, eine ultratraditionelle, konservative und fortschrittliche. Die Hauptfragen seien: Wesen und Ausdehnung der Inspiration, mosaische Authentizität des Pentateuch, geschichtlicher Wert der ersten Kapitel der Genesis, manchmal auch Wesen und geschichtliche Bedeutung der messianischen Weissagungen. Der Verfasser selbst neigt zur fortschrittlichen Richtung, meint aber, dieselbe sei jetzt in der Apologetik zum Stillschweigen gebracht und nur dem unterrichteten Teil des Klerus bekannt. Der Pfarrklerus lebe in Ruhe mit dem, was das Lehrbuch von Vigouroux biete. Doch hofft er mit dem Erzbischof von Albi von der Zukunft für die biblische Kritik (L'Univ. cath. 15 Juin 1902, 312).

zu Paris; P. v. Hummelauer aus der Gesellschaft Jesu, Holland; P. Gismondi S. J., Professor an der gregorianischen Universität in Rom; P. Ambr. Amelli O. S. B., Prior von Monte Cassino; Abbé Clarte, Weltpriester der Erzdiözese Westminster, und Abbé Pohl, Weltpriester der Diözese Roermonde in Holland.

II.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Leistungen und Probleme ausführlich zu besprechen oder eine Übersicht über die zahlreiche Literatur zu geben. Vielmehr müssen wir uns begnügen, auf die wichtigsten Gegenstände hinzuweisen. Wir wollen kurz die Sorge um einen sichern Text und um philologische Hilfsmittel, die Hexateuchkritik, die johanneische und synoptische Frage und die Kritik der paulinischen Briefe besprechen. Dabei wird von selbst ersichtlich, wie sich die moderne Methode und Anordnung von der alten unterscheidet.

Cornely bemerkt in seiner Einleitung (I 726): „Es kann nicht geleugnet werden, dafs die Protestanten durch ihre philologischen und historischen Studien im letzten Jahrhundert die katholischen Exegeten übertroffen haben; es gibt keine dem Studium der heiligen Bücher dienstbare Sprache, welche sie nicht mit höchster Sorgfalt ausgebildet hätten, keinen geschichtlichen Gegenstand, den sie nicht mit gröfstem Fleifs und Scharfsinn untersucht hätten. Zu unserer Schande müssen wir bekennen, dafs, wenn wir heute unsern heiligen Büchern ein genaueres Studium widmen wollen, wir der philologischen und historischen Werke der Protestanten nicht entbehren können.“ „Auch in der Kritik des heiligen Textes sind wir, allein abgesehen von unserer Vulgata, fast ganz von ihren Arbeiten abhängig.“ Dafs dies früher anders war, ist bekannt. Dafs die protestantischen exegetischen Werke aller Schattierungen, vom Rationalismus bis zur Orthodoxie, soweit nicht die reine Philologie und Geschichte in Betracht kommen, gern gegen das katholische Dogma und die katholischen Einrichtungen polemisieren, vergifst Cornely nicht beizufügen, um vor zu ver-

trauensseliger Benutzung zu warnen; aber trotzdem bleibt bestehen, dafs der katholische Exeget vielfach auf die protestantischen Werke angewiesen ist. Zweifellos haben diese Exegeten das Schriftstudium ungemein gefördert. Sie haben sich um die kritischen, philologischen, historischen Forschungen verdient gemacht, haben allgemein anerkannte kritische Textausgaben veranstaltet, Grammatiken und Lexika verfafst und in biblischen Enzyklopädien das Wichtigste aus der Exegese zusammengefafst. Selbst der Rationalismus hat dadurch zur Förderung der Exegese und zur Verteidigung der heiligen Bücher beigetragen. Denn indem er alle äufseren Zeugnisse sorgfältig sammelte und prüfte, alle Sprachen und Religionen beizog, die inneren Gründe mit peinlicher Genauigkeit untersuchte, die verschiedenen Lesarten zusammenstellte, alle Bedeutungen der Ausdrücke und alle Konstruktionen einer strengen Prüfung unterzog, Stil und Gedanken, offene und versteckte, sorgfältig abwog, hat er eine neue Methode der Schriftauslegung geschaffen, „durch welche wir alle neuen Hilfsmittel, die von den Rationalisten zusammengesucht worden sind, benutzen, indem wir die Disposition und den Zusammenhang der ganzen Bücher fleifsig beobachten, ihre geschichtlichen Beziehungen genauer erwägen und Zweck und Absicht der heiligen Schriftsteller tiefer erforschen, um den überlieferten Sinn der Schriften eindringlicher zu erkennen, präziser zu bestimmen und zu entwickeln und kräftiger zu verteidigen“ (I 732).

Hinsichtlich des AT gilt es, zuerst den reinen massoretischen Text herzustellen, sodann seine Quellen und den vielfach abweichenden Text der LXX festzustellen und zu beurteilen. Über die Massora ist vor allem die Schrift von Frensdorff (1876) zu erwähnen. Neue kritische Ausgaben wurden von Baer und Ginsburg (1894) veranstaltet, Separatausgaben von Baer und Delitzsch. An der Kritik des Textes beteiligten sich Wellhausen, Bäthgen, Cornill, Driver, Klostermann, Haupt, Scholz, Bickell, Peters, Loisy, Bludau, Holzhey.

Von Ausgaben der LXX, welche mit Ausnahme der Moskauer (1821) und Oxforder (1859) den Vaticanus, nicht

den Alexandrinus, zu Grunde legten, sind neben denen von van Efs (1824, 1855), A. Mai (1857) und Loch (1866, 1886) besonders die Ausgaben von Tischendorf (1856, 1860, 1869) zu erwähnen, die nach Tischendorfs Tod (1874), Delitzsch (1875) und Nestle (1880) neu edierten. Eine Ausgabe von Swete wurde 1887/94, zum zweitenmal 1895/96 aufgelegt. Über die Arbeiten Lagardes, die zahlreiche Literatur und die übrigen Bibelübersetzungen gibt Nestle reichlichen Aufschlufs in der 3. Auflage der Realenzyklopädie Band III (1897). Faksimilierte Ausgaben des Codex Alexandrinus (Baber 1812/28), des Sinaiticus (Tischendorf 1862) und des Vaticanus (Vercellone und Cossa 1868/81) haben die Textkritik wesentlich erleichtert.

Zu der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und ihren Vorgängerinnen hat das 19. Jahrhundert zahlreiche Forschungen zu Tage gefördert, an denen auch viele Katholiken (Vercellone, Kaulen, Martin) Anteil nahmen, einen kritischen Text des AT aber hat es nicht zu stande gebracht. Die Hauptausgabe wurde von Heyse und Tischendorf besorgt (1873). Dagegen ist für das NT eine kritische Ausgabe von Wordsworth und White (1889 ff) bereits weit vorangeschritten. Katholischerseits wurde eine Gesamtausgabe der Klementinischen Vulgata von van Efs, Kistemaker, Galura, Loch, Allioli, Vercellone (1861), von den Benediktinern in Tournai (1885) und von Fillion (1887) veranstaltet. Das Vaticanum hat das Dekret des Tridentinums über den Gebrauch der Vulgata nicht wiederholt. Dagegen erwartet Leo XIII. in der Enzyklika „Providentissimus", dafs der Exeget, im Anschlufs an das Verfahren der Alten, als mafsgebenden Text die Vulgataübersetzung zu Grunde legen werde, welche das Tridentinum vorgeschrieben habe. Doch sei auch auf die übrigen Übersetzungen, besonders auf die Stammhandschriften Rücksicht zu nehmen. An Stellen, wo in der Vulgata ein zweideutiger und minder genauer Ausdruck steht, werde nach dem Rat des Augustinus die „Einsichtnahme einer früheren Sprache" förderlich sein. In Deutschland ist es

namentlich bei der Exegese des NT im 19. Jahrhundert fast allgemein üblich geworden, den Urtext zu Grunde zu legen; auch wenn im AT von der Vulgata ausgegangen wird, wie im neuesten Kommentar der Jesuiten und Professor Schäfers, wird der Urtext genau berücksichtigt oder, wie bei Hoberg, neben dem Vulgatatext abgedruckt.

Die Arbeiten für die Herstellung eines kritischen Textes des NT waren im 19. Jahrhundert sehr zahlreich und von grofsem Erfolg gekrönt. Im Anfang herrschte die Ausgabe Griesbachs (1796, 1806) vor, sie wurde durch die nach philologisch-kritischen Grundsätzen hergestellte Ausgabe Lachmanns (Stereotypausgabe 1831, griechisch-lateinische Ausgabe 1842/50) gröfstenteils verdrängt. Eine besonders fruchtbare Tätigkeit entfaltete aber Tischendorf, der Entdecker des wichtigen Codex Sinaiticus. 1841 erschien seine erste Ausgabe des griechischen NT, 1849 die zweite, 1859 die editio VII critica maior, 1864/72 die editio VIII critica maior. Da Tischendorf durch den Tod (1874) verhindert wurde, den dritten, die Prolegomena enthaltenden Band zu veröffentlichen, so übernahm Gregory die Aufgabe und löste sie in mustergültiger Weise (1884, 1890, 1894). In England sind zwei bedeutende Textausgaben erschienen, von Tregelles (1857/72) mit Prolegomenen von Hort und Steane (1879) und von Westcott und Hort (1881). 1895 erschien eine gröfsere Ausgabe des Textes, 1896 wurde der zweite Band mit der Einleitung und den Belegen neu herausgegeben. Sie beruht wie die Ausgaben von Tischendorf und Tregelles auf Lachmannschen Grundsätzen, zeichnet sich aber besonders durch umfassende Verwertung der Geschichte des Textes aus. Indes fehlt es auch dieser Ausgabe nicht an Gegnern. Seit 1898 gibt Nestle im Auftrag der Württembergischen Bibelgesellschaft das griechische NT heraus; 1904 will auch die englische Bibelgesellschaft den textus receptus ausgeben. Zu den zahlreichen englischen Forschungen vgl. Gebhardt, Realenzykl. II³ 767.

Von katholischer Seite ist hier wenig zu erwähnen. Es sei nur an die Ausgaben von van Efs, Gratz, Jaumann,

Reithmayr, Loch, Vercellone erinnert. Am meisten beteiligte sich Hug an den Untersuchungen über den Text des NT. Sein Schüler Scholz veranstaltete nach längerer Vorbereitung eine Textausgabe mit umfänglichen Prolegomenen (1830/36), allein dieselbe litt an grofser Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit des kritischen Apparats. Die neueren Ausgaben von Brandscheid (1893, 2. Aufl. 1901) und Hetzenauer (1896) sind für Schulzwecke bestimmt.

In Betreff der sprachlichen Hilfsmittel, der Grammatiken und Lexika, verweise ich auf das Verzeichnis in der Enzyklopädie von Kihn (1892). Es genügt hier, an Gesenius, Fürst, Strack, Nestle, Kautzsch zu erinnern. Letzterer hat in Verbindung mit vielen andern Exegeten eine deutsche Übersetzung des AT herausgegeben. Für das NT sind die Grammatiken von Winer, Buttmann und Blafs, die Wörterbücher von Grimm und Cremer zu nennen, welche in ihren neuesten Auflagen sorgfältig weitergeführt und ergänzt wurden. Das Cremersche Biblisch-theologische Wörterbuch erschien 1902 in 9. Auflage. Dazu kommen das Bibellexikon von Schenkel und das Handwörterbuch von Riehm und ein englisches Dictionary von Hastings, Selbie, Davidson, Driver, welches jetzt in 4 Bdn abgeschlossen vorliegt. In Frankreich erscheint seit 1895 ein Dictionnaire biblique von Vigouroux; ein lateinisches Bibellexikon zum Cursus s. Scripturae von Cornely-Knabenbauer ist angekündigt. Für die Archäologie seien Ackermann, Scholz, Allioli, Haneberg, Schegg-Wirthmüller, Fillion, Vigouroux genannt.

Die Einleitungen und Kommentare können hier nicht aufgezählt werden. Protestantischerseits sind sie Legion (vgl. Strack und Zahn über den Kanon des AT und NT in der Realenzyklopädie IX³ 741 ff). Handkommentare haben Nowack und Marti herausgegeben. Katholischerseits sei an die Einleitungen in das AT von Jahn, Herbst-Welte, Haneberg, Reusch, Kaulen, Schenz, Cornely, Schöpfer erinnert. Am meisten wurde von den Katholiken der Pentateuch vernachlässigt, der, abgesehen von der Genesis (Tappehorn, Hoberg), erst von Hummelauer in

dem genannten Cursus vollständig kommentiert wurde. Für die andern Bücher sind aufser den Mitarbeitern desselben Reincke, Scholz, Reusch, Schäfer, Gutberlet, Rohling, Langen, Zschokke, Schegg, Schneedorfer, Schönfelder, Lingg, Vetter, Peters, Lamy, Weifs, Hoonacker, de Moor, Bludau, Nikes, Faulhaber, Engelkemper, Happel, Euringer, Herkenne, Dornstetter u. a. zu nennen.

Wichtiger ist es, auf die Hauptprobleme hinzuweisen. Die Protestanten unterscheiden in der Geschichte der atl Disziplin des 19. Jahrhunderts vier Richtungen oder Strömungen: den Rationalismus (Eichhorn), die grammatisch-historische oder historisch-kritische Methode (Gesenius, Ewald), die orthodoxe Reaktion (Hengstenberg, Delitzsch) und die kritische Reaktion (Vatke, Reufs, Graf, Wellhausen). Im Mittelpunkt steht hier zweifelsohne die Hexateuchkritik, welche ihren grundstürzenden Einflufs auf die ganze Kritik des AT, vor allem der historischen, aber auch der prophetischen Bücher (Duhm) ausdehnt. Sodann erhebt sich die Frage nach der Echtheit des zweiten Teiles des Isaias, Daniels, ja der meisten Propheten, da die Tendenz stark auf die Annahme nachexilischer Überarbeitung hinarbeitet; dazu kommen Job und der Psalter und die Bücher Esther, Tobias, Judith.

Die Hexateuchkritik wurde von Reufs (1833) und Vatke (1835) angebahnt, erhielt von einem Schüler des Reufs, Graf (1866), ihren Namen und wurde von Wellhausen, man kann fast sagen, zum Gemeingut der protestantischen atl Exegese gemacht. Danach ist der Hexateuch das Werk einer spätern, im Jahre 444 vollendeten Redaktion verschiedener Quellen, von denen die vielfach modifizierten Elohist und Jahwist in das 9. bis 8. Jahrhundert, das Deuteronomium in das Jahr 622, der Priestercodex in die nachexilische Zeit fällt. Gibt es auch noch ziemlich viele Kritiker, neuestens selbst Baudissin (Einleitung 1901), welche den Priestercodex vor das Exil und vor Josias setzen, so dringt doch die entgegengesetzte Ansicht immer mehr durch. Die literarhistorische Kritik sucht die Quellen nach dem Sprachcharakter, den Ge-

wohnheiten der Schriftsteller, den Dubletten u. a. zu scheiden, die geschichtlich-religiöse Untersuchung die Entstehung und Entwicklung der israelitischen Religion wissenschaftlich zu bestimmen. Eine notwendige Folge war eine gänzlich veränderte Auffassung des Ganges der israelitischen Religionsgeschichte und eine scharfe Kritik an den übrigen Büchern des AT. Diese Religion hat sich aus dem semitischen Polytheismus oder dem Götterglauben (Stade) heraus entwickelt; von Moses, wenn dessen geschichtliche Existenz nicht geradezu geleugnet wird, ist nur ein äufserlicher Monotheismus eingeführt, der erst von den Propheten ethisch vertieft wurde.

Die gläubige Exegese hat sich entschieden gegen diese radikale Kritik ausgesprochen, doch hat selbst Delitzsch in seiner letzten Zeit die Quellentheorie angenommen. Der bedeutendste Gegner ist Hommel, der selbst vorher ein Anhänger derselben war. Die katholische Exegese verhielt sich lange durchaus ablehnend (vgl. Kaulen, Hoberg u. a.), hat aber in letzter Zeit, besonders in Frankreich und England, bedeutende Zugeständnisse gemacht (Hügel, Lagrange, Loisy, Vetter, Höpfl u. a.), zum Teil die literarkritischen Resultate aufgenommen. Am deutlichsten zeigt sich der Wechsel bei den Verfassern des Cursus Scripturae sacrae. Während Cornely eine ausführliche Widerlegung der Hypothese gibt, bekannte sich Hummelauer, der in seinem Kommentar zur Genesis unter Verweisung auf Cornely die alte geschichtliche Auffassung der rein kritischen der Modernen weit vorzieht, aber allerdings verschiedene „Schichten" der Überlieferung annimmt, auf dem Kongresse zu München zu der inneren Kritik und zu einer späteren Abfassung des Deuteronomiums. Bezeichnend ist, dafs er Dt 12, 1—26, 15 als späteren Einschub Samuels (vgl. Kommentar 1901) betrachtet, während Wellhausen hierin den ältesten Teil des Buches erkennen will. Vetter stimmt im wesentlichen Hummelauer bei. Indes auch andere Redner zu München haben ein freundlicheres Verhältnis zu der kritischen Schule befürwortet. Zwei Hauptschwierigkeiten werden dadurch beseitigt, dafs man annimmt, die spätere Redaktion des

Hexateuch und die Revision der übrigen Schriften sei gleichfalls durch wenn auch unbekannte inspirierte Männer (Propheten) vollzogen worden, ja die Thora sei als lebendiges Buch in den Händen der Propheten fortwährend erweitert, vermehrt, verändert worden (Hummelauer, Deut. 79 84 ff 103), und die Berufungen des Herrn und der Apostel auf Moses und die Propheten beziehen sich nicht auf die direkte Abfassung und die literarische Entstehung, sondern auf die inspirierte Heilige Schrift nach der allgemeinen Auffassung. Sicher ist, daſs es diese Kritik des AT nie über Hypothesen hinausbringt und daſs sie immer mehr ins Kraut geschossen ist; aber bestreiten läſst sich nicht, daſs sie bei einzelnen Büchern, wie beim Koheleth, Tobias, Judith, Esther, eine Berechtigung hat und auch bei andern Büchern zu besserem Verständnis der sachlichen und stilistischen Schwierigkeiten beigetragen hat. Es ist daher auch eine Aufgabe der katholischen Exegese, die wirklichen Ergebnisse zu berücksichtigen und sich an der kritischen Arbeit zu beteiligen[1].

In der Exegese des NT spielt die synoptische Frage bis heute eine Hauptrolle. Da die gewöhnlichen Erklärungen der Entstehung der synoptischen Evangelien aus der Predigt oder Katechese der Apostel oder aus der Benutzung der früheren durch die späteren Evangelisten in der Reihenfolge des Kanons oder Matthäus, Lukas, Markus (Griesbach) der literarischen Verwandtschaft und Verschiedenheit nicht hinlänglich gerecht zu werden schienen, so nahm man zu einem (aramäischen) Urevangelium (Eichhorn) oder zu einem mündlichen Urevangelium (Gieseler) seine Zuflucht oder kombinierte beide (Schleiermacher). Besonderes Glück hatte Schleiermachers Entdeckung (1832), daſs unter den Logien des Matthäus, über welche Papias berichtet, nicht das ursprüngliche hebräische Matthäusevangelium, sondern eine Redensammlung zu verstehen sei. Indem noch gegen Schleiermacher das Markusevangelium als das erste Evangelium betrachtet

[1] Vgl. Mignot, Rev. bibl. 1901, 469 ss.; Höpfl, Die höhere Bibelkritik, 1902.

(Weisse, Wilke, Bauer) und ein kleinerer oder gröfserer Urmarkus angenommen wurde, welcher wie die Logien verschieden bestimmt und mit diesen dem Matthäus- und Lukasevangelium zu Grunde gelegt wurde, entstand eine Zweiquellentheorie, welche in zwei Richtungen sich an die Namen von Holtzmann und B. Weifs anschliefst.

Zugleich wurde aber mit dieser literarkritischen Frage die historische verknüpft, welche durch Baur mittels der Tendenzkritik beantwortet wurde. Zwar huldigte er formell der Griesbachschen Theorie über das Markusevangelium, aber der Grund war ein durchaus verschiedener. Das Markusevangelium erscheint als eine farblose Ausgleichung zwischen dem petrinischen judenchristlichen Matthäusevangelium und dem paulinisch-heidenchristlichen Lukasevangelium, denen übrigens Urmatthäus und Urlukas vorausgegangen sind. Denn abgesehen von den vier grofsen Paulinen und der Apokalypse ist keine Schrift des NT echt und die Evangelien reichen tief ins zweite Jahrhundert herab. Der Gnostizismus hat bereits einen merklichen Einflufs auf die Briefe (Pastoralbriefe u. a.) und auf das (alexandrinische) Johannesevangelium ausgeübt. Wohl wurden diese Positionen bereits von einem Schüler Baurs, Ritschl, 1857 widerlegt und neuestens von Harnack als Widerspruch zu der beglaubigten Überlieferung des Altertums nachgewiesen, aber die Grundsätze wirken doch bis heute fort, insofern die Evangelien in ihrer jetzigen Form nicht für authentisch gelten, sondern auf einen verwickelten literarischen und geschichtlichen Prozefs zurückgeführt werden, durch welchen sowohl die Erklärung (vgl. die Gleichnisreden Jülichers) als die Beurteilung des Urchristentums beeinflufst wird. Für die Kritik der Lukasschriften hat übrigens Blafs neue Wege eingeschlagen, für die Zuverlässigkeit der apostolischen Geschichte Ramsay dankenswerte Beiträge geliefert. In der Kritik der Briefe sind einige noch über Baur hinausgegangen, die meisten sind positiver; aber verhältnismäfsig wenige konservative Exegeten können sich zur Anerkennung sämtlicher Briefe verstehen.

Das Johannesevangelium wurde von Bretschneider 1820 für unecht erklärt und diese Hypothese von Baur zum Angelpunkt seiner Tendenzkritik gemacht. Es waren weniger historische und geographische Bedenken wegen des Tages des letzten Abendmahles und der Kreuzigung u. a. als der ganze theologische und christologische Charakter, welcher von der hegelianischen Kritik, neuestens wieder von Kreyenbühl (1900) für den Gnostizismus und gegen die Echtheit ins Feld geführt wurden. Wohl wurde von den konservativen Exegeten in Erlangen (Hofmann, Zahn), Greifswald (Cremer, Zöckler), Leipzig (Luthardt) die Echtheit des „geistigen“ Evangeliums verteidigt, aber die gesamte Kritik ist dagegen gerichtet (Reufs, Weizsäcker, Grill). Die neuen Funde von apokryphen Petrusschriften haben wieder Veranlassung zu Untersuchungen über die Bedeutung der kanonischen Evangelien gegeben, aber auch das hohe Alter der vier Evangelien bestätigt.

Die Literatur ist unübersehbar. Wir erwähnen nur die Gesamtkommentare von Meyer 1832 ff, neuestens in 8. bis 9. Auflage von B. Weifs u. a., von Strack-Zöckler 1887 ff (AT und NT) und von Holtzmann-Soden 1892 ff. Die neuesten Einleitungen verfafsten B. Weifs, Beyschlag, Holtzmann, Jülicher, Zahn. Die biblische Theologie des AT wurde von Diestel, Öhler, Schultz, Kayser, Dillmann u. a., die des NT von Weifs, Beyschlag, Holtzmann u. a. bearbeitet. Als Ertrag der ntl Arbeit wird die fortschreitende Ausgleichung der — vermeintlichen oder wirklichen Anforderungen des Glaubens und der — vermeintlichen oder wirklichen Resultate der historischen Kritik bezeichnet.

Die katholische Exegese des NT hat im 19. Jahrhundert ungleich gröfsere Fortschritte erzielt als die Exegese des AT. Sie hat sich die Errungenschaften der modernen Philologie und Altertumswissenschaft zu nutze gemacht und durch Berücksichtigung der Gesamtkomposition wie durch Genauigkeit im Detail eine bessere Einsicht in den Inhalt und Geist des ntl Schrifttums vermittelt. Dies gilt besonders von Deutschland. In Frankreich hat die Kompilation vorgeherrscht, nur die all-

gemeinen Fragen wurden gründlicher behandelt (Vigouroux). Ihr Verhalten gegenüber den oben besprochenen Problemen mufste freilich mehr ein abwehrendes, apologetisches sein, aber doch hat sie die berechtigten Momente auch anerkannt. Davon kann eine Einsicht in die Einleitungen von Hug, Feilmoser, Reithmayr, Maier, Haneberg, Langen, Dankó, Zschokke, Aberle, Kaulen, Cornely, Trenkle, Schäfer, Belser überzeugen. Die Einleitung von Hug (4. Aufl. 1847) hat gegen die Urevangeliumshypothese in mustergültiger Weise die Benutzungshypothese verteidigt und mit Ausnahme von Haneberg und Cornely allgemeine Nachahmung gefunden. Die Markushypothese erhielt ebensowenig Zustimmung als die Griesbachsche Hypothese (Schwarz), doch wurde die relative Originalität des Markusevangeliums vielfach anerkannt und sein Verhältnis zu Matthäus im Gegensatz zur Augustinischen Hypothese gänzlicher Abhängigkeit vom Matthäusevangelium dadurch erklärt, dafs man dem griechischen Übersetzer des hebräischen Matthäusevangeliums das Markusevangelium zur Vorlage gab. Von den Kommentaren zu den Evangelien sind die einen (Schanz, Pölzl; vgl. Patrizzi, Fillion) für die Benutzungshypothese, die andern (Schegg, Knabenbauer) für die Traditionshypothese. Ähnliche Differenzen zeigen sich in der Beurteilung des vierten Evangeliums, obwohl dessen Bekanntschaft mit den synoptischen Evangelien allgemein angenommen wird. Während früher der Todestag Jesu vorwiegend nach Johannes bestimmt wurde, werden jetzt wieder die Synoptiker bevorzugt und eine Ausgleichung der von der Kritik zu einem Widerspruch gesteigerten Differenz versucht. Zur Apostelgeschichte siehe Felten, Belser, zur Apokalypse Tiefenthal. Das Leben Jesu ist dargestellt worden von Sepp, Schegg, Grimm, Le Camus-Keppler, Didon-Schneider. Über allgemeine Fragen vgl. die Akten zum Kongrefs in München.

Unter den Briefen haben begreiflicherweise die dogmatisch wichtigsten Briefe des hl. Paulus, der Römerbrief (Reithmayr, Maier, Beelen, Agus, Schulte, Schäfer), die Korintherbriefe (Maier, Seidenpfennig, Rohr), der Galaterbrief

(Windischmann, Meſsmer, Reithmayr, Weber), in Kommentaren und besonderen Abhandlungen die meiste Berücksichtigung gefunden; zu den andern vgl. Henle, Mack, Hundhausen, Schegg, Müller, Zill, Schäfer u. a. in der Bibliotheca Theologiae et Philosophiae catholicae 1870—1897 von H. Korff, München 1897, bei Kihn und in den neuesten Einleitungen. In Lexis, Die deutschen Universitäten, für die Universitätsausstellung in Chicago 1893, ist die katholische Exegese von Hoberg und Felten dargestellt. Im „Theologischen Jahresbericht“ ist die Literatur seit 1881 alljährlich besprochen. Ein Handbuch zum ganzen NT hat nach dem Vorbilde von De Wette und Meyer Bisping verfaſst (1858ff, 2. Aufl. 1865ff), einen Cursus Scripturae s. Cornely und Knabenbauer 1885 ff.

Wohl sind der katholischen Exegese immer engere Grenzen als der evangelischen gezogen, aber sie bleibt dadurch auch vor den Versuchungen willkürlicher Kritik und phantastischer Hypothesen, deren das 19. Jahrhundert zahlreiche aufzuweisen hat, bewahrt und leistet dem Verständnis der Offenbarungslehre und der christlichen Wahrheit schätzenswerte Dienste. Je mehr sie es versteht, die Gesetze und Methoden der wahren Wissenschaft mit den Forderungen des Offenbarungsglaubens in Übereinstimmung zu bringen, desto gröſser wird auch der Gewinn für Theologie und Kirche sein. Bei aller Anerkennung der älteren theologischen Kommentare werden dann auch die neueren, für die Geschichte des Urchristentums wichtigen Kommentare mehr Berücksichtigung finden. An jungen rührigen Kräften fehlt es gegenwärtig nicht. Die Biblischen Studien von Bardenhewer 1896 ff und die Revue biblique von Lagrange haben den Beweis dafür erbracht.

Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie.

Von Prof. Dr. Nikel in Breslau.

I.

Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Rationalismus die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichtsbücher in Zweifel zog, fügte es die Vorsehung, dafs fast zu gleicher Zeit der Geschichtsforschung neue Quellen erschlossen wurden, welche auch für die Erklärung der Bibel wertvolles Material lieferten. Zuerst waren es die zwar schon lange bekannten, aber noch nicht entzifferten hieroglyphischen Inschriften, welche nach der Auffindung der Tafel von Rosette endlich der gelehrten Forschung verständlich wurden. Bald darauf lieferte die geniale Leistung Grotefends den Schlüssel zu den in Keilschrift geschriebenen Urkunden Vorderasiens.

Nachdem die ersten Entzifferungen der keilinschriftlichen Urkunden Resultate zu Tage gefördert hatten, welche einzelne Angaben der alttestamentlichen Bücher bestätigten, wurde die Assyriologie von der bibelgläubigen Exegese als Helferin enthusiastisch begrüfst. Man vergafs fast, dafs die Assyriologie eine durchaus selbständige Wissenschaft ist, welche die ihr durch die Prinzipien der Philologie und der historischen Kritik vorgezeichneten Wege wandeln mufs; man gewöhnte sich vielmehr in exegetischen Kreisen daran, die Keilschriftforschung als Helferin und Dienerin der Exegese anzusehen.

Das ist nun allmählich anders geworden. Der leicht begreifliche Optimismus, den die ungemein raschen Fortschritte der Assyriologie bei vielen ihrer Vertreter hervorriefen, und das

grofse Vertrauen, welches der jungen Wissenschaft entgegengebracht wurde, verleitete manche Forscher zu schweren Fehlern. Ich will hier nicht davon reden, dafs man allzu rasch unsichere Lesungen als sichere hinstellte, lückenhaft erhaltene Tafeln auf Grund apriorischer Kombinationen falsch ergänzte und beim Übersetzen der Texte manchmal zuviel wagte; derartige Fehler sind unvermeidlich, und ohne hypothetische Annahmen kann keine Wissenschaft auskommen, welche mit einem solchen Material arbeitet wie die Assyriologie. Als ein schwerer Fehler, der weniger verzeihlich ist, mufs es aber bezeichnet werden, dafs man oft aus den Angaben der Keilschrifttexte allzu weitgehende Schlüsse zog und den Wert der assyrisch-babylonischen Urkunden allzusehr überschätzte. Die souveräne Verachtung, mit welcher manche Assyriologen auf gewisse klassische Schriftsteller, z. B. Herodot, herabschauten, übertrug man allmählich auch auf die atl Schriften und gab, wenn sich zwischen der Bibel und den keilschriftlichen Angaben eine Differenz herausstellte, den letzteren ohne weiteres den Vorzug.

Neuerdings ist man noch weiter gegangen. Man hat, nachdem sich zwischen den Urgeschichten der Genesis und gewissen babylonischen Mythen überraschende Parallelen herausgestellt haben, einfach den babylonischen Mythos als Quelle und Ausgangspunkt der biblischen Urgeschichten angesehen. Delitzsch hat in seiner Schrift „Babel und Bibel“ (S. 29) den von Kittel[1] mit Recht als „mindestens mifsverständlich“ bezeichneten Satz ausgesprochen, dafs „eine ganze Reihe biblischer Erzählungen jetzt auf einmal in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel ans Licht trete“.

Doch nicht genug damit. Hugo Winckler meint[2], dafs, wenn die Weltanschauung der Völker, welche überhaupt angefangen hätten, sich Rechenschaft über ihr und ihrer Umgebung Dasein zu geben, von der babylonischen berührt worden

[1] Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 1902 Nr. 17.

[2] Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Der alte Orient, 3. Jahrgang, Heft 2/3, S. 9.

sei, wir schliefslich dazu kommen müfsten, überhaupt nur zwei Weltanschauungen zu unterscheiden, welche die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung kenne: die altbabylonische, welche durch die Vermittlung der Hebräer in unser christliches, religiöses Denken übergegangen sei, und die empirisch-naturwissenschaftliche, welche erst in der Entwicklung begriffen sei und mit der alten noch auf manchen Gebieten des modernen Gesellschaftslebens im Kampfe liege. Ähnlich sagt Delitzsch[1], dafs „unserem religiösen Denken durch das Medium der Bibel noch manches Babylonische anhafte", welches ausgeschieden werden müsse. Dazu rechnet der Verfasser von „Babel und Bibel" zunächst die Vorstellungen über die Weltschöpfung, den Sündenfall der ersten Menschen, über die Sintflut und das Leben nach dem Tode, sowie den Glauben an gute und böse Geister (Engel und Teufel); auch der Monotheismus sei bis zu einem gewissen Grade in Babylon ausgebildet gewesen, wie auch der Name und die Verehrung Jahwes babylonisch sei; endlich seien das Sabbatgesetz und gewisse Bestandteile des israelitischen Kultgesetzes babylonischen Ursprungs.

Es war zu erwarten, dafs die weitgehenden, mit grofser Zuversicht ausgesprochenen Behauptungen des um die linguistische Seite der Assyriologie hochverdienten Gelehrten nicht unwidersprochen bleiben würden. Tatsächlich sind Delitzsch' Aufstellungen, soweit sie die Abhängigkeit atl Religionsideen von babylonischen Vorstellungen betreffen, bisher von allen Kritikern, die sich zu dieser Sache geäufsert haben, abgelehnt worden[2]; selbst der Assyriologe Jensen hat sich in vielen Punkten abweichend geäufsert[3].

---

[1] Babel und Bibel 44.

[2] R. Kittel, Der Monotheismus in „Babel und Bibel", Allgem. evangel.-lutherische Kirchenzeitung 1902 Nr. 17. Ed. König, Bibel und Babel, Berlin 1902. J. Barth, Babel und israelitisches Religionswesen, Berlin 1902. S. Öttli, Der Kampf um Bibel und Babel, Leipzig 1902. W. Knieschke, Bibel und Babel, El und Bel, Berlin 1902. L. A. Rosenthal, Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel, Berlin 1902. Kaulen, Babel und Bibel, im Litterarischen Handweiser, 40. Jahrg. (1902) Nr. 14 und 15. Budde, Die Ausgrabungen und das Alte Testament, Giefsen 1903.

[3] Die christliche Welt, 16. Jahrg. (1902) Nr. 21.

Was Delitzsch an assyriologischem Material beibrachte, war den meisten Exegeten längst bekannt. Auch dafs er gewisse Erzählungen aus den ersten Kapiteln der Genesis auf babylonische Mythen zurückführte, war nicht neu. Nur die weitgehenden religionsgeschichtlichen Folgerungen, welche er aus dem bisher bekannten Material zog, das Geschick, mit welchem er die für seine Theorien günstigen Momente in raffinierte Beleuchtung zu stellen wufste, und die besondern äufseren Umstände, welche dem später in Druck gegebenen Vortrage beim grofsen Publikum besondere Bedeutung verliehen, bewirkten es, dafs der Inhalt des Vortrages mit nervöser Hast in der Tagespresse verarbeitet und in gewissen Kreisen mit grofsem Wohlbehagen ausgebeutet wurde.

Die Verwirrung, welche durch diese Art der Popularisierung assyriologischen Materials angerichtet wurde, mufs als höchst bedauerlich bezeichnet werden. Es genügt nun aber nicht, dem Bedauern oder gar der Entrüstung mit allgemeinen Redewendungen Ausdruck zu geben; damit würde man den Anschein erwecken, als wisse man nichts Rechtes dawider zu sagen. Es genügt auch nicht, auf die an sich ja richtige Tatsache hinzuweisen, dafs, wenn Israels religiöser Glaube nichts als eine Weiterentwicklung babylonischer Ideen sein sollte, es unerklärlich bleibt, warum dann nicht die Babylonier und andere unter ihrem Kultureinflusse lebende Völker sich auf religiösem Gebiete zu derselben Höhe emporgeschwungen haben wie das Volk Israel. Solche apriorische Erwägungen genügen nicht mehr in einer Zeit, in welcher man auch auf religionsgeschichtlichem Gebiete mit evolutionistischen Theorien operiert und jedwede Kulturerscheinung auf die Lage und Beschaffenheit des Landes, auf Volksindividualität und Instinkt, auf die Macht genialer Persönlichkeiten, auf politische Ereignisse, auf soziale Verhältnisse und andere natürliche Momente zurückzuführen weifs. Es erwächst vielmehr allen Mitarbeitern auf exegetischem Gebiete die Pflicht, die Hypothesen, welche sich an das assyriologische Material anknüpfen, auf ihre wissenschaftliche Berechtigung zu prüfen. Ist der Satz vom Offen-

barungscharakter der atl Religion richtig, dann wird er, da er geschichtlich kontrollierbare Tatsachen in sich schliefst, sich auch mit Hilfe der in Betracht kommenden eigenen Methode beweisen oder mindestens verteidigen lassen.

In den folgenden Zeilen möchte ich einige programmatische Bemerkungen über die dringendsten Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie darbieten und dabei folgende zwei Fragen behandeln:

1. Welches Vertrauen dürfen wir den Veröffentlichungen der assyrischen Texte, d. i. der Wiedergabe der Originaltexte, der Transkription in unser modernes Schriftsystem und den Übersetzungen der Texte entgegenbringen?

2. Welche neuen Probleme hat die Assyriologie für die Exegese geschaffen? Welche Hilfsmittel sind zur Lösung derselben vorhanden, und welche Methode ist dabei anzuwenden?

1. Wenn die Frage aufgeworfen wird, welches Vertrauen den Resultaten der Assyriologie entgegengebracht werden dürfe, so möchte ich zunächst vor einer Inkonsequenz warnen, deren einzelne Exegeten in apologetischem Eifer sich schuldig machen und welche eine Ungerechtigkeit in sich schliefst. Man kann nämlich beobachten, dafs gewisse Forscher, sobald ein assyriologischer Fund irgend eine Angabe der Bibel bestätigt, dieses assyriologische Material ohne weitere Kritik freudig annehmen, dafs sie aber, falls irgend ein Resultat der Assyriologie zu den biblischen Berichten nicht recht pafst, in allgemeinen Redewendungen über die Unsicherheit der assyriologischen Daten, über die Schwierigkeit der Entzifferung, die Kühnheit und Willkür der Keilschriftforscher sich ergehen. Nicht weil die Transkription des Textes wegen des mangelhaft erhaltenen urkundlichen Materials unsicher ist, nicht weil die Übersetzung wegen der Unklarheit des assyrischen Ausdrucks, wegen der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis des assyrisch-babylonischen Sprachschatzes zweifelhaft ist, sondern lediglich deswegen, weil das Resultat unbequem ist, ist man gegen das betreffende assyriologische Material mifstrauisch. Dieses Verfahren ist ungerecht und unwissenschaftlich.

Gewifs ist auf assyrischem Gebiete vieles unsicher; aber assyriologische Resultate dürfen nur dann abgelehnt werden, wenn *a*) die betreffende Inschrift oder Tontafel schlecht erhalten ist und der genauen Wiedergabe der Keilschriftzeichen sich Schwierigkeiten entgegenstellen; *b*) wenn die Wiedergabe der Keilschriftzeichen wegen der guten Verfassung des urkundlichen Materials zwar einwandfrei, die Lesung der betreffenden Zeichen aber aus gewissen Gründen unsicher ist; *c*) wenn die Übersetzung deswegen zweifelhaft ist, weil wir einige Ausdrücke nicht verstehen.

Wir wollen diese drei Momente genauer ausführen.

a) Wenn eine in Keilschrift geschriebene Urkunde gefunden wird, so werden zunächst die Schriftzeichen nach einem unter den Assyriologen vereinbarten System auf Papier übertragen. Je nach dem verwendeten Material sind die Originalurkunden besser oder schlechter erhalten.[1] Wer z. B. im Berliner Museum die verschiedenen assyrischen Monumente vergleicht, wird den grofsen Unterschied in der Lesbarkeit der Zeichen bald wahrnehmen. Es gehört meist eine sehr gründliche Kenntnis des Assyrischen und eine gewisse Übung dazu, um die in kleine Tontafeln eingedrückten Zeichen korrekt wiederzugeben. Manche eingegrabenen Linien sind mit Staub ausgefüllt, und die Täfelchen müssen erst mit feinen Bürstchen gereinigt werden. Trotz alledem wird der Wiedergabe der assyrischen Inschriften Vertrauen zu schenken sein, da die Arbeit des einen Forschers in den meisten Fällen durch andere Forscher kontrolliert und korrigiert wird. Wo die Wiedergabe der Originalzeichen unsicher ist, wird dies von den Herausgebern kenntlich gemacht. Wer trotzdem in einem einzelnen Falle der Reproduktion nicht traut, dem bleibt nichts übrig, als sich selbst in das betreffende Museum zu begeben und die Originalurkunde zu vergleichen. Gewisse wichtige Texte sind wiederholt aufs peinlichste immer von neuem nachgeprüft worden.

b) Die Lesung der Zeichen, d. h. die Wiedergabe des Lautwertes der Zeichen durch unser modernes alphabetisches System, ist eine neue Quelle von Unsicherheiten und Irrtümern,

da jedes einzelne Zeichen verschiedene Formen und auch verschiedene Bedeutungen haben kann. Die Form der Zeichen hat sich im Laufe der Jahrhunderte geändert; man unterscheidet altbabylonische, assyrische und neubabylonische Zeichen; aber auch innerhalb dieser drei Systeme kommen für einzelne Zeichen mehrfache Formen vor. Die babylonisch-assyrische Schrift war ferner ursprünglich ideographisch; allmählich wurden phonetische Zeichen geschaffen; die ideographischen Zeichen blieben aber im Gebrauch, und der Unvollkommenheit ideographischer Schreibweise suchte man durch Determinative und phonetische Komplemente abzuhelfen. So kommt es vor, dafs ein und dasselbe Zeichen entweder ein Ideogramm oder ein phonetisches Zeichen oder ein phonetisches Komplement oder ein Determinativ sein kann. Die Schwierigkeit der Lesung wird dadurch erhöht, dafs sowohl einzelne Ideogramme als auch eine Anzahl phonetischer Zeichen mehrere Werte haben können. Die Lesung mufs sich in solchen Fällen aus dem Zusammenhange ergeben. Meistens wird sie durch den Zusammenhang zweifellos, manchmal bleibt sie unsicher. Gewissenhafte Assyriologen machen stets die Unsicherheit der Lesung durch ein beigefügtes Fragezeichen kenntlich. Wer der bisher üblichen Lesung nicht vertraut, dem steht es frei, eine neue, bessere anzugeben. Solange er dieses nicht vermag, solange er wenigstens nicht im stande ist, die Unrichtigkeit oder Unsicherheit der üblichen Lesung nachzuweisen, wird er die letztere beibehalten müssen. Die Assyriologie macht übrigens rasche Fortschritte, und wichtigere Inschriften werden immer aufs neue untersucht, wofern die Lesung bisher nicht ganz sicher war. Wer daher assyrische Texte in der Transskription gebraucht, wird sich in einzelnen Fällen nach der neuesten Edition umsehen müssen.

c) Von der Lesung des Textes hängt die Übersetzung ab; letztere übt natürlich auch wieder umgekehrt auf die erstere einen Einflufs aus. Der Sprachschatz des Assyrisch-Babylonischen wird, da durch Editionen von neuaufgefundenen Texten immer neues Material dargeboten wird, von Tag zu

Tag genauer durchforscht. Es gibt aber, wie die assyrischen Lexika beweisen, noch eine grofse Anzahl von Wörtern, deren Sinn ganz unbekannt oder wenigstens mehr erraten als sicher festgestellt ist. Jeder gewissenhafte Übersetzer eines Textes gibt aber stets an, wo die Wiedergabe des Sinnes zweifelhaft bleibt. Freilich sind die Assyriologen in der Übersetzung mancher Texte nicht einig. Der Verfasser dieser Zeilen hat es als Schüler von Friedrich Delitzsch wiederholt erlebt, dafs die von namhaften Assyriologen dargebotene Übersetzung einer Stelle als falsch bezeichnet und durch eine andere ersetzt wurde.

Wer nun einer von Assyriologen festgestellten Übersetzung mifstraut, dem steht es frei, unter Benutzung der vorhandenen Hilfsmittel eine neue vorzuschlagen und zu begründen. Es ist natürlich in diesem Falle notwendig, dafs man gründliche assyriologische Kenntnisse besitzt. Und es kann dem Exegeten, welcher sich mit historischen Texten des AT dauernd beschäftigt, die Erlernung des Assyrischen nicht dringend genug empfohlen werden. Es sei aber hier bemerkt, dafs die Erlernung des Assyrischen und der Keilschrift ohne die Anleitung eines zuverlässigen Lehrers kaum möglich ist. Selbst die 4. Ausgabe von Delitzsch' „Assyr. Lesestücken" (Leipzig, Hinrichs) macht einen Lehrer nicht entbehrlich.

2. Die Probleme. Dafs die Fortschritte der Assyriologie dem Exegeten täglich neue Probleme darbieten, wird derjenige sofort erkennen, der die neueste, dritte Bearbeitung von Schraders Werk „Die Keilinschriften und das Alte Testament" mit der im Jahre 1883 erschienenen zweiten Auflage vergleicht. Der Unterschied liegt nicht blofs in der Anlage des Werkes; auch die Probleme sind zum Teil andere; viele neue sind hinzugekommen. Ich unterscheide, soweit die Exegese in Betracht kommt, folgende Punkte:

a) die Urgeschichten der Genesis;
b) die Patriarchengeschichte;
c) der Auszug Israels aus Ägypten und die Einwanderung in Kanaan unter Josue;

d) die politische Geschichte Israels in der Königszeit sowie die daran sich knüpfenden chronologischen Fragen;
e) das babylonische Exil und die Wiederherstellung Israels im ersten Jahrhundert nach dem Exil;
f) die religiösen Ideen im Volke Israel, insbesondere der Ursprung des Monotheismus und des Jahwekultus;
g) der Ursprung der israelitischen Kultgesetze.

a) Die ersten elf Kapitel der Genesis enthalten die sogenannten Urgeschichten. Über den Zusammenhang der letzteren mit den Mythen und Sagen anderer Völker sind verschiedene Theorien aufgestellt worden. Die einen meinten, die Bibel sei die Quelle, aus welcher die heidnischen Mythen geflossen seien. Nach der Meinung anderer sollen sowohl die Urgeschichten der Genesis als auch die entsprechenden Mythen der alten Völker auf einer gemeinsamen Uroffenbarung beruhen, welche sich nur im Volke Israel vermöge göttlichen Einflusses ungetrübt erhalten habe. Eine dritte Gruppe von Forschern ist der Ansicht, dafs alle Ursagen, sowohl die biblischen als auch die der heidnischen Völker, selbständig und unabhängig voneinander entstanden sind; ihre Übereinstimmung soll auf der gemeinsamen psychologischen Begabung des Menschengeschlechts und auf der Einheitlichkeit der beobachteten Naturerscheinungen, ihre Verschiedenheit auf den Unterschieden in den Anlagen der Völker, im Klima der einzelnen Länder sowie in sonstigen Lebensbedingungen der Bewohner beruhen. Die vierte Theorie endlich ist jene, nach welcher die biblischen Erzählungen aus dem Mythenschatze jener Völker herrühren, mit denen Israel in Berührung kam.

Diese letztere, die sogenannte Entlehnungstheorie, hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Zuerst dachte man an Ägypten als Heimat der biblischen Urgeschichten, dann an die arischen Völker Zentralasiens. In neuester Zeit sind die Babylonier an die Reihe gekommen. Aus Babylonien soll der wesentliche Inhalt von Gn 1—11 entweder in abrahamischer Zeit oder in der Amarna-Periode oder in der mittleren und späteren Königszeit oder während und nach der Zeit des Exils

nach Palästina eingewandert sein. Es ist hier die Aufgabe der Exegese, nicht bloſs die alte Theorie, nach welcher der ganze alte Sagenstoff über die Urzeit, auch der heidnische, aus der Uroffenbarung stammt, zu wiederholen und mit den alten apriorischen Gründen zu stützen; vielmehr hat man den Assyriologen, welche die Entlehnungstheorie in ihrer neuesten Fassung vortragen, Schritt für Schritt zu folgen und ihre Beweise zu würdigen.

α) Wer den hier als bekannt vorausgesetzten Marduk-Tiâmat-Mythus mit Gn 1 vergleicht, wird erstaunt darüber sein, daſs man die biblische Kosmogonie als die abgeblaſste Form der babylonischen ansieht. Gunkel, welcher diese Ansicht besonders eingehend verteidigt hat[1], gesteht selbst zu, daſs „die Verschiedenheit der babylonischen Schöpfungsgeschichte und der von Gn 1 kaum gröſser gedacht werden könnte". Dennoch behauptet er[2], daſs die biblische Kosmogonie auf der babylonischen beruhe. Der Beweisgang ist folgender: In Gn 1 sind Momente vorhanden, die als Spuren einer alten mythologischen, polytheistischen Vorlage zu betrachten sind[3]; diese Vorlage, auf welche die Mythologien mehrerer Völker einen Einfluſs ausgeübt haben, ist ursprünglich in Babylonien entstanden, da nur dort der Winterregen und zahllose Überschwemmungen ein „Chaos" verursachen; nun ist es erwiesen, daſs der Marduk-Tiâmat-Mythos im Volke Israel bekannt war[4]; er wurde sogar von den biblischen Schriftstellern in poetischer Redeweise verwendet, wobei aber Jahwe die Stelle Marduks vertrat; auch dem Verfasser von Gn 1

[1] Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, und seinen Genesiskommentar, Göttingen 1901.

[2] Schöpfung und Chaos 118.

[3] Diese Momente sind in Schöpfung und Chaos 7 ff, 119 und im Genesiskommentar 109 angegeben.

[4] Daſs die von Gunkel (Schöpfung und Chaos 29—110) zitierten Stellen des AT, wo von einem Kampfe Jahwes mit dem Drachen die Rede ist, Anspielungen auf den Tiâmat-Mythos seien, hat der Assyriologe Jensen neuerdings in der Rezension von Delitzsch' „Babel und Bibel" (Christliche Welt 1902, 489) lebhaft bestritten, da Tiâmat im Mythos nicht als Drache, sondern als Weib auftrete.

schwebte der Marduk-Tiâmat-Mythos vor; denn in beiden Kosmogonien entsteht die Welt durch die Zerteilung des Urmeeres (תְּהוֹם = Tiâmat) in zwei Teile, das obere und untere Wasser.

Es ist nun Aufgabe der Exegese, zunächst zu untersuchen, ob in Gn 1 wirklich Spuren einer ursprünglichen mythologischen Vorlage vorhanden sind. Ferner kommt es darauf an, festzustellen, welches die Grundbedeutung von tehôm ist, ob es ursprünglich das „Urmeer" bezeichnet, oder ob es zuerst Eigenname für das mythische Ungeheuer des Marduk-Mythos war. Die Scheidung der Gewässer in obere und untere läfst sich ganz gut als eine populäre Redeweise erklären, als Anlehnung an die kosmologischen Vorstellungen der vorderasiatischen Welt, die zweifellos von der babylonischen Kultur stark beeinflufst war. Der Marduk-Mythos braucht dabei dem Verfasser von Gn 1 nicht vorgeschwebt zu haben.

Aber selbst wenn es sich nachweisen liefse, dafs der Autor des biblischen Schöpfungsberichtes die babylonische Kosmogonie von seinem Standpunkte aus bearbeitet habe, so bleibt noch immer die Frage zu beantworten: Wie gelangte dieser Autor zu seinem so hohen Gottesbegriff, zu seiner so erhabenen Auffassung des Verhältnisses der Welt zur Gottheit? Nur der Einflufs der Prophetie erklärt uns die Ideen, die in Gn 1 enthalten sind. Wer aber so erhabene Gedanken zum Ausdruck bringen konnte, der hatte es nicht notwendig und war auch gewifs nicht geneigt, bei der Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Welt zum babylonischen Mythos zu greifen und neuen Wein in alte Schläuche zu giefsen. Aus seinem von Gott direkt oder indirekt erleuchteten Geiste heraus, nicht in Anlehnung, sondern in bewufstem Gegensatze zu den auch in Palästina existierenden mythologischen Neben- und Unterströmungen hat der biblische Schriftsteller seine Kosmogonie geschaffen. Deshalb hat er vielleicht in einigen Ausdrücken auf die mythologischen Vorstellungen eines Teiles seiner Zeitgenossen angespielt, wie es ja auch einzelne Propheten getan haben. (Schlufs folgt.)

Salomons Tempelweihe.

Von **Fr. v. Hummelauer S. J.**

Salomon hat den Tempel vollendet. Bei der feierlichen Tempelweihe bricht die Wolke, das Symbol der Gegenwart Jahwes, aus dem Allerheiligsten hervor, füllt das Heilige und den inneren Vorhof, verdrängt aus letzterem die Priester und entzündet schliefslich mit zuckendem Strahl die Opfer. Beim ersten Erscheinen der Wolke spricht nun Salomon einige Worte, deren jetzige Textgestalt ernste Bedenken weckt. Sie lauten 1 Kg 8, 12f:

אז אמר שלמה יהוה אמר לשכן בערפל בנה בניתי בית זבל לך מכון לשבתך עלמים.

„Damals sprach Salomon: Es sprach Jahwe, er wolle im Dunkel wohnen. Gebaut hab' ich ein Wohnhaus dir, eine Stätte zur Wohnung dir immerdar.“ Sieht man ab von der Punktation der Mass., so kann man ebensowohl übersetzen: „Es sprach Jahwe zu dem, der da wohnt in Finsternis.“

Den gleichen Text bietet 2 Chr 6, 1f; nur steht für בנה das glattere ואני und vor מכון die Kopula. Auch LXX setzen zu 2 Chr 6, 1f, mit unwesentlichen Abweichungen, den gleichen Text voraus, bieten dagegen 1 Kg 8, freilich an verkehrter Stelle, nach V. 53, einen durchaus verschiedenen Text:

τότε ἐλάλησε Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς (zu verbessern ὃν) συνετέλεσε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν· Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ. Κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς;

Einige Mängel dieser Übersetzung hat bereits J. Wellhausen nachgewiesen: Die Komposition des Hexateuchs, 2. Druck, Berlin 1889, 270. ἐγνώρισεν, הבין korrumpiert aus הכין. εὐπρεπῆ entspricht dem hebräischen זבל. ἐπὶ καινότητος, עלומים ist falsche Schreibung für עולמים. τῆς ᾠδῆς, השיר korrumpiert aus הישר. So ergibt sich der Sinn:

„Damals sprach Salomon [hinsichtlich des Hauses, das er fertig gebaut hatte]: Die Sonne hat er am Himmel aufgestellt. Jahwe sprach zu wohnen in Finsternis. Baue mein Haus, ein Wohnhaus dir, zur Wohnung immerdar. [Steht nicht also geschrieben im Buch des Rechten?]“

Da sind vor allem zu beachten die beiden Zusätze zu Salomons oder Jahwes Worten, die wir mit [] bezeichnet haben. Der erste („hinsichtlich des Hauses“ usw.) bezeichnet den Gegenstand von Salomons Ausspruch. Zu einer Zeit, wo der Sinn des Ausspruches bereits verdunkelt war, mag der Zusatz von einem frommen Leser oder Erklärer beigeschrieben worden sein, um den Sinn der dunklen Worte zu fixieren. Der zweite, ungleich wichtigere Zusatz, dessen Echtheit anzuzweifeln kein Grund vorliegt, bezeichnet die Quelle des Ausspruches. Derselbe, jedenfalls in seiner jetzigen Form, ist kein organisches Glied der Erzählung des Königsbuches, sondern in dieselbe eingetragen aus dem Buche des Rechten, also aus derselben Quelle, der Jos 10, 12f und 2 Sm 1 entstammen.

Da beide Zusätze die Erklärung des Ausspruches 1 Kg 8, 12f nicht beeinflussen, so bleiben sie im Folgenden unberücksichtigt. Zunächst stellen wir einander gegenüber denjenigen hebräischen Text, der dem massorethischen zu Grunde liegt, und denjenigen, welchen die LXX übersetzten.

Hebraeus Massor.	Hebraeus LXX.
אז אמר שלמה	אז אמר שלמה שמש הכין בשמים
יהוה אמר לשכן בערפל בנה בניתי בית	יהוה אמר לשכן בערפל בנה ביתי
זבל לך מכון לשבתך עולמים	זבל לך לשבת(ך) עולמים

Ob מכון und das Suffix nach לשבת zum ursprünglichen Bestand des Textes gehören, mag füglich unerörtert bleiben. Eines tritt uns sofort aus Hebr. LXX klar entgegen: V. 12f haben wir nicht blofs einen, sondern zwei Aussprüche, ein Wort Salomons und eine Antwort Jahwes. Es war in der Tat am Platze, dafs bei solchem Anlafs Jahwe das letzte Wort behielt.

Ehe wir in Ermittlung des Textes weitergehen, vergegenwärtigen wir uns die Situation. Ganz Israel, mit Salomon vor dem Tempelgebäude versammelt, sieht sich plötzlich einer Erscheinung Jahwes gegenüber, der Wolke. Hier heifst es schweigen oder Passendes in kürzester Form sprechen.

In solcher Situation hat Salomon jedenfalls nicht dasjenige gesagt, was ihn Hebraeus LXX sagen läſst; er hat nicht die elementare astronomische Wahrheit ausgesprochen:

„Die liebe Sonn' am Himmel steht."

Er hat auch nicht mit Hebraeus Massor. gesagt: „Jahwe hat beschlossen (?), im Dunkel zu wohnen, ich aber habe ihm ein Haus gebaut." An wen sind diese Worte gerichtet? an das Volk? Dann muſste wohl Salomon, während er sie sprach, der Wolke den Rücken kehren. Welches „Dunkel" meint er? das Dunkel des Allerheiligsten? Auch scheint es weniger am Platz, daſs Salomon sich selbst so sehr in den Vordergrund rückt, sei es mit dem absoluten Infinitiv בנה, sei es mit dem Pronomen ואני. Der Ausspruch, wie er bei Hebr. Massor. und Hebr. LXX vorliegt, paſst nicht in den Zusammenhang.

Was muſste Salomon sagen, wenn er bei solchem Anlaſs überhaupt etwas sagen wollte?

Zwischen David und Salomon einerseits und zwischen Jahwe anderseits bestand ein gegenseitiger Vertrag: jene hatten sich verpflichtet, Jahwe ein Haus zu bauen; Jahwe hinwieder hatte sich verpflichtet, David ein Haus zu bauen, d. i. seine Dynastie bleibend zu begründen. Das Haus Davids war seiner Verpflichtung voll und ganz nachgekommen: der Tempel stand da in seiner ganzen Pracht, und Jahwes Erscheinen in der Wolke bekundete die rückhaltlose Gutheiſsung und Akzeptation der Vertragsleistung.

Nun beachte man, daſs Salomon ein König war, dem die Zukunft seiner Dynastie am Herzen lag; daſs er ein weiser König war, der darauf sehen muſste, daſs seiner Leistung eine Gegenleistung entsprach; daſs er ein weiser König der Hebräer war, deren Art es niemals gewesen ist, auf Gegenleistungen zu verzichten.

Das einzige, was Salomon in der gegebenen Situation sagen konnte und, wenn er überhaupt etwas sagen wollte, auch sagen muſste, war dieses: er muſste gläubig ehrfurchtsvoll, aber zugleich mit prägnanter Bestimmtheit die Gegen-

leistung in Erinnerung bringen, er mufste sagen: Baue mein Haus, בנה ביתי, genau die Worte, welche die LXX in der zweiten Texthälfte haben. Der Text lautete ursprünglich:

„Damals sprach Salomon: Baue mein Haus auf."

Die Worte „Die Sonne hat er am Himmel aufgestellt" gehören sicherlich nicht zum Ausspruch Salomons; wir ziehen sie zur Antwort Jahwes.

Der Text שמש הכין בשמים לשכן בערפל gibt keinen Sinn. Aber die Umstellung blofs zweier Buchstaben, שם השכן statt שמש הכין, ergibt folgenden, durchaus passenden Sinn:

„Jahwe sprach: Bestimmt hat es der, welcher im Himmel wohnt, dem, der in der Finsternis wohnt: Fürwahr, ich baue ein Wohnhaus dir, (eine Stätte) zur Wohnung dir immerdar."

Ohne Kopula, wie ein Blitzstrahl aus der Wolke, folgen auf Salomons Ausspruch die Worte: „Jahwe sprach." Herrlich ist der Gegensatz zwischen Gott, der im Himmel, im Lichte wohnt, und dem weisesten der Menschen, der, mit Gott verglichen, eben nur ein Finsterling ist. Kurz und kräftig wird die früher gegebene Verheifsung bestätigt: Haus um Haus, das ist der Vertrag. Weil aber Salomon Jahwe ein Haus gebaut hat, in dem Jahwe wohnt, so wird auch die Dynastie, in welcher Salomon fortlebt, bezeichnet als ein Haus, in dem Salomon wohnt. In seiner Nachkommenschaft lebt, wohnt und regiert Salomon immerdar.

Unsere Erklärung nimmt an dem Texte keine Streichung vor. Sie behält sowohl das בנה בניתי בית des hebräischen als das בנה ביתי des griechischen Textes bei, rückt es an Stelle des שמש הכין בשמים und ändert in letzterem die Stellung von blofs zwei Buchstaben. Damit bringt sie einen klaren, bündigen Sinn in einen bisher unaufgeklärten Text und bietet ein Wort und Gegenwort, das keineswegs im Widerspruch steht mit dem wenigen, das wir von der Art des „Buches des Rechten" wissen, sicherlich nicht mit Jos 10, 12f.

Ekklesiastes und Ekklesiastikus.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

I.

Dafs das Buch Ekklesiastes sich mit Ekklesiastikus nicht selten recht enge berührt, ist längst aufgefallen. Wright[1] (41 ff), Schechter (bei Schechter-Taylor 13 ff; vgl. 35), Nöldeke (Zeitschr. f. atl. Wiss. 1900, 90 ff), Ryssel (322) und Knabenbauer (Stimmen a. M.-Laach LXII [1902] 537) halten Ekkli für abhängig von Ekkle. Für Siegfried (23) ist es wenigstens nicht „ausgeschlossen, dafs der Kern des Buches (sc. Ekkle) bereits dem Jesus Sirach (nach 170) vorgelegen habe". Dagegen sind J. Halévy (77 ff) und E. König (58) der Meinung, dafs umgekehrt Ekkli den Verfasser des Ekkle beeinflufst habe. Eine gründliche Untersuchung des Problems fehlt noch. Bei meinen Studien über Ekkli habe ich die Sache in den

---

[1] Mit dem einfachen Namen des Verfassers werden in dieser Untersuchung folgende Werke zitiert: F. Delitzsch, Hoheslied und Koheleth, Leipzig 1875; S. Euringer, Der Masorahtext des Koheleth, Leipzig 1890; J. Halévy, Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découvert, Paris 1897; J. Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum, Parisiis 1902; E. König, Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes, Freiburg i. B. 1899; I. Lévi, L'Ecclésiastique I, Paris 1898, II, 1901; N. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg i. B. 1902; V. Ryssel, Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs, in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I 230—475, Tübingen 1900; S. Schechter and C. Taylor, The wisdom of Ben Sira, Cambridge 1899; A. v. Scholz, Kommentar über den Prediger, Leipzig 1901; C. Siegfried, Prediger und Hoheslied, Göttingen 1898; G. Wildeboer, Der Prediger, in K. Nowack, Kurzer Handkommentar zum Alten Testament XVII 109—168, Freiburg i. B. 1898.

letzten Jahren im Auge behalten und mich von der Richtigkeit des Minoritätsvotums überzeugt.

Um die Sache nicht zu verwirren, werde ich, alle andern Momente beiseite lassend, die Frage vom ausschliefslichen Standpunkte der Untersuchung der Parallelen der zwei Bücher behandeln, ohne mich durch irgend eine andere Rücksicht beeinflussen zu lassen, um so zunächst einen festen Punkt zu gewinnen, welcher der Stütze problematischer Hypothesen nicht bedarf. Bezüglich des Textes des Ekkli sei bemerkt, dafs ich von der durch kritische Sichtung von mir gewonnenen Textgestalt ausgehe. Ich verweise auf meine oben 47, A. 1 angeführte Schrift, deren textkritische Bemerkungen zu den einzelnen Stellen ich hier natürlich nicht noch einmal ausschreiben werde[1]. Für Ekkle gehe ich bei den einzelnen Stellen auf Textkritisches nur dann ein, wenn es für die vorliegende literarkritische Frage von Bedeutung ist, während ich sonst den massorethischen Text zu Grunde lege.

I. Eine ganze Reihe in der exegetischen Literatur genannter Parallelen sind für die Entscheidung unserer Frage gänzlich wertlos, weil entweder die Beziehungen zwischen den beiden Stellen überhaupt fraglich sind, indem nur ein ganz allgemeiner, ohne Abhängigkeitsverhältnis begreiflicher Parallelismus vorliegt[2], oder weil die Übereinstimmung erst eine Folge von Textkorruption ist, oder weil sie auf beiderseitiger Abhängigkeit von einem dritten Buche ruht.

Ekkle 1,3—Ekkli 40,1. Die Berührung ist nur eine ganz allgemeine im Gedanken. Vgl. auch Gn 3,19.

---

[1] Wie dort, zitiere ich auch hier die Verse des Ekkli nach Swetes Septuagintaausgabe, die Kapitel aber nach der richtigen Reihenfolge des hebräischen Textes (= Lat. Syr. Ar.), nicht nach Gr. Siehe Peters 109.

[2] Ganz sicher geht in dieser Beziehung die Mehrzahl der biblischen Literarkritiker in die Irre, indem sie in jedem leisen Anklange und jedem flüchtigen Schatten einer Ähnlichkeit sofort literarische Einflüsse wittert, vorschnelle Folgerungen zieht und mit den so gewonnenen „Resultaten“ weiter operiert.

Ekkle 1, 7—Ekkli 40, 11. Die Auffassung der Vulg. in Ekkle 1, 7 (*ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant*) ist durch den Parallelismus mit V. 4 und 5 sowie durch 3, 20 gefordert und deshalb, da der Wortlaut sie zuläſst, mit Scholz zu wählen trotz Siegfried und Wildeboer. נחלים darf übrigens in unserer poetischen Darstellung nicht gepreſst werden (gegen Scholz). Es erklärt sich m. E. der ganze Text ausreichend durch die atmosphärische Rückkehr des Wassers der Bäche zum Ausgangsorte. שָׁם ist entweder, was ja zulässig ist, im Sinne von שמה zu fassen, oder es ist direkt שמה zu lesen. שם des M. T. würde sich vor הם nach alter orthographischer Lizenz erklären. Vgl. Peters 53* A. 1 und § 15 der Beiträge zu Samuel, Freiburg 1899. Gr. des Ekkli (καὶ ἀπὸ ὑδάτων εἰς θάλασσαν ἀνακάμπτει) setzt, da Hb. (ממרום אל מרום) durch St. I geschützt ist, die offenbar fehlerhafte Lesart ממים אל מים voraus; vgl. י und ר in der althebräischen Schrift und s. Peters 52*. Vielleicht spielen aber auch naturphilosophische Anschauungen in Gr. hinein. Hb. zeigt jetzt übrigens, daſs Lat. (*et omnes aquae in mare revertentur*) keineswegs den ursprünglichen Text des Gr. bietet, vielmehr nichts ist als eine miſsglückte Erklärung, die allerdings wahrscheinlich auf Ekkle 1, 7 ruht.

Im übrigen ist St. II des Ekkli (ואשר ממרום אל מרום) durch den Gegensatz zu St. I (כל מארץ אל ארץ ישוב [vgl. 41, 10]) veranlaſst. Dieser aber ruht auf Gn 3, 19. Daſs Ekkli auf Ekkle 1, 7 zurückgehe, ist deshalb recht unwahrscheinlich. Das umgekehrte Verhältnis bliebe allerdings möglich.

Ekkle 1, 18—Ekkli 33 (36), 11. Gr. wird freilich ברב חכמה voraussetzen. Da Syr. aber ܒܣܘܟܠܗ ܕܐܠܗܐ bietet, ist die Übereinstimmung in dieser Phrase, die übrigens in Ekkle vom Menschen, in Ekkli von Gott gebraucht ist, noch recht fraglich.

Ekkle 1, 18—Ekkli 21, 12. Im Hb. ist leider Kap. 21 nicht erhalten. Im Syr. fehlt Vers 12. Schon Bretschneider (bei Fritzsche) vermutete, daſs der Vers unecht sei und in 19, 22 ff wurzele. Jedenfalls ist er zweifelhaft und darf schon

deshalb für unsere Frage nicht herangezogen werden, abgesehen davon, daſs die rein inhaltliche Berührung des Ekkli in St. II mit Ekkle zur Statuierung eines Abhängigkeitsverhältnisses nicht genügt und auſserdem die durch den Parallelismus empfohlene Lesart παιδίαν für Gr. neben πικρίαν (s. Brian Walton) überliefert ist.

Ekkle 2, 3—Ekkli 37, 25. Der gemeinsame Ausdruck (vgl. Ekkle 5, 17) und Gedanke ist so trivial, daſs eine literarische Abhängigkeit sehr unwahrscheinlich ist.

Ekkle 2, 3—Ekkli 3, 25. Lediglich Zusammentreffen des Hb. des Ekkli mit Ekkle in einer Phrase und einem Worte! Gr. hat — und sein Text ist als ursprünglich anzusehen; s. Peters 7 — gelesen ואוהב חובות ינהג בהם. Von irgend welchem Abhängigkeitsverhältnis kann also gar nicht die Rede sein.

Ekkle 2, 19—Ekkli 47, 23 f. Wenn Ekkle 2, 19 wirklich auf Roboam deutet, was nicht sicher ist (s. A. Scholz z. St.), so liegt 1 Rg 12 jedenfalls als seine Quelle näher als Ekkli.

Ekkle 3, 1—Ekkli 4, 20. Für Ekkli ist allerdings die Konjektur Schechters (עת וזמן) sehr bestechend und jedenfalls mehr einleuchtend als הזמן Ryssels. המון des Hb., wie Is 63, 15 im Sinne von innere Erregung gefaſst, erklärt die Stelle aber ausreichend ohne Konjektur. Das Wort ist jedoch offenbar erläuternde Glosse, die ebenso wie בני den Stichos überlastet. Beide Worte fehlen in Gr. wie Syr. Vgl. auch Ekkli 20, 7 (שמר עת). Damit fällt aber der behauptete Parallelismus mit Ekkle 3, 1 völlig weg, der übrigens, auch wenn er vorhanden wäre, für unsere Frage wertlos sein würde, da es sich in זמן ועת resp. עת וזמן jedenfalls um eine allgemeine Redensart handelt. Vgl. etwa unser Zeit und Stunde.

Ekkle 3, 7—Ekkli 20, 5—7. Ekkli ist freilich eine weitere Ausführung der landläufigen Wahrheit, daſs es zuweilen gut sei zu schweigen, zuweilen zu reden, einer Wahrheit, die allerdings auch der kurze Spruch des Ekkle enthält. Aber nicht nur in diesen drei Versen des Ekkli, sondern in dem ganzen Abschnitt 20, 1—31 wird dieser Gedanke behandelt.

Dafs dieses Thema aber Ekkle entnommen sei, ist ebensowenig zu erweisen, als dafs Ekkle seinen Satz aus jener langen Ausführung des Ekkli abstrahiert habe. Solche Wahrheiten sind doch so trivial, dafs sie auch im zweiten vorchristlichen Jahrhundert schon in allen Schulen doziert wurden. Die Berührung im Wortlaut ist aber so geringfügig, dafs für unsere Frage gar nichts damit zu machen ist.

Ekkle 3, 7—Ekkli 32 (35), 4. Die beiderseits ausgesprochenen Wahrheiten sind wiederum so allgemeiner Natur, und die Berührung im Wortlaut ist so geringfügig, dafs der Gedanke an ein Abhängigkeitsverhältnis sehr ferne liegt.

Ekkle 3, 11—Ekkli 14, 16. Es handelt sich in Ekkli (וכל דבר שיפה לעשות לפני אלהים עשה) um einen Zusatz aus Syr. (> Gr.). Derselbe hat, wie schon Edersheim erkannte, apologetische Tendenz. Im übrigen ist zudem das Zusammentreffen in zwei Worten ein rein zufälliges, da der Gedanke ein ganz verschiedener ist.

Ekkle 3, 12—Ekkli 14, 11. Es ist an sich höchstens (עשה טוב ist = Gutes tun; nicht wie היטיב = sich gütlich tun; s. Scholz z. St.) eine Ähnlichkeit im Gedanken, kein Abhängigkeitsverhältnis der zwei Stellen erweisbar. Vgl. übrigens die Ausführung zu Ekkle 5, 9—6, 12 im Verhältnis zu Ekkli 30, 14—31 (34), 11 im II. Teile dieser Abhandlung.

Ekkle 3, 15—Ekkli 5, 3. Die Beziehung des Ekkle mit והאלהים מבקש את נרדף auf Hb. des Ekkli mit כי י׳ מבקש נרדפים kann hier allerdings kaum zufällig sein (Nöldeke, Ztschr. f. atl. W. 1900, 93), ist aber erst im Laufe der Textgeschichte des Ekkli hineingekommen, da Gr. statt מבקש נרדפים vielmehr mit ἐκδικῶν ἐκδικήσει (vgl. 39, 30; 46, 2) נקום ינקם voraussetzt. Im übrigen stützt Hb. aber offenbar als alter Zeuge für die Auffassung der Ekklesiastesstelle — vgl. auch Syr. — die von A. Scholz vertretene Erklärung des Gr. (καὶ ὁ θεὸς ζητήσει τὸν διωκόμενον) in Ekkle 3, 15, wie sie auch von 'A. Σ. Syr. und Targ. geboten wird. So gibt St. III deutlich die Parallele zu V. 14 IV, wie St. I—II zu V. 14 I—III. Die übrigens schon in der Vulg. (*et deus instaurat quod abiit*) enthaltene, heute ge-

wöhnliche Erklärung, Gott suche das Vergangene wieder auf, um es abermals in die Erscheinung treten zu lassen, scheidet völlig aus, abgesehen davon, dafs sie mit einer ganz unerwiesenen Bedeutung von נרדף operiert. „Das frappante Zusammentreffen dieser Anschauung mit dem stoischen Bilde des Rades für die konsequente Wiederkehr aller Erscheinungen" (Siegfried) ist in den Text hineininterpretiert. Zu מבקש sei noch auf Hb. in Ekkli 30, 20 verwiesen (וייי מבקש מידו; בידו Syr. *B.*).

Ekkle 3, 20—Ekkli 16, 20; 40, 11; 41, 10. Der Text des Gr. in Ekkli 16, 20 ist mindestens zweifelhaft, da Syr. — Hb. ist nicht erhalten — ܘܣܘܡܐ ܠܟܠܗ ܡܐ ܒܚܪܬܗܘܢ hat. Schon deshalb scheidet unsere Parallele aus. Was aber das Verhältnis zu Ekkli 40, 11 und 41, 10 angeht, so ist der Gedanke der Rückkehr des Leibes zur Erde an sich so naheliegend und selbstverständlich, dafs er ein Abhängigkeitsverhältnis zu begründen kaum geeignet ist. Eventuell würde sich auch die Verwendung und Formulierung desselben in Ekkle wie Ekkli durch Gn 3, 19 und Jb 34, 15 erklären lassen.

Ekkle 4, 3—Ekkli 40, 18—26. ומוב משניהם des Ekkle wie ומשניהם des Ekkli sind doch so allgemeine Wendungen, dafs der Gedanke einer Reminiszenz aus Ekkli bei Ekkle (Halévy II 78) ganz zurückzuweisen ist, mag derselbe auch durch die zehnmalige Wiederholung des ומשניהם im Ekkli nahe liegen.

Ekkle 4, 8b—Ekkli 14, 15. Ekkli motiviert den Rat, das Glück des Tages zu geniefsen (14, 14), mit dem Hinweis darauf, dafs der Mensch doch alles seinen Erben hinterlasse, während der in Ekkle Redende argumentiert: Ich habe keine Erben (4, 8a), wozu also arbeiten und sparen? An sich können die zwei Stellen unabhängig von einander entstanden sein, zumal sie sich in der Form des Ausdrucks in keinem Worte berühren.

Ekkle 5, 8—Ekkli 7, 15. Die einfache Erwähnung des Ackerbaues als eines Gutes in Ekkle und die Mahnung, sich des Ackerbaues als einer Einrichtung Gottes nicht zu schämen, in Ekkli reicht zur Annahme einer Abhängigkeit nicht aus.

Ekkle 5, 11—Ekkli 40, 18. Die Parallele wurzelt lediglich in der tendenziösen Auffassung des Gr. (Ζωὴ αὐτάρκους ἐργάτου

γλυκανθήσεται), die allerdings unter dem Einflusse von Ekkle 5, 11 stehen mag. Lies aber mit *B.* חיי יין ושכר ימתיקו und vgl. Peters z. St. Von שמח ועובד חייהם ימתיקו (*l'homme content et le travailleur ont une vie douce*) Halévys (1897, 77) kann keine Rede sein, noch weniger von einer Bekämpfung des in Ekkli sich anschliefsenden Stichos (ומשניהם מוצא אוצר) durch Ekkle 5, 11 b (והשבע לעשיר איננו מניח לו לישן). Denn der Schatz des Ekkli ist kein Geld, sondern die Weisheit, wie 40, 19 (מוצא חכמה) beweist.

Ekkle 7, 8—Ekkli 5, 11. Die Berührung im Sinne des Spruches und in der einen Wendung וּבְאֹרֶךְ רוּחַ läfst es an sich zweifelhaft, ob eine Abhängigkeit besteht. Dazu kommt, dafs nach Gr. Σ. und Vulg. in Ekkle die maskuline (nicht neutrische) Auffassung von ארך רוּחַ מגבה רוּחַ intendiert ist.

Ekkle 7, 13—Ekkli 18, 6; 42, 21. Es ist verfehlt, den in beiden Büchern ausgedrückten Gedanken, dafs sich Gottes Werke nicht verbessern lassen, zum Erweise einer literarischen Abhängigkeit zu verwenden, zumal formelle Berührungen nicht vorliegen.

Ekkle 7, 14—Ekkli 14, 14. Der Gedanke ist so allgemein und der Anklang im Wortlaut so geringfügig, dafs die Abhängigkeit der zwei Stellen fraglich bleibt. Wer anders urteilt, wird doch die Frage offen lassen müssen, ob Ekkle das Distichon des Ekkli (אל תמנע מטובת יום | ובחלקת אוה אל תעבור) frei zu einem Stichos (ביום טובה היה בטוב) verkürzt oder ob Ekkli jenen einen Stichos zu einem Distichon ausgebaut habe.

Ekkle 7, 29—Ekkli 27, 5. Es ist eine so lose Beziehung, dafs man die Stellen kaum als Parallelen betrachten kann.

Ekkle 8, 4—Ekkli 36, 10 (8 [1] Schechter). Die Parallele wurzelt nur in Hb. (כי מי יאמר לך מה תעשה) und Syr. des Ekkli. Es ist aber mit Gr. ויספרו את גבורותיו zu lesen. Siehe Peters z. St. Aufserdem könnten eventuell beide Stellen auf Jb 9, 12 (מי יאמר אליו מה תעשה) zurückgehen. Für das Verhältnis des Ekkle und Ekkli ist die Parallele deshalb wertlos.

Ekkle 10, 17—Ekkli 31 (34), 25. Die Erwähnung zechender Fürsten in Ekkle und die Warnung vor dem Zechen in Ekkli begründet kein Abhängigkeitsverhältnis.

Ekkle 12, 12 III—Ekkli 13, 26 II. Es liegt eine bloſse Parallele in einem allgemeinen Gedanken vor. Ob die beiden Stellen abhängig von einander sind, und auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt, bleibt gleich zweifelhaft. Dies Resultat würde sich allerdings ändern, wenn in Ekkli 13, 23 Gr. mit εὕρεσις παραβολῶν ursprünglich wäre (s. aber Peters), da dieses dann die weitere Parallele zu Ekkle (עשות ספרים הרבה אין קץ) bringen würde. Dann würde auf eine erweiternde Erklärung des Ekkli durch Ekkle geschlossen werden können, und unsere Parallele würde das von mir unabhängig hiervon gewonnene Resultat der Benutzung des Ekkli durch Ekkle stützen.

II. In ein paar Stellen ist es zwar immerhin in etwa wahrscheinlich, daſs die eine auf der andern ruht. Es bleibt aber, wenn man die Stellen nur an sich betrachtet, zweifelhaft, welche Stelle als primär anzusprechen ist.

Ekkle 2, 22f—Ekkli 40, 1—7. Der Gedankengang ist derselbe: Der Mensch hat sein ganzes Leben lang Mühsal und Schmerz und selbst nachts auf seinem Lager keine Ruhe. Das wird kaum noch Zufall sein können. Ob aber Ekkli weitere Ausführung des Ekkle oder Ekkle kürzende, gedächtnismäſsige Umarbeitung des Ekkli ist, bleibt zunächst zweifelhaft.

Ekkle 8, 11—13—Ekkli 5, 4—7. Die beiden Stellen stimmen, allerdings ohne formellen Gleichklang, in dem ganzen Gedankengange überein, daſs die Menschen viel sündigen, weil Gott nicht gleich straft, daſs aber Gottes Strafe nicht ausbleibt. Abhängigkeitsverhältnis ist wahrscheinlich. Wo es aber liegt, läſst sich auf Grund der Vergleichung der Stellen nicht sagen.

Ekkle 10, 10—15—Ekkli 21, 25—28. Auch hier hat es immerhin einige Wahrscheinlichkeit, daſs die zwei Stellen über die Reden des Weisen und des Toren nicht unabhängig von einander sind. Wo aber die primäre Ausführung steckt, dafür bietet auch hier die Betrachtung der Stellen an sich keinen Anhalt. Vgl. übrigens zu Ekkli 21, 26 auch Ekkle 10, 2.

(Schluſs folgt.)

Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu.

Von Professor Johannes Belser in Tübingen.

Unter den Einreden gegen die Echtheit des vierten Evangeliums figuriert auch jene, welche von der Differenz der Angaben des Johannes über die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu im Vergleich mit der synoptischen Darstellung hergenommen ist. Insgemein steht diese Einrede neben der andern, es herrsche ein unausgleichbarer Widerspruch zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern in der Bestimmung des Todestages Jesu. Nachdem in letzterer Frage jetzt volle Sicherheit erreicht, d. h. auf Grund der übereinstimmenden Angaben der Synoptiker und des Johannes der 14. Nisan als Tag des Abendmahls und Freitag der 15. Nisan als Todestag Jesu zur Evidenz erwiesen ist, müfste man es als einen Gewinn erster Gröfse erachten, wenn gegenüber den Behauptungen der Kritik bezüglich einer Disharmonie der Evangelien in der Frage nach der Dauer des Wirkens Jesu eine Übereinstimmung aufgezeigt werden könnte. Nun hat van Bebber in seinem Buche „Zur Chronologie des Lebens Jesu" (Münster 1898) die These von einer blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu aufgestellt und begründet. Die Theorie ist nicht völlig neu, da sie schon in den drei letzten Jahrhunderten wiederholt aufgetaucht ist; aber van Bebber hat dieselbe in neuer, origineller Weise begründet. Zunächst fand der verdiente Gelehrte mehr Widerspruch als Zustimmung. Als Gegner traten auf Knabenbauer in den Laacher Stimmen (LV [1898] 433ff), sodann Erasmus Nagl (Katholik 1900, II 200ff

318ff 417ff und 481ff), und ich selbst habe unter voller Anerkennung der ausgezeichneten Selbständigkeit und scharfsinnigen Beweisführung das Ergebnis der van Bebberschen Abhandlung nicht als beifallswürdig bezeichnet (Tüb. Theol. Quartalschr. 1899, 126—130), indes mich bald hernach seinem Standpunkt bis zu einem gewissen Grade genähert, indem ich die Annahme einer mehr denn zweijährigen Wirksamkeit Jesu als unmöglich und unvereinbar mit den evangelischen Berichten darzulegen mich bemühte (ebd. 1900, 23—42). Wenn ich hier die Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu nochmals aufwerfe und behandle, so möchte ich die Exegeten zu einer allseitigen Prüfung und offenen Aussprache veranlassen; wir haben ja jetzt ein neues Organ, das unsern speziellen Zwecken dient; ich zweifle nicht daran, dafs durch die Arbeit vieler das Problem einer glücklichen Lösung entgegengeführt wird.

Nagl ist in seinen Ausführungen zu dem Ergebnis gekommen, dafs bei der Lösung der Frage nur die Evangelien als Quelle benutzt werden dürfen (a. a. O. 483). Gibt es in dieser Beziehung keine Tradition? Gewifs; die Väter und Schriftsteller der drei bis vier ersten christlichen Jahrhunderte vertreten mit Vorliebe und mit einer gewissen Einmütigkeit die Ansicht von der blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu; so Klemens von Alexandrien, Origenes (wenn auch mit einigem Schwanken), Ephräm von Edessa, Augustin, Hilarius von Poitiers, Tertullian, Julius Africanus, Hippolyt, Cyrill von Alexandrien, sonach Vertreter der Kirchen des Morgen- und Abendlandes. Wer die Zeugnisse im einzelnen prüfen will, nehme Einsicht von der gründlichen Arbeit Nagls, welcher in diesem Punkte zu demselben Resultat gekommen ist, wie van Bebber, nur dafs er in Abweichung von letzterem diesen Zeugnissen kein Gewicht beilegt. Nach zuverlässiger Tradition, sagt der Gelehrte, ging die Annahme eines Lehrjahres von Häretikern aus, den Valentinianern, Basilidianern und den gnostischen Alogern; diese aber sind nicht durch die Erforschung der Schrift und Tradition, sondern durch das beliebte historische

Hilfsmittel philosophischer Voraussetzung zu ihrer Ansicht gekommen, wenn sie gleich bei der Verbreitung derselben teilweise die Schrift (Is 61, 2 = Lk 4, 19) für sich in Anspruch nahmen; Klemens von Alexandrien, der erste christliche Vertreter der Anschauung, liefs sich durch die Häretiker (Valentinianer) beeinflussen, und von Alexandrien aus machte die Theorie die Runde durch die ganze Welt. Diese Erklärung von Nagl kann ich nicht billigen, und ich glaube, dafs sie auch den Beifall anderer nicht finden wird. Es heifst doch wohl diesen Vätern und Schriftstellern der Kirche unrecht tun, wenn man ihnen zutraut, dafs sie sozusagen blindlings den Spuren der häretischen Gnostiker folgten und ohne jede eigene Prüfung der Schrift deren Ansicht von dem einen Lehrjahr Jesu verbreiteten? Sollte etwa Irenäus der erste gewesen sein, welcher auf die Erforschung der Evangelien drang behufs Lösung der Frage nach der Dauer der Wirksamkeit Jesu (Adv. haer. 2, 22, 3)? Es heifst, um von anderem zu schweigen, dem Origenes, dem Typus und Ideal eines gesunden Kritikers, Kritiklosigkeit in der höchsten Potenz zuschreiben, wenn man seine Aussprüche über das eine Lehrjahr Jesu lediglich aus dem Anschlufs an seinen Lehrer Klemens bezw. an die Valentinianer erklärt. Wenn er zuerst ganz bestimmt dem Herrn nur ein Lehrjahr beilegt (De princ. 4, 5), in seinen späteren Lebensjahren aber eher der Ansicht von zwei und mehr Lehrjahren zuneigt, so beweist ja gerade dieses Verhalten eine gewisse Selbständigkeit. Cyrill von Alexandrien gibt sein Urteil über das eine Lehrjahr unter Berücksichtigung der Stellen Jo 6, 1 und 4 ab (Comm. in Is 32, 10)[1]: dies anni, quo facta est a Christo praedicatio. Tertullian sodann, welcher gleichfalls nur ein Lehrjahr Jesu annimmt (Adv. Marc. 4, 19) und den Tod Jesu selber in das 15. Jahr des Tiberius verlegt (Adv. Iud. 8), indes mit dem Ansatze Marcions — Jesu Taufe im 15., sein Tod im 16. Jahr des Tiberius — einverstanden ist, hat gewifs nicht aus irgend

[1] Vgl. hierüber van Bebber, Zur Chronologie 156 u. Nagl a. a. O. 184.

einer Vorliebe für diesen Häretiker solche Meinung vertreten, sondern aus sachlichen Gründen und sicher nach sorgfältigster Prüfung der heiligen Evangelien. Sowohl Tertullian wie die andern hier in Betracht kommenden Väter haben bei ihren bezüglichen Rechnungen und Angaben besonders Lk 3, 1 zum Ausgangspunkt genommen, und daran taten sie gut. Man wird freilich sofort sagen: Wenn diese Väter hierbei Lk 3, 1 berücksichtigten, warum denn nicht auch Jo 6, 4? Darauf wird es, wie wir später zeigen werden, nur eine richtige Antwort geben: Weil sie dort das heute im Text stehende τὸ πάσχα nicht vorgefunden haben. Hier möge vorab nur soviel festgestellt sein: über die Zeugnisse der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte betreffs der einjährigen Wirksamkeit Jesu kann man nicht einfach zur Tagesordnung übergehen, als wären sie alle aus derselben (unlautern, häretischen) Quelle und demselben Ort (Alexandrien) ausgegangen. Diese Zeugnisse entbehren zwar zum Teil der vollen Bestimmtheit (Origenes) und Konsequenz; im ganzen aber repräsentieren sie eine achtungswürdige Tradition und dürfen zum allermindesten für die These von der einjährigen Wirksamkeit Jesu als ein wichtiges Präjudiz bezeichnet werden. Die Angaben der Schrift bleiben für die Entscheidung der Frage die mafsgebende Quelle.

Man sagt nun: Die Schrift bezeugt eine mehrjährige Lehrtätigkeit Jesu; es genügt zur Widerlegung der Hypothese von einem Lehrjahre allein schon die Stelle Lk 6, 1; danach hielt sich der Heiland einmal während der Osterzeit mit seinen Jüngern in Galiläa auf; dieses Passah kommt zu dem Jo 2, 13ff genannten Osterfest, welches Jesus in Jerusalem beging, hinzu; aufserdem folgte unter allen Umständen noch ein Passah, das Leidenspassah — ergo causa dicta est. Ich selbst habe mit Zahn Lk 6, 1 als ein der genannten Hypothese entgegenstehendes Hindernis bezeichnet (vgl. Quartalschrift 1899, 130), und Nagl benutzt das σάββατον δευτερόπρωτον gleichfalls bei seiner Bekämpfung Bebbers (a. a. O. 492). Über die Bedeutung dieser Ausdrucksweise habe ich mich in der Quartal-

schrift 1896, 548f ausgesprochen: danach müfsten wir darunter den Sabbat der Osterwoche verstehen. Anders fafst Zahn dieses Wort; nach ihm wäre damit gemeint der zweite Sabbat, vom ersten Sabbat des jüdischen Kirchenjahres an gerechnet, welcher immer auf einen der Tage vom 8. bis 14. Nisan, sonach ganz unmittelbar vor das Passah gefallen sei (Einl. II 441).. Eine wesentliche Differenz ergibt diese abweichende Auffassung des schwierigen Ausdrucks für die Frage nach der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nicht; beide Auffassungen führen mit Notwendigkeit bei der Interpretation von Lk 6, 1 zu der Anschauung, dafs der Heiland einmal die achttägige Osterzeit mit seinen Jüngern in Galiläa zugebracht habe, fern dem Heiligtum, wo allein das Osterlamm gegessen werden konnte (Dt 16, 5—6). Da nach dem Auftauchen der Hypothese von dem einen Lehrjahr Jesu dem eigentümlichen Ausdruck σάββατον δευτερόπρωτον erhöhte Bedeutung zukam, wandte ich mich an den Gelehrten Strack in Berlin mit der Bitte um ein Urteil bezw. eine Entscheidung über meine und Zahns Erklärung. Strack tritt weder meiner Auslegung bei noch der Zahns, versteht vielmehr unter σάββατον δευτερόπρωτον den ersten Sabbat im zweiten Jahr eines Sabbatzyklus, welcher Sabbat wegen der in einem solchen Jahr erhobenen Steuer (vgl. Jos. A. 14, 10, 5—6) eine ausgezeichnete Bedeutung hatte. Nach einer probablen Annahme endigte im Herbst 781, im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, eine Sabbatperiode; sonach begann am 1. Tisri 782 das zweite Jahr der neuen Sabbatperiode. Wenn diese Erklärung von Strack Anspruch auf Richtigkeit machen kann, so führt die Angabe Lk 6, 1 nicht auf die Osterzeit, sondern auf den Herbst. Inzwischen bin ich zu der Überzeugung gekommen, dafs δευτερόπρωτον ein späteres Einschiebsel ist, welches nur zu lange den Scharfsinn der Exegeten herausgefordert hat. Oder ist es nicht von vornherein in hohem Grade befremdlich, dafs δευτερόπρωτον, angeblich ein terminus technicus der jüdischen Kultsprache, uns weder im AT (LXX) noch bei den jüdischen Schriftstellern Josephus und Philo noch in den jüdischen

Apokryphen noch im Talmud begegnet? Auch Chwolson, auf welchen ich mich früher berief, ein geborener Jude, ein ausgezeichneter Kenner des Talmud, weiſs nirgends eine Spur von dem δευτερόπρωτον in der jüdischen Literatur zu entdecken. Dieser Umstand erweckt an sich schon Verdacht gegen das δευτερόπρωτον; indes haben wir auch äuſsere Anhaltspunkte: es fehlt der Ausdruck in vielen Handschriften, besonders in ℵBL, in der Itala und andern Versionen; Westcott-Hort hat denselben gestrichen, ebenso Nestle in seiner neuen Ausgabe (vgl. Meyer-Weiſs zur Stelle Lk 6, 1, S. 366f. und Winer-Schmiedel, Grammat. des ntl Sprachidioms § 19, 8, S. 169). Nun sind freilich manche geneigt, gegen die Tilgung zu protestieren unter Hinweisung auf die Eigentümlichkeit des Ausdrucks: man könne wohl die Auslassung des ungewöhnlichen, schwer verständlichen Wortes erklären, nicht die spätere Einschiebung. Diesem Einwande ist nicht ohne weiteres aller Wert abzusprechen, aber er verliert das Gewicht, wenn die Entlehnung und Einfügung des Wortes in ungesuchter Weise aufgezeigt werden kann. Dies trifft m. E. zu. Lk 6, 1 hängt zusammen mit 6, 6; auch dort weisen die Handschriften ein gewisses Schwanken auf. Die gewöhnliche Lesart lautet: ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ; allein das καὶ fehlt wieder in ℵBL; vielleicht kam indes auch das allgemein bezeugte ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ erst in den Text hinein. Nach Mt 12, 9 und noch mehr nach Mk 3, 1 scheint nämlich die Heilung der verdorrten Hand an demselben Sabbat vorgefallen zu sein wie das Ährenpflücken der Jünger; am Vormittag war der Herr mit seinen Jüngern in der Synagoge gewesen; die Juden blieben an den Sabbaten bis 12 Uhr mittags nüchtern (Jos. vit. 54); daher der Hunger der Jünger und das Ährenpflücken derselben. Am Nachmittag ging Jesus mit seinen Jüngern wieder (πάλιν Mk 3, 1) in die Synagoge und verweilte dort bis zum Abend nach der Sitte der Juden (Philo ed. Mang. II 630; Jos. C. Api. 1, 33). Ein Abschreiber des Lukas hielt nun dies nicht für wahrscheinlich und glaubte, das Gehen in die Synagoge müsse „an einem andern Sabbat“

geschehen sein; er schrieb an den Rand zu 6, 6: (καὶ) ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ, welches dann später interpoliert wurde. Angesichts der guten handschriftlichen Bezeugung des ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ mag indes die Möglichkeit, dafs es ursprünglich ist, zugegeben werden; dann hätten wir darin geradezu eine Korrektur oder Ergänzung des Matthäus und Markus durch Lukas zu erkennen. Im Blick auf das entweder ursprüngliche oder jedenfalls bald eingefügte ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ 6, 6 schrieb einer 6, 1 ein πρώτῳ an den Rand und ein späterer setzte über letzteres mit Rücksicht auf 4, 31, wo gleichfalls ein Sabbat genannt ist, ein δευτέρῳ; ein dritter endlich besorgte die Interpolation, indem er aus πρώτῳ und δευτέρῳ das Monstrum δευτερόπρωτον schuf. So oder ähnlich verhält es sich mit der Entstehung des Wortes; man vgl. noch die Lesart des Cod. D zu Lk 6, 6: καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν. Für die Frage nach der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu genügt die Erkenntnis, dafs δευτεροπρώτῳ Lk 6, 1 eine spätere Interpolation ist; das Wort hat fernerhin aus der Diskussion völlig auszuscheiden.

Einen wichtigen Punkt habe ich indes noch gar nicht genannt. An dem Ährenpflücken der Jünger nahmen einige aus der Zahl der Pharisäer Anstofs und brachten ihre Bedenken zum Ausdruck (Lk 6, 2). Ob diese Pharisäer in Jerusalem ihr Domizil hatten und nur damals in Galiläa sich aufhielten, wie ich für sehr wahrscheinlich halte, oder ob Galiläa ihre Heimat war, macht keinen Unterschied; jedenfalls hätten dieselben sich nicht in Galiläa aufgehalten, wenn es zur Zeit des Vorfalls Ostern gewesen wäre, vielmehr hätten sie ihren Weg nach Jerusalem genommen, um dort das Passah zu essen, wie das Gesetz es vorschrieb (Dt 16, 5—6).

Und Jesus selbst! Wer wagt es, sich im Ernst mit der Vorstellung zu befreunden, dafs Jesus während einer Osteroktav in Galiläa sich aufgehalten hat, fern vom Mittelpunkt der jüdischen Theokratie, fern vom Hause seines Vaters (Lk 2, 49; Jo 2, 16)? Es schrieb ja doch das Gesetz nicht etwa blofs das Essen des Passah im Heiligtum vor, sondern

den Besuch des Tempels an Ostern, wie überhaupt an den drei Hauptfesten, wenigstens für alle Männer (Ex 23, 17; Dt 16, 16). Man hat zwar schon gemeint, es sei zweifelhaft, ob dieses Gesetz in der nachexilischen Zeit noch Geltung hatte, und hat zur Begründung dieses Zweifels auf die Frage der Osterpilger Jo 11, 56 hingewiesen (vgl. Nagl a. a. O. 494). Allein man erinnere sich an das, was Josephus über den Besuch Jerusalems an den jüdischen Festen, besonders am Passah, über die gesetzlichen Opfer, die Zahl der Teilnehmer berichtet, speziell an die Stelle Jüd. Kr. 6, 9, 3, um sich zu überzeugen, daſs jene Vorschriften des Gesetzes Mosis zur Zeit Jesu in voller Kraft waren und mehr als je Beachtung und Erfüllung fanden; man erinnere sich daran, daſs der Herr selbst am Jakobsbrunnen die Gesetzmäſsigkeit des jüdischen Kultes in Jerusalem und der vom Gesetz (Dt 16, 16f) angeordneten Opfer anerkannt und nur für eine allerdings nahe Zukunft die Abschaffung der Opfer und Ersetzung derselben durch eine θυσία πνευματική in Aussicht gestellt hat (Jo 4, 22—24). Wenn die Eltern Jesu Jahr für Jahr zur Feier des Osterfestes nach Jerusalem reisten und er selbst im 12. Lebensjahre mitging (Lk 2, 41—42), sollte er da nach dem Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit das bezügliche Gesetz auſser acht gelassen haben? Es ist diese Annahme eine Unmöglichkeit. Der Herr hat die atl Kultusordnung nicht nur anerkannt, sondern auch erfüllt, wie er denn durch die Beschneidung in die Reihe der gesetzeseifrigen Israeliten getreten war (Gal 4, 4; 5, 3); er hat auch das Zeremonialgesetz erfüllt, den Sabbat gehalten, freilich nicht im Sinne und Geist der rabbinischen Gesetzesinterpreten und der Pharisäer, sondern nach der Intention des göttlichen Gesetzgebers (vgl. Mt 5, 17; Jo 9, 16). Bald nach dem Empfang der Taufe ging Jesus nach Jerusalem hinauf zum Osterfeste (Jo 2, 13ff); dort erwarteten ihn in der Folgezeit selbst seine Widersacher (Jo 7, 11), und wenn in der dem Leidenspassah unmittelbar vorhergehenden Zeit manche Osterpilger in Jerusalem die Ansicht aussprachen, Jesus werde am Ende nicht auf das Fest

kommen, so macht uns Johannes ausdrücklich mit dem Grunde dieser Ansicht bezw. der Befürchtung bekannt: der Grund lag in den auf Ergreifung und Tötung Jesu abzielenden Plänen und Maſsregeln der Hierarchen (Jo 11, 56); aber gerade daraus erhellt, daſs an sich damals die allgemeine Meinung der Juden dahin ging: Jesus versäumt, soviel auf ihn ankommt, keines der Hauptfeste. Denkwürdig ist auch die Erörterung zwischen dem Herrn und seinen Brüdern beim Herannahen des Laubhüttenfestes (Jo 7, 2ff). Der Gedanke der Brüder Jesu ist: Es bietet sich jetzt eine günstige Gelegenheit, die abgefallenen Jünger aus Judäa (Jo 6, 66) wieder zu gewinnen; es bricht ja alles auf nach Jerusalem zur Feier der Laubhütten; dort kannst du dir durch Manifestation deiner Messianität allgemeine Anerkennung verschaffen. Die Verwandten Jesu erwarteten, wie aus ihrer ganzen Redeweise hervorgeht, bestimmt, daſs Jesus hinaufgehen werde zu dem Feste, und er ging auch hinauf, nur nicht wie sie es wünschten (Jo 7, 8—9). Ohnehin macht ja die ganze Berichterstattung des vierten Evangelisten den Eindruck, daſs er fast nur die Festbesuche Jesu in Jerusalem beschreiben will; wenn der Herr Jerusalem sogar am Tempelweihfeste besuchte (Jo 10, 22), so muſs man doch wohl definitiv den Gedanken abweisen, als hätte der Herr einen pflichtmäſsigen Besuch Jerusalems je einmal unterlassen; eine solche Unterlassung würde von den Hierarchen zur Anklage gegen Jesus schon während seiner öffentlichen Lehrtätigkeit und besonders in dem Prozeſs benutzt worden sein, wovon wir in den heiligen Evangelien nichts lesen. Vorläufiges Resultat: Lk 6, 1 kann nicht als Instanz gegen die Richtigkeit der Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu benutzt werden. (Schluſs folgt.)

Erklärung von 2 Kor 10, 1—6.

Von Prof. Valentin Weber in Würzburg.

Zur Aufhellung der Dunkelheiten des zweiten Korintherbriefes gewinnen wir vielleicht erwünschtes Licht, wenn wir einige Ausdrücke aus den Einleitungsversen der scharfen Polemik Kap. 10ff genauer, als gewöhnlich geschieht, ins Auge fassen.

Der Apostel beginnt diesen Abschnitt also:

10, 1: Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικίας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς.

Paulus setzt mit αὐτὸς δὲ ἐγώ (Ich aber für meine Person) ein, um die folgende nach Inhalt und Form in hohem Grade persönlich gehaltene Aussprache im vorhinein als solche zu kennzeichnen und von dem, was er Kap. 1—9 zugleich im Namen des Timotheus (1, 1) geschrieben hat, scharf zu scheiden. Diese wohlbefriedigende Fassung der Eingangsworte paſst auch vortrefflich zu der aus andern Gründen festzuhaltenden Einheitlichkeit des Briefes, während andere Deutungen, z. B.: „Eben ich . . „ der ich (angeblich) . . .“ (Chrys.) oder: „Persönlich, wenn ich wie bisher (6, 11—9, 15) noch absehe von den gegen mich agitierenden Gegnern“ (vgl. B. Weiſs), sowohl an sich als wegen des Anschlusses nicht befriedigen. Die Beifügung des Namens Παῦλος war notwendig, um von den beiden in der Zuschrift (1, 1) genannten Briefabsendern den einen auszuschalten und den verbleibenden kenntlich zu machen, hat also nicht das Gewicht wie Gal 5, 2 und an ähnlichen Stellen; immerhin mochte der Name Paulus den Lesern auch sofort

zum Bewufstsein bringen, dafs es ihr vielgenannter, jetzt von den fremden Lehrern vielgeschmähter Apostel ist, der nunmehr in eigener Sache das Wort ergreift. Das Zeitwort παρακαλῶ steht ohne sachliches Objekt, ist aber nicht, wie meist geschieht, aus V. 2 zu ergänzen (siehe unten zu V. 2), sondern entweder aus dem folgenden διὰ τῆς πρ. in Gedanken zu vervollständigen (s. u.) im Sinne von 12, 19 oder besser wie Röm 12, 8 absolut zu nehmen; in letzterem Falle steht das Wort gleichsam in technischem Sinne = „eine Sittenermahnung geben" oder noch allgemeiner = „bezüglich des richtigen praktischen Verhaltens ermahnen" und V. 1a ist die Überschrift zu 10, 1—13, 10. Wohl hat Paulus schon 6, 11ff gemeinsam mit Timotheus eine herzinnige sittliche Ermahnung an die Korinther gerichtet. Aber es ist ihm ein dringendes Bedürfnis, dem Gebaren der ihm feindlichen Agitatoren gegenüber für seine Person eine praktische Mahnung zu geben. Die Selbstverteidigung und Polemik 10, 1—12, 19 ist nach der Absicht des Paulus Mittel zum Zweck der Mahnung und Erbauung seiner geliebten Korinther (12, 19ff). Jedenfalls darf man den Abschnitt 10, 1—13, 10 nicht überschreiben: „Bekämpfung der judaisierenden Pseudoapostel" (Cornely) oder: „Wider die judaistischen Eindringlinge und Verleumder" (Schnedermann), da hierbei 12, 19—13, 10 nicht zur Geltung kommt; eher: „Erregte Selbstverteidigung und Ankündigung strenger Bestrafung der Unbufsfertigen" (Schmiedel), nur fehlt hier das einigende Band, das die beiden Glieder verbindet, und das Ziel, das Paulus laut 12, 19 anstrebt, kommt nicht zum Ausdruck; sagen wir also mit Paulus selbst: „Persönlich gehaltene Ermahnung des Paulus an die korinthische Gemeinde bezüglich des richtigen praktischen Verhaltens." Darüber sollte nämlich kein Streit sein, wen Paulus mit ὑμᾶς anredet. Gewifs nicht die judaisierenden Lehrer, die er vielmehr hier (V. 2) wie im ganzen Briefe von der Gemeinde scharf unterscheidet, indem er von ihnen immer in der dritten Person spricht. Aber auch nicht ein Teil der Gemeinde — eine angeblich von den zugewanderten Agitatoren irregeleitete Minorität — ist angeredet,

sondern wie im ganzen Schreiben die gesamte Gemeinde; das erhellt zweifellos aus 10, 13—13, 10. Das διὰ τῆς πρ. soll nach B. Weiſs andeuten, „daſs Paulus sich durch die Sanftmut und Lindigkeit Christi bei seinem Ermahnen leiten läſst, so daſs er sie allein als Mittel braucht, um eine Wirkung desselben zu erzielen." Aber a) Paulus schlägt sowohl im Brief sofort einen nichts weniger als sanften und linden Ton an als auch kündigt er für seine persönliche Anwesenheit ein entschieden strenges Verfahren an; b) an allen ähnlichen Stellen gebraucht Paulus das διά nicht zur Bezeichnung dessen, von dem er sich bei seinem Ermahnen leiten läſst, so daſs er das Genannte nachahmend als Mittel brauchte, sondern zur Bezeichnung des Motivs, von dem die Ermahnten sich sollen leiten lassen; διά = „unter Hinweis (Berufung) auf", vgl. 1 Kor 1, 10; Röm 12, 1 und 15, 30; 2 Thess 3, 12. Die gewöhnliche Erklärung findet in dem Hinweis auf die Eigenschaften Christi den Gedanken ausgesprochen, daſs Paulus berufen ist, als Diener Christi nach dessen Vorbild zu verfahren, und die Korinther ihm dies nicht unmöglich machen sollen, indem sie ihn zu strengem Einschreiten nötigen (Bisping, Maier, Cornely, Heinrici, Schnedermann, Schmiedel u. a.). Aber einmal liegt dieser Gedanke dem Text fern und ist aus V. 2 eingetragen; sodann bezeichnet Paulus mit διά an den genannten Stellen immer ein Motiv, das der Ermahnte beherzigen und selber unmittelbar durch Nachahmung oder sonstwie auf das eigene Verhalten anwenden soll, wie auch Schmiedel zugibt: „Richtschnur müſste die Sanftmut Christi nun eigentlich für die Angeredeten werden"; endlich steht der üblichen Erklärung als Hauptbedenken die Erwägung entgegen, daſs Christi Sanftmut und Milde nicht einfach sein (amtliches) Verhalten im Mahnen, Zurechtweisen und Vorgehen gegen Sünder kennzeichnet, also auch nicht in dieser Hinsicht dem Apostel Vorbild und Richtschnur sein kann und soll. Man denke nur an die strengen Strafworte und das von heiligem Unmut getragene, sehr entschiedene Auftreten Christi gegen die Tempelschänder, gegen die Pharisäer, auch gegen Petrus

(Mt 16, 23) u. s. f. Es wäre auch seltsam, dafs Paulus die Korinther erst bitten sollte, sie möchten ihm nicht unmöglich machen, das Beispiel Christi zum Vorbild zu nehmen! Paulus, „der Nachahmer Christi“ (1 Kor 11, 1), braucht nicht die Hilfe der Korinther, um in jedem Fall dem göttlichen Meister zu folgen! Gegen Zurechtzuweisende und Sünder war Jesus liebreich und mitleidsvoll, um sie zu gewinnen, und zu diesem Zwecke nach Umständen auch sanftmütig und mild, aber unter allen Umständen sanftmütig und gelassen (nicht auf dem strengen Recht bestehend) war er in seinem Verhalten gegen persönliche Belästiger. Vgl. auch Gal 6, 1 und 1 Kor 4, 21. Wir dürfen als gesichert annehmen, dafs auch Paulus in ähnlichem Sinne auf das Vorbild Christi hinweist, wobei er selbstverständlich an den irdischen Wandel des Herrn denkt, weshalb der Streit (bei Schmiedel, Heinrici u. a.), ob ausschliefslich an den historischen Christus (so mit Recht Klöpper) oder an den erhöhten zu denken sei, sehr überflüssig ist. Dürften wir nun διά hier im Sinne von „mittels“, „indem ich als Mittel gebrauche“ nehmen (vgl. oben B. Weifs), so wäre der Gedanke: „Ich finde es eigentlich unter meiner Würde, gegen die gehässigen Angriffe der Pseudoapostel mich zu verteidigen und meine apostolische Würde und Tätigkeit mit deren Anmafsung und Treiben zu vergleichen, doch will ich es tun — zu eurer Erbauung (12, 19) — mit der Sanftmut und Gelassenheit Christi, als der, der da angeblich in seinen Briefen so anmafsend ist.“ Das wäre ein vornehmer Ausdruck des hohen apostolischen Selbstbewufstseins des Apostels. Ähnlich fafst Zahn (Einl. 1[2] 241) die Worte auf: „Er hat noch eine sein persönliches Verhältnis zur Gemeinde betreffende Bitte auf dem Herzen, welche er gerade darum als eine in christlicher Sanftmut und Milde auszusprechende bezeichnet, weil er mit dem Zorn zu kämpfen hat, der ihn ergreift, wenn er an die ... Leute denkt, welche ... das Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihrem Stifter getrübt haben und noch immer trüben.“ Allein für diesen Sinn wäre wohl die Wendung ἐν πνεύματι πραΰτ. zu erwarten, vgl. Gal 6, 1; 1 Kor 4, 21.

Bleiben wir also dabei, dafs διά, wie sonst, auch hier den Angeredeten ein Motiv zur Beherzigung vorhält, dann ergibt sich der Sinn: „indem ich euch auf die Sanftmut und Gelassenheit des Christus hinweise, auf dafs ihr dieses Vorbild des Herrn beherziget und zur Richtschnur nehmet a) untereinander (vgl. 12, 20), b) insbesondere mir gegenüber durch gelassenes Anhören meiner folgenden Zusprache, der ich ja angeblich in meinen Briefen mir zuviel herausnehme euch gegenüber." Ist 12, 20 mitgedacht, dann steht παρακαλῶ nicht absolut, sondern findet im Gedanken von διά seine Ergänzung. Doch ist dies zweifelhaft; der Relativsatz legt nahe, dafs Paulus mit seiner Wendung und mit ironischer Anspielung auf eine üble Nachrede der Gegner gleich im Eingang um die Geduld und Nachsicht der Leser bitten will, wie er auch im Verlauf dieser „Mahnung" wiederholt um Entschuldigung bittet (11, 1. 16. 20; 12, 1. 11. 19). Paulus will sagen: „Haben meine Gegner euch vorgeredet, meine Briefe seien verletzend und grofssprecherisch, so bitte ich euch diesmal von vornherein, mich gelassen anzuhören, da ich leider genötigt bin, eine noch kühnere Sprache zu reden." Schmiedels Einwendung, Paulus verlange von den Korinthern nicht Sanftmut, sondern Gehorsam (V. 6), beruht auf irriger Auffassung des V. 6. Das ὅς ... ist erläuternd und begründend für das unmittelbar Vorausgehende, gibt den Anlafs des Hinweises auf Christi Vorbild an. In welchem Sinn und von welcher Seite der im Relativsatz angedeutete Vorwurf erhoben wurde, wird aus V. 10 klar: „Die Briefe, sagen sie, sind wohl hart und streng; wenn er aber leibhaftig da ist, ist er schwach und seine Rede will nichts heifsen." Die judaisierenden Pseudoapostel stellten also den Paulus als einen Maulhelden hin, der von der Ferne, in seinen Briefen, wichtig tue, prahle und drohe, anwesend aber aus persönlicher Feigheit und Unfähigkeit nichts ausrichte, da er mit ängstlicher Schüchternheit auftrete und mit charakterloser Kriecherei den Menschen zu gefallen suche u. s. f. Auch aus diesem Grunde kann Paulus in V. 1 nicht auf die Milde Christi als Richtschnur für sein Verfahren

hingewiesen haben; das wäre ja das Eingeständnis an die Gegner, dafs ihm in der Tat jedes strenge Auftreten recht zuwider ist. Die Agitatoren scheuten sich allem Anscheine nach nicht, das Aufkommen und Fortbestehen der sittlichen Mifsstände in der korinthischen Gemeinde dem angeblich feigen Verhalten des Paulus zur Last zu legen und ihm so die Befähigung zum Apostelamte abzusprechen. Ihr Zweck war, seine Autorität in der Gemeinde zu untergraben; darum suchten sie überdies den scharfen Ton seiner Briefe — unseres 1 Kor und des vorausgegangenen (1 Kor 5, 9) — als schwer verletzend und beleidigend hinzustellen. Die Art, wie Paulus den Vorwurf persönlicher Feigheit und amtlicher Unfähigkeit V. 11 zurückweist, setzt unbedingt voraus, dafs er seit seinem ersten (uns verloren gegangenen) strengen Mahnschreiben nach Korinth (1 Kor 5, 9) nicht mehr in der Gemeinde anwesend war. Wäre Paulus, wie manche Ausleger phantasieren, in der Zwischenzeit in Korinth gewesen und nach einem kläglichen Mifserfolg wie ein Flüchtling wieder abgezogen, um nun aus der Ferne Drohbriefe zu schreiben, so beginge Paulus die lächerlichste Prahlhanserei, wenn er V. 11 schreibt: „Wer so spricht, mag nur in Rechnung nehmen, dafs gerade so, wie wir uns aus der Ferne durch Briefe mit dem Wort geben, wir uns auch, wenn wir da sind, mit der Tat erweisen werden.“ So konnte Paulus nur schreiben, wenn er bisher seit seinen Drohbriefen keine Gelegenheit hatte, seinen Mut und seine Entschiedenheit durch die Tat in Korinth zu zeigen. Anderseits scheint uns der im Vorwurf enthaltene Gegensatz zwischen Briefen — Mehrzahl! — und persönlicher Anwesenheit die Annahme eines zweiten Besuches des Paulus in Korinth sehr nahe zu legen; dieser Besuch, der durch andere Stellen, wie 2, 1; 12, 14; 13, 2, notwendig gefordert scheint, ist demnach vor den ersten Mahnbrief (1 Kor 5, 9) zu setzen. In V. 1 gibt Paulus der gegnerischen Nachrede eine solche Fassung, dafs er das Wort akzeptieren kann. Aug' in Aug' war er bisher unter den Korinthern „demütig“, d. h. bescheiden und anspruchslos, auch etwas furchtsam und

zaghaft, wie er wenigstens für sein erstes Auftreten selbst bezeugt (1 Kor 2, 3), in den Briefen war er zu seinem Leidwesen genötigt, kühn und zuversichtlich zu reden; die Gegner freilich verstanden jenes Demütigsein als Feigheit und Menschengefälligkeit, diese zuversichtliche Kühnheit als hochfahrende, verletzende Dreistigkeit, Prahlerei und Anmafsung. Paulus aber gibt das eine wie das andere im guten Sinne zu. Das könnte er nicht ohne jeden Vorbehalt, wenn er zwischen den Briefen einmal persönlich nach Korinth gekommen und ein Widerspruch zwischen seinem schriftlichen und mündlichen Verfahren zu Tage getreten wäre. So aber braucht er dem angeblichen Gegensatze nur den Bittwunsch beizufügen, bei seiner bevorstehenden Anwesenheit gegen seine geliebten Korinther nicht kühn, d. h. streng, auftreten zu müssen:

10, 2: δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρρῆσαι τῇ πεποιθήσει ᾗ λογίζομαι τολμῆσαι ἐπί τινας τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας.

δέομαι nimmt nicht das παρακαλῶ V. 1 wieder auf, so dafs ὑμῶν zu ergänzen wäre; vielmehr ist der Gegenstand der Bitte erst durch den Schlufssatz von V. 1 hervorgerufen (B. Weifs). Ob die Bitte an die Leser oder an Gott gerichtet ist, läfst sich nicht entscheiden; nach B. Weifs geht δέομαι ohne Bezeichnung dessen, von dem man etwas erbittet, naturgemäfs auf Gott, wie 1 Thess 3, 10; Röm 1, 10; was Heinrici einwendet — was sich anschliefse, klinge besonders wegen ᾗ λογίζομαι ... nicht wie Gebetsinhalt —, beruht auf falschem Verständnisse des V. 2. Der Gedanke bleibt übrigens der nämliche: Es ist der herzliche Bittwunsch des Paulus, nicht anwesend gegen seine Korinther mit der apostolischen Zuversicht kühn auftreten zu müssen, mit welcher er (jetzt abwesend im Briefe gegen sie auftritt und) anwesend gegen seine verleumderischen Widersacher aufzutreten gedenkt. Es ist nämlich sehr wichtig, zu beachten, dafs nach θαρρῆσαι V. 2 aus V. 1 in Gedanken zu wiederholen ist: εἰς ὑμᾶς. (Eben darum empfiehlt es sich mehr, auch das δέομαι an die Angeredeten, nicht bewufst an Gott, gerichtet sein zu lassen.)

Paulus hält im V. 2 ein strenges Einschreiten gegen die angeredeten Korinther und ein entschiedenes Vorgehen gegen die „gewissen Leute“ auseinander; das erstere wünscht er, wo möglich, zu vermeiden, und er fleht darum die Korinther (bezw. Gott) inständig an, sie möchten bis zu seiner demnächstigen Ankunft jeden Anlafs zu rügendem und strafendem Einschreiten des Apostels gegen die Gemeinde im grofsen und ganzen (wegen allzugrofser, darum sträflicher Konnivenz gegen die paulusfeindlichen Agitatoren, vgl. 10, 7 ff) und gegen einzelne Gemeindeglieder (wegen sittlicher Mängel, vgl. 12, 20 ff) wegräumen. Dagegen stellt Paulus ein entschiedenes Vorgehen gegen seine Verleumder, die judaisierenden Lehrer, fest und bestimmt in Aussicht. Der Sinn von V. 2 ist also nicht, wie die meisten Ausleger anzunehmen scheinen, der, die Korinther sollten dafür sorgen, dafs dem Apostel bei seiner Anwesenheit jedes strenge Auftreten erspart bleibe; vgl. B. Weifs: „Es kann das nur geschehen, wenn die Gemeinde selbst die Agitatoren ausstöfst, so dafs Paulus nicht genötigt ist, bei seinem Kommen gegen sie und ihren Anhang mit aller Strenge aufzutreten.“ So leicht nahm der Apostel die Sache nicht, und eine derartige Vergewaltigung gegnerischer Meinungen war ganz und gar nicht nach seinem Geschmack! Vielmehr stellt er sofort (V. 3—6) das Programm seines Vorgehens gegen die Pseudoapostel auf. Er ist sich bewufst, dafs er mit diesen judaisierenden Lehrern einen Geisteskampf über das Wesen des Christentums in Korinth werde persönlich ausfechten müssen. Um was er die Korinther bittet, ist, dafs sie nicht auch ihrerseits ihm Anlafs zu strenger Rüge und Strafe geben. Sie wollen zwar insgesamt ihrem Apostel ergeben bleiben (vgl. 2 Kor 7, 11), aber sie erschweren ihm den Kampf gegen die judaisierenden Agitatoren, die einen, weil sie sich von diesen Eindringlingen zu viel imponieren und gegeneinander verhetzen lassen (vgl. 10, 7—12, 19), andere, weil sie durch sittliche Schwächen manchen Behauptungen der Hetzapostel einen Schein von Berechtigung geben (vgl. 12, 19 ff).

Dafs er den Entscheidungskampf, den er persönlich in

Korinth gegen die falschen Apostel zu führen gedenkt, siegreich bestehen wird, dafs er mit Gottes Hilfe über alle Geistesgegner Herr werden wird, dessen ist der Apostel voll Zuversicht gewifs. Er zweifelt nicht, dafs er durch persönliche Auseinandersetzungen mit den Gegnern deren falsche und irreführende Anschauungen über grundsätzliche Fragen der christlichen Heilsverkündigung erfolgreich und überzeugungsmächtig widerlegen wird, so dafs schliefslich nur strafwürdige Böswilligkeit sich der göttlichen Wahrheit, die er lehrt, verschliefsen könne. Voll apostolischen Selbstgefühls schildert er unter dem Bilde einer Kriegsführung und Festungsbelagerung, mit welchen Waffen und mit welchen Erfolgen er den Kampf für die ihm anvertraute Wahrheit der göttlichen Offenbarung kämpfen wird (V. 3—6).

10, 3: Denn im Fleische wandelnd ziehen wir nicht dem Fleische gemäfs zu Felde, d. h.: Ja, wir wandeln wohl im Fleische, wir haben einen Leib aus Fleisch und sind somit Anwandlungen der Schwachheit, Schüchternheit, Furcht u. s. f. ausgesetzt, aber das hat auf unser amtliches Auftreten keinen Einflufs: wo wir Kriegsdienste tun, d. i. im Dienste Gottes gegen die Feinde der Wahrheit kämpfen, da lassen wir uns nicht durch natürlich-menschliche Stimmungen und Beweggründe, wie Menschenfurcht, Menschengefälligkeit u. dgl., leiten. Wie könnte Paulus mit solcher Bestimmtheit die V. 2 behauptete Zuversichtlichkeit durch die ganz allgemein gehaltene Zurückweisung des Vorwurfs (V. 2) erläutern und (V. 3—6) begründen, wenn er bei einem vermeintlichen Zwischenbesuche durch Energielosigkeit eine Niederlage erlitten hätte? Schmiedel meint (S. 271 u. 68): „Paulus spricht auf Grund der Gewifsheit, dafs eine Wiederholung jenes Falles ausgeschlossen sei." „Bei seinem unerschütterlichen Bewufstsein von seiner apostolischen Ausrüstung konnte ihm eine Niederlage nur als etwas ganz Vorübergehendes erscheinen, zumal wenn seine Energielosigkeit etwa mit durch Krankheit verursacht war." Nein; durch die siegesgewisse Sprache V. 3—6 u. V. 11 würde Paulus, wenn es „einfache Tatsache"

war, dafs eine Niederlage vorausging, seinen Gegnern in bester Form den Beweis liefern, dafs er wirklich in seinen Briefen ein Maulheld, Renommist und Prahlhans sei, bei persönlicher Anwesenheit aber nichts leiste. Schon die Wendung „gegen Gewisse, die von uns denken (d. i. mein bisheriges Ausbleiben so beurteilen), als ob wir nach dem Fleische wandelten“ (V. 2), sagt uns, dafs nicht die Tatsache eines erfolglosen Besuches vorlag, sondern aus dem Aufschub des Besuches und dem Abändern des Reiseplanes jenes ungünstige Urteil abgeleitet wurde.

10, 4: Denn die Waffen unseres Feldzugs sind nicht fleischlich (und deshalb schwächlich), sondern (geistig und deshalb) machtvoll für Gott (Deo soli gloria! Paulus weifs sich nur als armseliges Werkzeug des mächtigen Gottes) zum Zerstören von Bollwerken,

10, 5: indem wir Vernunftkünste (Trugschlüsse) zerstören und jeden Hochbau (wie Wälle, Mauern, Türme, d. h. die hochmütigen Eigengedanken von Menschen), der sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes (die wir verkünden), und indem wir gefangen führen jeden Gedanken hinein in den Gehorsam gegen Christus

10, 6: und in Bereitschaft stehen, jeden Ungehorsam zu strafen, wann euer Gehorsam (der zwar schon vorhanden, aber noch unvollkommen ist) völlig geworden ist.

Nur V. 6 braucht nähere Besprechung. Es fragt sich: Was für einen Ungehorsam meint Paulus? was für einen Gehorsam? Was für Leute hat er dort und hier im Sinn? Wann ist der Gehorsam völlig?

Schmiedel meint, der „Ungehorsam“ könnte zwar wegen des Gegensatzes in V. 6b auf die Judaisten gehen, doch seien die 12, 20—13, 2 erwähnten Sünder mindestens eingeschlossen. Richtig ist, dafs Paulus in Korinth sowohl gegen judaisierende Einflüsse als auch gegen heidnisches Wesen zu kämpfen hatte. Dafs er aber V. 6a beide Arten des Ungehorsams und beide Personenklassen, Zugewanderte und Gemeindeglieder, zusammengefafst habe, scheint zwar durch die Betonung „jeden Unge-

horsam“ nahegelegt, allein der Anschlufs an V. 5b, der Gegensatz V. 6b, der Optimismus des Paulus bezüglich seiner Korinther (vgl. 13, 7ff) und der Zusammenhang empfiehlt mehr die Annahme, dafs Paulus ausschliefslich oder doch hauptsächlich an jeden theoretischen Ungehorsam, sc. gegen seine Lehre, denkt. Schon V. 4 und 5 hat Paulus, obschon die Schilderung seiner apostolischen Kriegsführung allgemein gehalten ist, speziell die judaisierenden Lehrer im Sinne gehabt, die „gewissen Leute“ (V. 2), insofern diese die christliche Heilslehre mit mancherlei verkehrten und schiefen Sondermeinungen zu vermengen suchten. Um Theoretisches, nicht um Praktisches, d. i. um die Glaubenslehre, nicht um das Glaubensleben, um das christliche Denken, nicht um den christlichen Wandel handelt es sich V. 4 und 5, also auch im abschliefsenden V. 6a. Durch unmittelbare Offenbarung von der absoluten Wahrheit der christlichen Heilslehre überführt und von deren Einklang mit der atl Gottesoffenbarung tiefinnerst und aufs klarste überzeugt, hat Paulus das volle Vertrauen, dafs er jeden Menschen, der guten Willens ist, für diese von Gott stammende Wahrheit des Christentums gewinnen und die vermeintlichen Gegengründe wider seine Auffassung der christlichen Lehre siegreich widerlegen könne. So ist ihm auch nicht bange, sobald er nach Korinth komme, die irrigen Auffassungen der judaisierenden Lehrer als unhaltbar und mit der christlichen Wahrheit unvereinbar nachzuweisen (V. 5a). Die Folge wird dann sein, dafs die überwundenen Gegner entweder der besseren Überzeugung folgen (5b) oder hartnäckig widersprechen und sich nicht fügen; in diesem Falle wird der Apostel den „Ungehorsam“ strafen, z. B. durch öffentliche Blofsstellung, durch ausdrückliche Verurteilung der irrigen Lehren, durch Ausschlufs der Ungehorsamen von der Lehrtätigkeit, nötigenfalls durch förmliche Ausstofsung aus der Gemeinde und Übergabe an den Satan.

Somit ist V. 6a (wenigstens in erster Linie) der Ungehorsam gegen Christus durch Unglauben oder, was für Paulus

das nämliche ist, die bewufste Ablehnung und Anfeindung der paulinischen Verkündigung von Christus gemeint, wie auch Röm 10, 16 (vgl. 11, 20. 30) der Unglaube gegen das Evangelium Ungehorsam heifst; und zwar denkt Paulus an Ungehorsam seitens der judaisierenden Lehrer (und etwaiger starrer Anhänger derselben), falls sie nach seinen persönlichen Auseinandersetzungen mit ihnen im Widerspruche verharren werden.

V. 6b gibt Paulus in auffallend gegensätzlicher Wendung der Erwartung Ausdruck, dafs der Korinther Gehorsam vollständig werden wird, und bezeichnet diesen zu erhoffenden Umschwung in der Gemeinde als wünschenswerte und naturgemäfse, jedoch nicht als unbedingt notwendige Voraussetzung seines strafenden Vorgehens gegen den Ungehorsam; er schreibt: ὅταν (nicht etwa ἐάν) πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή. Natürlich will Paulus nicht sagen: „Zuerst müfst ihr gehorsam werden und zwar vollzählig: Der von den Agitatoren irregeführte Teil von euch mufs sich von jenen trennen und zum Gehorsam zurückkehren. Erst wenn ich euch alle auf meiner Seite habe, dann werde ich gegen die Agitatoren vorgehen und sie ausweisen. Dann wird sich ganz zeigen, wie es mir ihnen gegenüber nicht an Mut fehlt.“ Vgl. B. Weifs, Schmiedel, Heinrici, der das „eine weisliche Handhabung des divide et impera!“ nennt. Das hiefse wahrlich nicht Mut zeigen, sondern das Gegenteil! Paulus würde eben das, was man ihm vorwarf und was er hier widerlegen will, in hohem Grade bekunden: Feigheit und Maulheldentum! Vielmehr ist vor allem sehr zu beachten: Paulus stellt V. 6b der Gesamtgemeinde von Korinth das Zeugnis aus, dafs sie den Gehorsam (sc. gegen Christus durch gläubige Annahme und Festhaltung der christlichen Heilsbotschaft) besitzt und betätigt und dafs dieser Glaubensgehorsam nur den wünschenswerten Grad von Vollkommenheit vermissen läfst. Dieses Zeugnis, auf das Chrysostomus z. St. hinweist, wurde von vielen neueren Auslegern zu wenig gewürdigt. Angesichts dieser Aussage des Paulus kann davon keine Rede sein, dafs die Korinther zum judaistischen Evan-

gelium abgefallen waren und für das paulinische Evangelium erst wiedergewonnen werden mufsten; vgl. z. B. Schmiedel 271 und 76f, wo es gar heifst: „laut ὅταν ist der Gehorsam der Gemeinde noch gar nicht vorhanden" und „ein Zustand heller Auflehnung der Korinther gegen Paulus spiegelt sich 10, 1—13, 10". Ärger kann man die Worte des Apostels kaum mifsverstehen! Auch nicht von einer judaistischen Minorität (Klöpper) kann die Rede sein. Von den Angeredeten überhaupt, also von der ganzen Gemeinde, erkennt Paulus an, dafs sie im Gehorsam stehen. Das schliefst nicht aus, dafs nicht nur eine Minderheit, sondern die Mehrzahl der korinthischen Christen durch die zugewanderten, sprachgewandten Lehrer beeinflufst waren, ohne dessen bewufst zu sein und ohne bisher einen tieferen Lehrgegensatz zwischen Paulus und den neuen Lehrern zu ahnen, ferner ohne bis jetzt dem Paulus innerlich entfremdet zu sein; sie mochten das Wirken dieser Lehrer, die wohl vorzugsweise als Moralprediger und Eiferer für äufsere Sittlichkeit auftraten, als erwünschte, treffliche Ergänzung der Tätigkeit des Paulus ansehen. So erklärt sich auch, dafs diese Paulusgegner, ohne auf Widerspruch zu stofsen, es wagen konnten, den Begründer der Gemeinde zu verkleinern und mifsgünstig zu beurteilen. Wie weit es den Agitatoren gelungen war, einzelne Gemeindeglieder direkt gegen Paulus und seine Lehrverkündigung einzunehmen, mag dahingestellt bleiben. Solche Ausnahmen werden von Paulus absichtlich nicht in Rechnung gebracht. Was er wünscht und anstrebt, ist, dafs der Glaubensgehorsam seiner Korinther vollständig werde, — nicht extensiv oder numerisch, sondern intensiv und zwar in erster Linie theoretisch, indem sie durch ihn mündlich aufgeklärt werden über das Falsche, Irrige, Irreführende, Schiefe der judaisierenden Lehre seiner Gegner und daraufhin bewufst und explicite das paulinische Evangelium hochhalten, in zweiter Linie auch praktisch, indem sie nach dem Glauben auch leben und so den Vorwurf der Gegner, dafs die paulinische Lehrweise die Moral vernachlässige, durch die Tat widerlegen. Beides, die

theoretische und praktische Steigerung und Reife des christlichen Glaubensgehorsams der Korinther, ist für Paulus die gewünschte und erhoffte Voraussetzung für ein streng strafendes Vorgehen wider die Gegner. Vermutlich waren gerade unter den Sündern 13, 19ff solche, die den Paulus am meisten im Munde führten, statt ihm durch musterhaften Wandel nach seinem herrlichen Vorbilde Ehre zu machen.

Somit ist 10, 1—6 im engen Anschlufs an 1—9 das Proömium zu der direkten Polemik (wider die judaisierenden Lehrer), die Paulus schon 2—9 vorbereitet hat, jetzt 10, 7 bis 12, 18 eröffnet und in Korinth zum Ende und Siege führen will. Im Brief trifft er gleichsam nur die Vorbereitung zu dem laut 10, 2—6 mündlich auszufechtenden Entscheidungskampf mit den Gegnern. Das briefliche Geplänkel ist das persönliche Vorspiel zu dem sachlichen Streite, der mündlich ausgetragen werden soll. Auf die Erörterung der Lehrdifferenzen läfst er sich nämlich im Briefe nicht näher ein; was er diesbezüglich schriftlich sagen kann und will, hat er schon 2—7 eingestreut. Aber die persönliche Seite des Kampfes stellt er 10—13 in helle Beleuchtung, um den Korinthern begreiflich zu machen, dafs sie viel zu arglos und nachsichtig die Agitatoren gewähren lassen. So schliefst sich die Aufforderung 10, 7 sehr gut an. Dafs er sich auf eine direkte Bekämpfung und Widerlegung der gegnerischen Unterscheidungslehren brieflich nicht einläfst, nötigt zum Schlusse, dafs die Sache nicht so einfach lag, wie neuere Ausleger sich vorstellen. Hätten die paulusfeindlichen Lehrer in Korinth die gleiche Lehrrichtung wie die galatischen Irrlehrer vertreten und von diesen nur dadurch sich unterschieden, dafs sie mit den letzten Forderungen des „judaistischen“ Evangeliums — Beschneidung und Gesetzesbeobachtung — vorläufig noch zurückhielten, dann hätte Paulus nicht versäumt, den Gegnern zuvorzukommen, und hätte ähnliche Gedankenreihen wie im Galaterbrief auch den Korinthern, einer Verführung vorbeugend, dargeboten. Dafs er in keiner Weise vor Annahme der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes

warnt, erklärt sich nur so, dafs die Paulusgegner in Korinth nicht nur stillschweigend, sondern ausdrücklich und grundsätzlich die genannten „judaistischen“ Forderungen aufgegeben hatten. Die Sache stand also so: Die Gegner stellten sich auf den Boden des Konventbeschlusses von Jerusalem (Apg 15); sie erkannten die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Zeremonialgesetz als unantastbar an (vgl., wie Paulus ebendies in dem von Korinth aus geschriebenen Römerbrief 3, 29f einfach voraussetzt!); dafür suchten sie den Geist des pharisäischen Judentums in das Christentum einzuschmuggeln; wie und mit welcher Begründung, darüber wollte sich Paulus an Ort und Stelle erst näher informieren, das mufste zum Teil erst aus der Diskussion mit den Gegnern sich herausstellen. Ein Spiegelbild der Geisteskämpfe, die Paulus sodann in Korinth mündlich durchgefochten hat, liegt im Römerbrief vor.

Ergebnisse: Die Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefes ist gesichert, ein Zwischenbesuch des Paulus in Korinth zwischen 1 Kor und 2 Kor ist unannehmbar, der Judaismus in Korinth ist von wesentlich anderer Art als der in Galatien; der Galaterbrief geht auch aus diesem Grunde mehr als zwei Jahre, wie gewöhnlich angenommen wird, den Korintherbriefen voraus, d. h. ist vor dem ephesinischen und auch vor dem korinthischen Aufenthalte des Paulus geschrieben.

Besprechungen.

Belser, Dr. **Joh.**, o. Prof. d. Theol. a. d. Univ. zu Tübingen, *Einleitung in das Neue Testament.* 8° (VIII u. 852) Freiburg i. Br. 1901, Herder. *M* 12.—

Obwohl vor dem 1. Jan. 1902, dem Ausgangsdatum der literarischen Besprechungen dieser Zeitschrift, erschienen, sei das Buch doch noch in Rücksicht auf seine grofse Bedeutung zur Anzeige gebracht.

Die letzte gröfsere Einleitung ins NT hat der bekannte protestantische Theologe Theodor Zahn in einem zweibändigen Werke (1. Aufl. 1897, 2. 1899) herausgegeben. So zahlreich nun auch die Berührungspunkte zwischen dem katholischen Bibelforscher und einem positiv gläubigen protestantischen Exegeten sind, so war trotzdem das Bedürfnis nach einem ähnlich wie das Zahnsche bearbeiteten katholischen Einleitungswerke vorhanden. Belser hat uns diesen „katholischen Zahn" vorgelegt. Selbstverständlich basiert aber sein Werk auf eigensten, gründlichen Forschungen, und es wäre eine grofse Reihe von Resultaten anzuführen, in welchen die beiden Einleitungen differieren.

Von den bisherigen katholischen Einleitungswerken unterscheidet sich B.s Werk durch ein gewisses „Etwas", das der Verf. zwar in seiner Vorrede erwähnt, aber dessen Definierung er absichtlich nicht an dieser Stelle geben will. Er meint zweifellos die weniger traditionelle Behandlung des Stoffes. Im Verlaufe der Untersuchungen führt er wiederholt Klage (z. B. S. 76), dafs „man gar zu gern an dem Hergebrachten und Alten hängt und sich aus dem gewohnten Geleise nicht hinausdrängen lassen will". Kein Einsichtiger wird dem Verf. das Einschlagen neuer Wege zum Vorwurf machen können.

Entsprechend seiner Methode ist denn auch B. zu einer grofsen Anzahl neuer Resultate gekommen. Er erreicht sie auf Grund eingehendster Durchforschung des gesamten Materiales, wobei er keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht. Insbesondere sind es die jedem einzelnen Abschnitte am Schlusse desselben beigefügten Anmerkungen (eine für den Leser allerdings höchst unbequeme Anordnung), welche die wertvollsten und interessantesten Detailuntersuchungen enthalten.

Einige Hauptresultate seien angeführt und zwar hauptsächlich chronologische Fixierungen, da nach B.s eigenen Worten „die ganze Auffassung einer ntl Schrift geradezu in der Ansicht über die Zeit ihrer Entstehung kulminiert" (Theol. Qu.-Schr. LXXX [1898] 633).

Matthäus schrieb sein Evangelium schon i. J. 41 oder 42 und zwar hebräisch, nicht aramäisch. Auch Markus hat sein Evangelium schon im J. 44 verfafst, jedoch wurde es erst i. J. 63 oder 64 mit Hinzufügung des von ihm selbst stammenden Schlusses publiziert. Das Evangelium des Lukas wird in die Jahre 61—62 verlegt, die Apg hat im Sommer 63 ihren Abschlufs gefunden. Mk benutzte den hebr. Mt als Quelle, der Übersetzer des Mt ins Griechische benutzte aber auch Mk. Lk ist vom hebr. Mt und Mk abhängig, hatte aber auch den griechischen Mt vor sich. Das Johannesevangelium ist kurz vor Ende des ersten Jahrh. ent-

standen. Das letzte Kapitel stellt einen auf den Apostel selbst zurückgehenden Nachtrag dar; auch die Perikope von der Ehebrecherin ist echt. Das Datum d. J. 95 für die Apk ist „gesichert". Die Briefe Pauli behandelt B. in der Art, dafs er sie immer an die betreffenden Abschnitte über die Chronologie des Lebens Pauli, zu welchen sie gehören, anschliefst. Der erste Brief ist der an die Galater (= Südgalatien), welcher „mit aller Sicherheit" ins J. 49 zu datieren ist. Es folgen 1 Kor: Frühjahr 56; 2 Kor: Frühj. 57 — eine Zwischenreise Pauli vor ihm hat nicht stattgefunden; Röm, dessen Schlufskapitel zugehörig sind: Febr. 58; Phm, Kol, Eph (ἐν Ἐφέσῳ ist unecht) — alle drei aus dem Jahre 62; Phil: Frühjahr 63; Hebr: 63, hat den Apollos zum Verfasser; 1 Tim: 65 in Mazedonien; Tit: „etwa Winter 65"; 2 Tim: Spätsommer 66. Jak stammt „etwa aus d. J. 49", Jud aus d. J. 65, geht also dem 2 Petr voran, der auf S. 684 in das Ende 66, auf S. 703 in die erste Hälfte 67 (derartige kleinere Widersprüche finden sich noch öfter) verlegt wird. 1 Petr wurde 63 oder 64 zu Rom geschrieben.

Eine sehr dankenswerte Zusammenstellung über die Geschichte des ntl Kanons wird im 2. Teile geboten. Danach „liegen die wirksamen Anfänge der Kanonbildung schon im apost. Zeitalter". Den Abschlufs führten die grofsen Kirchenschriftsteller des 4. und beginnenden 5. Jahrh. und Kan. 59 von Laodicea herbei. Als Anhang zu diesem 2. Teile gibt B. einen Überblick über die ntl Apokryphen. —

Es sei mir nun gestattet, einige kritische Bemerkungen dieser Inhaltsübersicht anzufügen, die aber den grofsen Wert des Ganzen in keiner Weise beeinträchtigen können.

In erster Linie hege ich grofse Bedenken gegen die bestimmte, sichere Form, in welcher B. die Mehrzahl seiner Resultate ausspricht. Ich darf auf diesen Punkt um so mehr Gewicht legen, als B. dies Verfahren ex professo einschlägt. In einer Kritik der ntl Einleitung von Trenkle (Theol. Qu.-Schr. LXXX [1898] 633) hatte B. die gegenteilige Methode dieses Autors mit den Worten getadelt: „Die Ansicht war stets bei mir lebendig, dafs ein Exeget von Fach in der ntl Einleitung dem Leser und Hörer eine feste Anschauung vortragen mufs, nicht einfach die verschiedenen Ansichten nebeneinander stellen darf, ohne eine Entscheidung zu geben." Eine feste Entscheidung ist freilich die Pflicht eines Autors. Aber mufs denn eine solche immer in dem Satze: „So und so ist es" bestehen? Ist die Entscheidung weniger fest, wenn die Wahrscheinlichkeit oder die Möglichkeit einer Sache behauptet wird oder gar ein einfaches „Non liquet" sich ergibt? „Est ars quaedam nesciendi" lautete der Grundsatz, mit dem man auf dem Gebiete der hebräischen Lexikographie mit Erfolg gearbeitet hat; er gilt infolge der Spärlichkeit der erhaltenen Nachrichten ganz gewifs in grofsem Umfange auch von den Tatsachen der ntl Einleitung. Ein Autor, welcher sein Arbeitsfeld so gründlich beherrscht wie B., ist geradezu verpflichtet, seinem Leser und Zuhörer auch den Grad der Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit mitzuteilen, der in der einzelnen Frage überhaupt erreichbar ist. Die hebräische, nicht aramäische Abfassung des Mt-Evangeliums, die frühe Datierung des Mk, insbesondere die etwas an moderne bibliographische Verhältnisse anklingende Publizierung dieses Evangeliums nach ca. 2 Dezennien, weiterhin die sehr in Zickzacklinien sich bewegende Lösung des synoptischen Problems, wobei der mündlichen Überlieferung doch zu wenig Spielraum gelassen wird, u. s. f. — das alles sind Gebiete, wo die von B. beigebrachten Gründe höchstens zur Annahme einer gröfseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit berechtigt hätten. Vor allem wären in der Vertretung der Blafsschen Hypothese von der doppelten auf Lukas selbst zurückgehenden Textgestalt der Apg solche Reserven am Platze gewesen. Wenn die Varianten des β-Textes eine so „hohe Bedeutung" für das Verständnis besitzen, dann verfuhr doch Lukas wie ein sehr ungeschickter Schrift-

steller, da er sein eigenes Werk so verdunkelt hat. Auch ist es m. E. ein methodisch sehr gewagtes Verfahren, was nicht stimmt, wie die Einfügung der goldenen Regel in das Aposteldekret, auf Kosten des Cod. D zu schreiben, was aber der Hypothese günstig erscheint, für die Ursprünglichkeit des β-Textes zu reklamieren. Übrigens sind es noch viele andere Stellen, wo mir der sekundäre Charakter des β-Textes dann zweifellos ist, wenn die alte Regel von der Beibehaltung der lectio difficilior und die Beantwortung der Frage, welche Lesart aus der andern entstanden sein könne und darum die spätere sei, noch sichere Schlüsse zuläſst. Ich rechne dazu z. B. sämtliche Varianten des 1. Kap. (insbesondere auch 1, 4 u. 1, 23). Eine Lösung der schwierigen Frage müſste wohl auch auf die Abweichungen des Cod. D in andern ntl Schriften noch mehr eingehen.

Bezüglich der Verwertung alter Traditionen hat sich die Kritik vor allem mit der Frage zu beschäftigen: Inwiefern beruhen die Angaben der alten Kirchenschriftsteller über die ntl Bücher nicht auf einfachen Kombinationen? Ist der Bestimmtheit ihrer Aussagen immer volles Vertrauen zu schenken? Die Tradition über Entstehung und Verhältnis der Evangelien etc. hatte ja für die ersten christlichen Zeiten einen nur untergeordneten Wert und hat sich demnach nur in sehr spärlichen Andeutungen fortgepflanzt. Erst als man begann, eine theologische Wissenschaft zu begründen, wandte man auch diesen Einleitungsfragen volles Interesse zu und suchte in Ermanglung zuverlässiger Nachricht vielfach rein subjektiv zu kombinieren. B. ist in der Lage, eine groſse Anzahl von solchen Beispielen (z. B. S. 77 bezügl. des Irenäus) anzuführen. Vielleicht aber hätte ihn das auf dem betretenen Wege noch weiter führen und im groſsen und ganzen noch etwas skeptischer machen dürfen.

Über die Sprache des NT hätte ich gerne noch nähere Aufschlüsse gewünscht, zumal wir ja eine Einleitung eines „philologisch gebildeten Exegeten" vor uns haben. Besonders wäre bezüglich der jetzt üblichen Einschränkung der Hebraismen eine spezielle Erörterung willkommen gewesen. Auch die Übersetzungen kommen etwas kurz weg (S. 22 f).

Als stärkeren Druckfehler notiere ich die zweimalige Anführung unseres verehrten Mitarbeiters Carl Weyman als Wegmann (auch im Index, wo aber die Seitenzahl 847 falsch sein muſs). Auch der Name des Referenten — gemeint ist aber ein anderer Träger des gleichen Namens — kommt auf S. 599, wie der Index angibt, nicht vor.

München. J. Sickenberger.

Bibliographische Notizen.

(Aus dem laufenden Jahre 1902, soweit nicht anderes vermerkt ist.)

Um nicht den Umfang des Heftes, der ohnehin auſserordentlicherweise um einen Bogen erhöht ist, zu überlasten, muſste der Bericht über das ganze Jahr auf den Raum zusammengedrängt werden, der vom 3. Heft ab für den halbjährigen Bericht in Aussicht genommen ist. Sehr gedrängte Fassung und Übergehung von manchem minder Wichtigen muſste es ermöglichen.

Abkürzungen: *AmJsemL* = The American Journal of Semitic Languages and Literatures. *AmJTh* = The American Journal of Theology. *Bs* = Bibliotheca sacra. *Exp* = The Expositor. *ExpT* = The Expository Times. *Jas* = Journal asiatique. *JqR* = Jewish quarterly Review. *JthSt* = The Journal of theological Studies. *Kath* = Katholik. *MGWJ* = Monatschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. *NkZ* = Neue kirchliche Zeitschrift. *OrLz* = Orientalistische Literaturzeitung. *PEF* = Palestine Exploration Fund. *PSbA* = Proceedings of the Society of Biblical Archeology. *Rb* = Revue biblique. *RÉj* = Revue des Études juives. *Rsém* = Revue sémitique. *StKr* = Theologische Studien und Kritiken. *ThLbl* = Theologisches Literaturblatt. *TQS* = Tübinger theologische Quartalschrift. *ZA* = Zeitschrift für Assyriologie. *ZatW* = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. *ZdmG* = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. *ZdPV* = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. *ZhB* = Zeitschrift für hebräische Bibliographie. *ZkTh* = Zeitschrift für katholische Theologie. *ZntW* =

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. *ZThK* = **Zeitschrift für Theologie und Kirche.** *ZwTh* = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — **Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.**

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Inspiration. Hermeneutik. Bibelkritik. Bibelstudium. Geschichte der Exegese.

Krüger, G., u. **Köhler, W.,** *Theologischer Jahresbericht.* XXI. Bd. 1901 (B., Schwetschke). 2. Abt. Das Alte Testament von B. Baentsch (8°. 158. *M* 6.50). 3. Abt. Das Neue Testament von A. Meyer u. R. Knopf (8°. III u. 106. *M* 4.40).

Muss-Arnolt, W., *Theological and Semitic Literature for the Year 1901* (8°. 112. Chicago, Univ. Press.): C. Exegetical Theology p. 31—54.

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. 20 u. 21: Italiennes (Versions) de la Bible — Joppe (4°. col. 1025—1632. P., Letouzey).

Morel, E., et **Chastand, G.,** *Concordance des Saintes Écritures.* Éd. nouv. (8°. Lausanne, Bridel. *Fr* 6.—).

Cheyne, T. K., Black, J. S., *Encyclopaedia Biblica.* III. L—P (1298 col. Ld., Black. 20*s*).

Barnes, C. R., *The People's Bible Encyclopaedia.* 400 Engravings etc. (8°. II u. 238. Ld., Kelly. 7*s* 6*d*).

Zöllig, A., *Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.* Strafsburger Theol. Studien V 1 (8°. X u. 130. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.70): Systematische Verarbeitung der in den Werken zerstreuten Gedanken. Für Geschichte des Inspirationsbegriffes, Geschichte der Exegese, Geschichte des Kanons und der Hermeneutik von Wert.

Pesch, Chr., S. J., *Theologische Zeitfragen. 3. Folge: Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre* (8°. 123. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.60): Bis 1890 zurückgreifend. Geschichtliche und kritische Streiflichter auf die französische „école large" und ihre Anschauungen und auf die Bedeutung der Enzyklika „Providentissimus Deus". Am wichtigsten ist der 6. Abschnitt: „Inspiration, Kritik und Exegese", der gegen Lagrange und Prat die Grenzlinien zieht, innerhalb welcher nach Ansicht des Verf. von sachlichen Unrichtigkeiten in der Bibel die Rede sein dürfe. Ein rhetorischer, poetischer, metaphorischer und allegorischer Ausdruck der Wahrheit, eine relative Wahrheit in naturwissenschaftlichen Dingen sei zuzulassen, in geschichtlichen Dingen abzulehnen. Abschn. 7—10 dogmatisch.

Pesch, Chr., *Die Inspiration der Hl. Schrift nach der Lehre der heutigen Protestanten.* III. (ZkTh XXVI 81—106): Seit 1890 im Ausland.

Holzhey, C., *Schöpfung, Bibel und Inspiration* (8°. VIII u. 75. Stuttgart, Roth. *M* 1.—). 1. Teil: Entstehung der Welt nach der Wissenschaft, d. i. nach der Kant-Laplaceschen Hypothese und dem Plutonismus. Darwinismus wissenschaftlich bedenklich. Der Mensch reicht bis 6000 v. Chr. zurück. Hilprechts Ansätze für Babylonien mit 6000 v. Chr. seien zutreffend. 2. Teil: Das biblische Hexaemeron unterscheidet sich von der profanwissenschaftlichen Schöpfungsgeschichte. Richtiger Ausgleich: Monotheismus, Sabbatsheiligung mit den Folgesätzen ist Tendenz der biblischen geoffenbarten Erzählung; das übrige ist blofs Material, Einkleidung, hergenommen aus der herrschenden Überlieferung, die wieder durch ihre Naturauffassung und einzelne Züge auf Babylonien und die babylonische Schöpfungslegende hinweise. Die Rechtfertigung dieser Auffassung vor dem Inspirationsdogma bringt der 3. Teil mit seiner fundamentalen Behandlung dieses Begriffes (S. 43—75). Ursachen der Unvollkommenheiten des uns vermittelten Wortes Gottes. So viele sind nachweisbar, dafs eine andere Bestimmung des Inspirationsbegriffes versucht werden mufs. Die Heilige Schrift als Ganzes, jedes Buch seinem Gesamtcharakter nach ist inspiriert und hat soweit als irrtumslos zu gelten. Was aufserhalb dieses Gesamtcharakters von Buch und Schrift liegt, braucht nicht durch die In-

spiration des zeitlich Bedingten, Unvollkommenen, ja Irrtümlichen der menschlichen Vermittlung entkleidet zu werden. Beschränkung der Inspiration auf res fidei et morum, Irrtumsmöglichkeit in den res obiter dictae als solchen schliefst der Verf. aus (gegen die „école large"). Dafs die Tendenz der Enzyklika „Providentissimus Deus" und die herrschende dogmatische Doktrin sich nicht mit ihm in gleicher Linie bewegen, verhehlt sich der Verf. nicht. Jedoch nach dem gegenwärtigen Stande der positiven Entscheidungen ist die Ansicht sicher diskutabel. Die Schwierigkeiten der Exegese würden dadurch eine Lösung in cumulo erfahren.

Granelli, E., *De inspiratione Verbali Sacrae Scripturae.* Brevis disputatio (Div. Thom. XXIII 211—223 321—340 433—445): Zu unterscheiden von der inspiratio verborum; er trennt sich nur in der begrifflichen Darlegung von den durch ihn bekämpften Vertretern der durchgängigen Realinspiration. Er geht aus von dem Satz: Deus conscripsit oder inspirando conscripsit; eine viel zu weit gehende Voraussetzung.

Granelli, E., *De effectibus inspirationis* (Div. Thom. XXIII 6, 572—588).

Méchineau, L., *L'autorité divine des Livres Saints. Méthodes de démonstrations* (Études XCI 53—69 206—220): Die historische Methode ist zulässig. Die einfachste und sicherste ist die autoritative, sich stützend auf die Autorität der unfehlbaren Kirche, die sich historisch erweisen läfst.

Turinaz, Mgr, *Les périls de la foi et de la discipline dans l'église de France à l'heure présente* (16⁰. 102. P., Roger. *Fr* 1.50): Wendet sich u. a. gegen die Anhänger der neueren Kritik unter dem Klerus.

Höhne, E., *Zur Inspirationsfrage* (Beweis d. Glaub. 3. F., V. Bd, 10. H.).

M'Intosh, H., *Is Christ infallible and the Bible true?* 3. Ausgabe (8⁰. XXVIII u. 680. N. Y., Scribner's Sons. $3.—): Verteidigt die göttliche Autorität der Bibel. (Bs LIX Nr 234, S. 394.)

Bettex, F., *Die Bibel Gottes Wort* (8⁰. 236. Stuttgart 1903, Steinkopf. *M* 3.—).

De Laurence, L. W., *The Bible defended* (12⁰. 132. Chicago, Drake. $1.—).

Smith, J., *The Integrity of Scripture.* Plain Reasons for Rejecting the Critical Hypothesis (8⁰. 292. Ld., Hodder. 3*s* 6*d*).

Saccheri, J., *Hodierna critica et hermeneutica sacra. Quaestiones selectae.* Ed. 2. emend. et aucta (8⁰. 149. Placentiae, Typis „Divus Thomas". *L* 2.—): Zuerst im „Divus Thomas" erschienene Dissertation. Prinzipien der Enzyklika „Providentissimus Deus"; auf Grund derselben eine Übersicht über die hauptsächlichsten Lösungen der Genesisprobleme (Schöpfung, Mensch, Sintflut, Sprachverwirrung, Chronologie) mit mafsvoller Kritik. Reichhaltig ist die Zusammenstellung von Erklärungen zur Genesis.

Székely, St., *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica* (8⁰. IV u. 446. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Gründliche, manchmal etwas umständliche Verarbeitung aller hier in Frage kommenden Punkte, eine Enzyklopädie der exegetischen Wissenschaft. Die reichen Literaturangaben führen besonders in frühere Zeit zurück. Einiges aus neuester Zeit fehlt. Eine Geschichte der Exegese bildet den Schlufs.

Peters, N., *Die Paradiesesflüsse (Gen 2, 10—14) und ein oft vergessener hermeneutischer Grundsatz* (Beil. z. Germania 1902 Nr 1): Man mufs die populäre Anschauung der alten Zeit, nicht die modern wissenschaftliche zu Grunde legen.

Schweiker, J., *Das Gleichnis in den Büchern des AT.* Eine literarästhetische Studie (8⁰. 47. München 1903, Schuh. *M* —.60): Einfache Zusammenstellung ohne systematische Durcharbeitung.

Wünsche, A., *Poetische Parallelen aus der klassischen Literatur zur Bibel* (Stud. z. vergleich. Lit.-Gesch. II. Bd, 4. H.).

Vigouroux, F., *Les Livres Saints et la critique rationaliste.* Histoire et Réfutation des objections des incrédules etc. Avec illustrations etc. Seconde Partie: Réfutation des objections. 5ᵉ éd., revue et augmentée. Vol. I—III (12⁰. 570, 676, 629. P., Roger. à *Fr* 4.—): Die neuere Lite-

ratur ist in mäfsigem Umfange beigezogen. Das 5bändige Werk (Ire Partie 1901) liegt nunmehr in 5. Auflage vollständig vor. Ergänzt die Einleitung.

Margoliouth, D. S., *Lines of Defence of Biblical Revelation.* 2d ed. (8⁰. XII u. 318. N. Y., Gorham. $1.50): Verteidigt die Zuverlässigkeit der Tradition über die biblischen Bücher (vgl. Bs LIX Nr 235, 584—587).

Balfour, F. H., Biblical Criticisms (The Saturday Rev. 1902, 7. June).

Koch, G., *Bibelkritik.* En Redegorelse for kristne Laegfolk (8⁰. 50. Kobenhavn, Bethesdas Bogh. 65 *öre*).

M'Ewan, J., *The Bible and the Critics.* A Reply to „Modern Criticism" etc. by Prof. George Smith, Glasgow (8⁰. 154. Ld., Hunter. 1*s*).

Anderson, R., *Bible and Modern Criticism.* Preface by H. C. G. Moule (8⁰. 294. Ld., Hodder. 7*s* 6*d*).

Prat, F., Tradizione e progresso nell' esegesi. La Bibbia e le scienze. (Civ. Catt. XVIII Nr 7 u. 8). — Études XCIII 5. Nov. 1902, 289—312.

Collani, A., Pour l'avancement des études bibliques. A propos d'un article du „Mattino" de Naples (Rivista Cristiana, Febbr. 1902).

Houtin, A., *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle.* 2e éd. rev. et augm. (8⁰. IV u. 378. P., Picard. *Fr* 4.—).

Durand, A., L'état présent des études bibliques en France. II (Études XC 3, 330—358).

Réville, A., La critique biblique et son introduction dans le clergé catholique français au XIXe siècle (Rev. de l'hist. des religions XLVI 1, 81—87).

Wert, A., The Abbé Loisy and the Roman Biblical Commission (Contemp. Rev. 1902, April, 497—507).

Campbell, A., *Books of the Bible: their Contents and Characteristics.* Suggestions for Scripture Study (8⁰. 366. Ld., Marlborough. 3*s* 6*d*).

Thomas, W. H. Gr., *Methods of Bible Study* (VIII u. 119. Ld., Marshall. 1*s* 6*d*).

Hoffmann, J., *Die Heilige Schrift ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit.* Soll sie dieses auch in Gegenwart und Zukunft sein? (8⁰. XI u. 147. Kempten, Kösel. *M* 2.40): Eine eingehende Zusammenstellung der Zeugnisse, welche Bedeutung der Hl. Schrift in der patristischen und mittelalterlichen Zeit, vor und nach der Reformation beigemessen wurde im Unterricht der Jugend, im Volksgebrauche und an den höheren Schulen zu wissenschaftlicher Bearbeitung.

Evers, Religionsunterricht und Bibelwissenschaft (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. XIII H. 4).

Hardt, W., Bibelkritik und Religionsunterricht. Pädag. Abh. N. F. VII 6 (Bielefeld, Helmich).

Dreydorff, J. G., *Quousque tandem? Ein ernstes Wort wider den alttestamentlichen Geschichtsunterricht* (16⁰. 51. Lp., Haessel. *M* —.60): Vom Standpunkte des radikalsten Kritizismus und in unwürdigem Tone protestiert der Verf. gegen die Verwertung des AT in der Erziehung.

Biblische Geschichte in moderner Behandlung (Der alte Glaube IV Nr 2).

Kähler, M., *Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche.* Ein Vorschlag (4⁰. 34. Lp., Deichert).

Stave, E., *Der Einflufs der Bibelkritik auf das christliche Glaubensleben.* Gemeinverständl. Vortr. 30 (Tübingen, Mohr).

Fillion, L.-Cl., Rome et la Bible (Rev. de l'Instit. cath. de Paris VII 1, 55—76): Zählt auf, was die kath. Kirche für die Hl. Schrift getan hat.

Bacher, W., Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus (ZatW XXII 114—116): Grützmacher hat in seiner Hieronymusbiographie die Stelle ep. 36, 13 mifsverstanden.

Rahmer, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, kritisch beleuchtet. Die Commentarii zu den 12 kleinen Proph.* 1. Hälfte, 2 Hefte (8⁰. 174. B., Poppelauer. *M* 5.—).

Morin, G., Quatorze nouveaux discours inédits du saint Jérôme sur les psaumes (Rev. bénéd. XIX 2, 113—144): Die Mss; Echtheit erwiesen.

Sauer, J., Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der

Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Mit 14 Abbildungen im Text (gr. 8⁰. XXIV u. 410. Freiburg i. Br., Herder. *M* 6.50): Vielfach sind es biblische Gedanken, die in den Symbolen des Gotteshauses — allerdings in allegorischem Sinne modifiziert durch den Einfluſs der Liturgie und des Kirchenjahres — zum Ausdruck kommen. Ein eigener Abschnitt: Die Hl. Schrift und die Symbolik (S. 50—61), gibt hierfür die allgemeinen Gesichtspunkte an. J. S.

Wachstein, B., Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur (MGWJ XLVI 53—62): Die ebenso betitelte Schrift von A. Schwarz (1901) wird kritisiert.

Eppenstein, S., Verbesserungen und Ergänzungen zu Joseph Kimchi's Mischle-Kommentar (ZhB VI 24—28, Schluſs): Die inkorrekte Ausgabe von Baer (Breslau 1868, nach Oxf. Ms) verbessert nach dem Münchener Ms.

Eppenstein, Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadja (MGWJ XLVI 62—83): D.s Buch (10. Jahrh.) wird als echt erwiesen. Er hatte eine von der unsrigen verschiedene Rezension von S.s Werken vor sich.

Porges, Zur Frage der Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadja (MGWJ XLVI 141—153): Hält Eppenstein gegenüber die Unechtheit fest.

Diettrich, G., *Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht.* Beihefte z. ZatW VI (8⁰. LXV u. 163. Gieſsen, Ricker. *M* 7.50): Die Geschichte der syrischen Exegese ist ergebnisreich nach mancher Richtung hin, aber noch wenig gepflegt. Ein glücklicher Griff ist D.s Werk. I.s des Nestorianers Einfluſs auf Barhebräus (wohl etwas überschätzt) und Dionysius bar Salîbhî wird verfolgt. Die Varianten des „Griechen“ führt D. zurück auf einen Syro-Lucianus, neben d. Syroh. existierend, viell. von Mâr 'Abhâ. Ein solcher Schluſs scheint verfrüht im Hinblick auf die weitgehende Übereinstimmung mit Syroh.

Saul, O. Pr., *Das Bibelstudium im Predigerorden* (Kath 3. F. XXVII Okt. 289—312; Nov. 424—447).

Ubald, Travaux des Capucins de Paris sur l'Écriture Sainte. L'Académie Clémentine (Ét. francisc. Nov. 1902, 449—471).

Nestle, E., Si Lyra non lyrasset (ThLbl XXIII Nr 31): Vorlutherische Form und Übertragung auf Luthers Verhältnis zu Lyra.

b) Text und Übersetzungen. Theologie. Geographie. Archäologie.

Cereseto, G. G., *Istituzioni bibliche, Testi e versioni* (Genua).

Vigouroux, F., *La Sainte Bible polyglotte* etc. Ancien Testament. III: Les Paralipomènes; Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job (8⁰. VIII u. 838 à 2 col. avec grav. P., Roger).

Gibson, M., Four Remarkable Sinai Manuscripts (ExpT XIII 509—511): Nr 514 Evangeliumpalimpsest nach Peš., 6. Jahrh.; Nr 5 u. 15 die sog. Antilegomena; Hs mit 1 Mach 3, 43—3 Mach 5, 21. — Vgl. ebd. XIII 563.

Littmann, E., Aus den abessynischen Klöstern in Jerusalem (ZA XVI 1, 102—124; 2/4, 363—388): Katalog derselben, darunter Bibelhss A u. NT mit Apokr. und Kommentare.

Heider, A., *Die äthiopische Bibelübersetzung.* Dissert. Halle (8⁰. 34): Ihre Herkunft, Art, Geschichte usw. Mit Textproben usw. — Erscheint vollständig in Lp., Ed. Pfeiffer.

Berger, S., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les mss de la Vulgate.* Mémoire posthume (4⁰. 82. P., Klinksieck): Unter 324 Nummern eine Übersicht über die Vorreden, welche B. in etwa 1200 Hss fand; wichtiges Mittel zu ihrer Klassifizierung (vgl. ThLbl 1902 Nr 38).

Mercati, G., *Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai* (Roma, Tipogr. Vat. = Studi e Testi VII): Die Stücke 11 und 19 der von A. Mai 1828 edierten

Fragmente arianischer dogmatischer Abhandlungen bestehen aus (von den Arianern gebrauchten) lateinischen Bibeltexten. Diese erfahren hier einen diplomatisch genauen Neudruck S. 61—67. Den Text von Dt in Fragm. 19 hält M. für nahe verwandt mit dem Lyoner Heptateuch. G. P.

Hoare, H. W., *The Evolution of the English Bible.* Being an Historical Sketch of the successive Versions from 1382—1885. 2d ed. (8⁰. 368. Ld., Murray. 7*s* 6*d*).

Carr, J., *Über das Verhältnis der Wiclifitischen und der Purveyschen Bibelübersetzung zur Vulgata und zu einander.* Dissert. (108 S. Lp.)

Carleton, J. G., *The part of Rheims in the making of the English Bible* (8⁰. VII u. 259. Oxford, Clarendon Press. 9*s* 6*d*): Stellt fest den Einfluſs der Übersetzung, die zu Rheims 1582 veröffentlicht wurde, auf die „Authorized Version" (vgl. ExpT XIV 84).

Whitney, H. M., *The latest Translation of the Bible* (Bs LIX Nr. 234, 217—237; Nr 235, 451—475; Nr 236, 653—681): Handelt von der Übersetzung von 1885 und 1901.

The Revised Bible—American and English (Crit. Rev. of theol. and philos. Lit. 1902, May).

Xanthopulos, T., *Traductions de l'Écriture Sainte en néogrec avant le XIXe siècle* (Échos d'Orient 1902, Sept., 321—332).

Lewis Agnes Smith, *Studia Sinaitica No 11: Apocrypha Syriaca.* The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. With Texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta etc. Ed. and Transl. With an Appendix of Palest. Syr. Texts from the Taylor-Schechter-Coll. (4⁰. Cambridge, Univ. Press).

Fry, H. W., *Gottes Plan in der Bibel.* Aus d. Engl. übers. von G. Späth (16⁰. 123. Dessau, Haarth. *M* 1.60): In populärer Weise dargelegt.

Holtzmann, O., *Religionsgeschichtliche Vorträge* (8⁰. 177. Gieſsen, Ricker. *M* 3.—; geb. *M* 4.—). Davon fallen für die Hl. Schrift ab: 1. Israel und die Propheten (S. 1—29): zeitgeschichtliche Bedingtheit, Grundgedanken der Propheten und Entfaltung der Prophetie. — 2. Das jüdische Gesetz (S. 30—58): literarische Entstehung des Gesetzbuches (entsprechend der modernen Pentateuchkritik) und Aufzeigung der verschiedenen Zeiten angehörigen Gesetzesbestimmungen. — 3. Das Jahrhundert Jesu Christi (S. 59—87): populäre Darlegung der Zustände als Vorbedingung einer Weltreligion. — 4. Jesus Christus (S. 88—117): seine Persönlichkeit nach den Evangelien.

Schmid, Fr., *Die Zauberei und die Bibel* (ZkTh XXVI 107—130): Nach der Bibel hat es tatsächlich Zaubereien im strengen Wortsinne gegeben.

Böklen, E., *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie* (8⁰. 150. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4.—): Sorgfältige Zusammenstellung der Parallelen zwischen dem Parsismus und dem jüdisch-christlichen Ideenkreise. Häufig wird dabei naturgemäſs auf das A u. NT mit den Apokryphen zurückgegangen; die Hauptmasse der Vergleichspunkte im Talmud, Gnostizismus, Islam. Der Verf. läſst die Frage der Abhängigkeit offen.

Schmid, Fr., *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel* (8⁰. V u. 362. Brixen, Kath.-pol. Preſsver. *M* 3.60; geb. *M* 4.60).

Charles, R. H., *The Messiah of Old Testament Prophecy and Apocalyptic and the Christ of the NT* (Exp 1902 April 241—259).

Joseph, M., *Zur Sittenlehre des Judentums* (8⁰. 56. B., Poppelauer. *M* —.80).

Keppler, P. W. v., *Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient.* 4. Aufl. Mit 145 Abbildungen und 3 Karten (gr. 8⁰. VIII u. 538. Freiburg i. Br., Herder. *M* 8.—).

Brightwen, Mrs., *Sidelights on the Bible.* Scripture and Eastern Life Ill. from my Coll. of Oriental Curios. (8⁰. 160. Ld., Relig. Tract. Soc. 2*s*).

Eusebius, περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. Herausgeg. von E. Klostermann (Lp., Hinrichs).

Grisar, H., Zur Palästinareise des sog. Antoninus Martyr um 580 (ZkTh XXVI 760—770): Antoninus Martyr bloſs Schutzheiliger der Reisegesellschaft. Daher zu betiteln: Anonymi Placentini itinerarium.

Garofalo, F. P., Contributo alla Geografia dell' Egitto Romano (Rec. de Trav. à la Phil. etc. XXIV 1/2, 1—11): Über das Itinerarium Antonini.

Chavanon, J., *Relation de Terre Sainte (1533—34) par Graffin Affagart,* publiée avec une Introduction et des notes (8⁰. XXVII u. 245. P., Lecoffre. *Fr* 5.—): Reisebericht über den Besuch des Hl. Landes und des Sinai aus Cod 5642 der Nat.-Bibl. in P.

Golubovich, H., *Ichnographiae Locorum et Monumentorum veterum Terrae sanctae,* accurate delineatae et descriptae a P. E. Horn (1725—44). E cod. vat. lat. 9233 excerpsit, adnot. et ed. cum 75 fig. et app. hist. ex eodem codice H. G. (4⁰. LX u. 304. Romae, typ. sall.).

Marta, J., Témoignages des auteurs arabes sur les Lieux-Saints. 1. Abschnitt: Auszug aus dem „Buch des Beweises" (Al-Machriq V Nr 11).

Hilderscheid, H., Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter u. neuer Zeit (ZdPV XXV 1/2): 2. Teil: Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas auf Grund der Angaben der Bibel und der Mischna (S. 82—97). 3. Teil: Die Bewirtschaftung hat den Rückgang Palästinas verschuldet (S. 97—105).

Grammatica, L., Le vie Romane della Palestina (Stud. relig. II 2, 136—158).

Wimmer, J., *Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart.* Historisch-geographische Skizzen (8⁰. 128. Köln, Bachem. Ver.-Schr. d. Görres-Ges. 1902. II): Faſst alles gut und mit Benutzung der neuesten wie dauernd wertvollen älteren Literatur zusammen.

Loreta, G., *La zoologia nella Bibbia secondo la Volgata* (8⁰. 580. Torino. *L* 4.50).

Nehring. Die geographische Verbreitung der Säugetiere in Palästina und Syrien (Globus LXXXI [1902] 310).

Parodi, D., *La nautica nei Libri Santi* (8⁰. 22. Genova, Fassicomo).

Bennett, W. H., Wages in Ancient Israel (ExpT XIII 381 f): Verhältnisse der Lohnarbeiter im A u. NT.

c) Auslegung.

Matheson, G., *Representative Men of the Bible* (8⁰. 378. Ld., Hodder. 6*s*).

Banks, A., *The great Saints of the Bible* (8⁰. 351. Ld., Kelly. $ 1.50). *The great Sinners of the Bible* (8⁰. 330. Ebd. 5*s*).

Groff, W., Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible (Rec. de Travaux relat. à la Phil. et à l'Arch. Égypt. et Assyr. XXIV 3/4, 121—134): 1. Die Tochter des Pharao Ramses II. Bent-Anta = בתיה 1 Chr 4, 18. 2. Die Stelle über Israel in Merenptas Stele ist später nachgetragen, fällt daher nicht in dessen 5. Jahr. 3. Act 17, 23: Zeus = dem ägyptischen Amen = der Geheimnisvolle, Unbekannte.

Minocchi, S., La questione del divorzio nella Bibbia (Stud. relig. II 2, 97—114).

Grotemeyer, H., *Studien zu den Visionen der gottseligen Augustinernonne Anna Katharina Emmerich.* 2. Heft (8⁰. 64. Münster, Aschendorff. *M* 1.—): I. Gedeons Sieg über Madian nebst zwei Exkursen (Über Galaad, Über Bethbara); II. Kapharnaum und seine Umgebung, 1. Teil: Geographisches und Topographisches. III. Über den Krieg des arabischen Fürsten Aretas gegen Herodes Antipas im Todesjahre des Erlösers.

Krieger, H., *Das Leiden des Gerechten im Buche Hiob und im Lichte des NT.* Progr. (8⁰. 24. Wehlau).

Vogt, K. F., *Der Kampf um Jerusalem. Eine deutliche Erklärung des Propheten Daniel und der Offenbarung Johannes'.* 2 Tle. (8⁰. 248, 340. Frankfurt a. M., Schergens. *M* 6.—).

B. Das Alte Testament.

a) Bibliographie. Kanon. Geschichte der Exegese. Hebräische Sprache: Grammatik und Lexikographie.

Scherman, L., *Orientalische Bibliographie* XV. Bd (für 1901), (B., Reuther): Die biblischen Artikel sind unter die betreffenden Sprach- u. Sachgruppen eingereiht. V 4: „AT. Judentum".

Wildeboer, G., *De Kirkvader Origenes en de Kanon des Ouden Verbonds.* Versl. en Mededeel. der K. Ak. van Wetenschappen. Aftdeel. Letterkunde, Deel 5, 134—163.

Wildeboer, G., *Formation du canon de l'Ancien Testament.* Étude historico-critique. Quatrième et dernier article (Rev. de Théol. et Philos. XXXV 1, 67—104): Schluſs der 1901 veröffentlichten 3 Artikel: Der Prophetenkanon wurde abgeschlossen 200—165 durch die Gesetzeslehrer in Jerusalem zugleich mit Überarbeitung verbunden. Die Hagiographen erscheinen erst sicher in der Mischna (200 n. Chr.) als abgeschlossener Teil des Kanons.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I.* (8⁰. 103. Lp., Deichert) S. 90—103: Namen u. Einteilung des atl Kanons: Ursprünglich Gesetz u. frühere Propheten vereint. Ordnung der späteren Propheten, insbes. des Zwölfprophetenbuches. Ursprüngliche Teilung der früheren Propheten (1 Sam 1—30. 1 Sam 31—1 Reg 2, 11. 1 Reg 2, 11—2 Reg 1, 18 u. Rest). Einteilung des Pentateuchs. Ordnung u. Name (von Num 11 abgeleitet) der Ketubim.

Ziegler, J., *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit* (gr. 8⁰. XXXII, 456 u. CXCII. Breslau, Schles. Buchdr. *M* 10.—)

Midrasch Hag-Gadol. *Forming a Collection of Ancient Rabbinic Homilies to the Pentateuch.* Edited for the first time from various Yemen MSS. and provided with Notes and Preface by S. Schechter: Genesis (4⁰. 468. Cambridge, Univ. Press. 30*s*).

מדרש בראשית רבא: *Midrasch Bereschit Rabba* mit Quellennachweis und Kommentar מנחת יהודה, nach Handschriften ediert von J. Theodor. 1. Lfg. (8⁰. 16 S. u. 1 Bl. Prospekt. B.).

Machir ben Abba Mari, ילקוט המכירי על משלי: *Sammlung midraschischer Auslegungen der Sprüche Salomos.* Zum ersten Male nach einer Handschrift herausgeg. u. mit Anmerkungen u. Quellennachweisen versehen von L. Grünhut (8⁰. 20 S. u. 104 Bl. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 4.—): Von c. 18 bis Schluſs reichend. Einleitung. Nachweis der aufgenommenen Stücke. Was Machiri als תנחומא anführe, entstamme dem verlorenen ילמדנו. Auch einige Stücke des verlorenen Midrasch zu Dt sind enthalten. Eine Ausgabe der פרקי דר' אליעזר kündigt Gr. an (vgl. Hebr. Bibl. VI 4, 102f).

Diettrich, G., *Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften* (ZatW XXII 193—201): Ein Beispiel der Textbehandlung bei den Syrern; Ergebnisse für Grammatik, Lexikographie, Textkritik, Geschichte der Auslegung.

Hoberg, G., *Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht.* Rede, gehalten bei Übernahme des Prorektorates. 2. Ausgabe. (Lex.-8⁰. VI u. 30. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—): In allgemeinen Zügen handelt er von der Kenntnis der bibl. Sprachen in den verschiedenen Zeiten, von der Pflege der Kritik, den geschichtlichen Daten der speziellen Einleitung, dem Fortschritt in der Erkenntnis der Geschichte Israels, Ägyptens und Assyriens. Das 19. Jahrh. hat den gröſsten Fortschritt aufzuweisen.

Zapletal, V., *Grammatica Linguae Hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata* (8⁰. VIII u. 138. Paderborn, F. Schöningh. *M* 2.80): Das Bedürfnis nach einer lateinisch geschriebenen Grammatik hat den Verf. veranlaſst, dieses Buch als Leitfaden für seine sprachlich gemischten Hörer herauszugeben. Die Überlieferung in der technischen Darstellung des Gegenstandes ist eine feste, variiert nur im Mehr oder Weniger u. in untergeordneten Punkten. Die zitierten Einzelerscheinungen

sind zahlreich und hinreichend, die Syntax verhältnismäſsig ausführlich; die Übungsbeispiele weisen auch poetische Stücke auf.

Gesenius, W., *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 27., vielf. verb. u. verm. Aufl. (8⁰. XII u. 591. Lp.).

***Margolis, M. L.**, Notes on Semitic Grammar. III:* An abnormal Hebrew Form (AmJsemL XIX 1, 45—48): Am 9, 1 ובצעם.

***Halévy, J.**, Pa'el* viell. aus qababala-qabalbala (Jas sér. IX, t. XIV 136 f).

***Praetorius, F.**, Über den sog. Inf. absol. des Hebr.* (ZdmG LVI 546—550).

***König, E.**, Zur Syntax der Zahlwörter im Alten Testament* (AmJsemL XVIII 3, 129—148): Nachtrag zu seiner Syntax § 312 f.

***Offord, J.**, Semitic Analogies for Old Testament Names* (PSbA XXIV 6, 242 f): Eigennamen: Zakarja, Hoshea, Zikri, Zebadja.

***Minocchi, S.**, Origini e vita storica della lingua ebraica* (Stud. relig. II 3, 189—221).

***Jacob, B.**, Das hebräische Sprachgut im Christlich-Palästinischen* (ZatW XXII 83—113): Hebräische Wörter in lebendigem Gebrauche erhalten, Vokalisation wertvoll für mass. Punktation. Wichtig für hebr. Lex.

Barth, J., *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen u. aramäischen Lexikon* (8⁰. IV u. 61. Lp., Hinrichs. *M* 4.—). Vgl. Gött. gel. Anz. Sept. 1902, 665—675.

***Wilson, R. D.**, Lost Meanings of Hebrew Roots* (Presb. and Ref. Rev. 1902, April, 277—292).

***Šanda, A.**,* Bemerkungen zum hebräischen Wörterbuch (ZkTh XXVI 205—208): Zu Ez 23, 5. 12 קידים (st. קרבים); Jb 3, 5 יגאלהי st. יגאלהו; בעת; Is 23, 13; מלח (sum. Lehnwort); תחש (= assyr. tachšie); מרעהו Gn 26, 26; שילה Gn 49, 10 (viell. assyr. šîlu od. šêlu).

***Bewer, J. A.**, Critical Notes: New Lexical and Critical Suggestions* (AmJsemL XVIII 120—122): נביא, קוץ 1 Rg 11, 25; Is 7, 6. קוש Is 29, 21. ערב (st. ערב) Soph 3, 3; Hab 1, 8. שוא Ps 35, 17. מורה Jb 36, 22; Gn 12, 6.

***Chajes, H. P.**, Notes de Lexicographie Hébraïque* (RÉj XLIV Nr 88, 223—229): אשבי, גלגל, זור, זיז שדי, חליפות, חשך, כשיל, לצים, מגיר, מדון, מוק, עדן, רגמה, שגיון, קבץ, שירות. תרשיש.

***Herz, N.**, Doubtful Hebrew Words* (ExpT XIII 190): אצר, פן, זנם, סגר, טחות.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I:* Die hebräischen Wörter für Purpur (S. 37—41): חלזן und ארגמן = „Purpur" und „Indischrot".

***Bacher, W.**, אור dans le sens d'„obscurité"* (RÉj XLIV Nr 88, 286 f): Bei altjüdischen Erklärern so gefaſst, aber abzulehnen.

***Hommel, Fr.**, The true Meaning of Arpakshad* (ExpT XIII 285): Das Element arpu kommt im Babylonischen (= Grenze, Nachbarschaft) vor.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I.* Anhang: אשישה S. 15 f.

***Friedländer, I.**, Das hebräische ספר in einer verkannten Bedeutung* (JqR XV Nr 57, 102 f): Jb 19, 23 und Is 30, 8 = Erz, Bronze; vgl. assyr. siparru.

***Selbie, J. A.**, Über 1 Sm 1, 3 מימים ימימה* = jährlich (ExpT XIII 206).

***Stade, B.**, Ein phönicisches Aequivalent von כהן משנה?* (ZatW XXII 325—327): In einer phön. Inschrift השנה = ὁ δευτερεύων.

***Chajes, H. P.**,* כנר (OrLz V 352): ein verloren gegangenes sem. Verbum.

***Houtsma, M. Th.**,* לחם — לחום — מלחמה (ZatW XXII 229—231).

***Yahuda, A. S.**, Über עצור ועזוב und ער ועונה im AT* (ZA XVI 2/4, 240—272): Stammesgenosse — familienlos, Fremdling — Stammesmitglied.

***Wildeboer, G.**,* Die älteste Bedeutung des St. צדק (ZatW XXII 167—169).

b) Text und Übersetzungen.

Kittel, R., *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.* Studien und Erwägungen (8⁰. 86. Lp., Deichert. *M* 2.—): Möglich für einen einheitlichen Text aus dem 4. Jahrh. v. Chr. in der Richtung der massorethischen Rezension des Konsonantentextes und auf Grund der getreu überlieferten massorethischen Vokalisation.

***Hirschfeld, H.**, Descriptive Catalogue of Hebrew Mss of the Monte-*

fiore Library (JqR XIV Nr 53 [1901], 159—196; Nr 54, 379—412): Unter I: Bible, Targum, Midrash, Bible Commentaries.

Cook, St. A., A Pre-massoretic Hebrew Papyrus (PSbA XXIV 7/8, 272): Festgestellt in einem von Nash vorgelegten Ms; Dekalog und Dt 6, 4. 5.

Rosenwasser, E., Berichtigungen zu Mandelkerns grofser Konkordanz (ZatW XXII 320).

Hyvernat, H., Petite introduction à l'étude de la Massore (RbXI 4, 551—563).

Kahle, P., *Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden* (8⁰. 108. Lp., Hinrichs. *M* 3.50).

Praetorius, Fr., *Die Übernahme der früh-mittelgriechischen Neumen durch die Juden.* Ein Nachwort zu meiner Schrift über die Herkunft der hebräischen Accente (8⁰. 22. B., Reuther. *M* 1.50): Gegen C. R. Gregory, Theol. Lit.-Z. 1901 Nr 22 hält Verf. seine These aufrecht.

Krauss, S., Der Obelos im masoretischen Texte (ZatW XXII 57—64): = umgekehrtes Nun Nm 10, 35—36.

Perles, F., Zur Geschichte der Abbreviaturen im Hebräischen (Arch. f. Stenogr. LIV 41—48): Vermehrt u. berichtigt die Resultate seiner Schrift: „Analekten zur Textkritik des AT" (1895).

Schulthess, Fr., Miscellen zum Biblisch-Aramäischen (ZatW XXII 162 f): Zu Esr 5, 16; 7, 20. Dn 2, 32. 43; 4, 8. 17.

Kahle, P., Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums (ZA XVI 1, 79—101): Kündigt eine Arbeit über die arabische Pentat.-Übers. der Samaritaner an. Geschichte der Mss; Inhalt und Varianten.

Marx, A., Nachtrag zu der Zusammenstellung der Citate aus Targum Jeruschalmi bei Ginsburger, Fragmententargum S. 91—122 (ZhB VI 55—58).

Ginsburger, M., Die Citate aus Targum Jeruschalmi (ZhB VI 4, 122 f): Nachträge zu dem von ihm herausgegebenen Fragmententargum.

Wolfsohn, L., *Das Targum zum Propheten Jeremias in Jemenischer Überlieferung.* Dissert. Halle (8⁰. 34).

Nestle, E., Das eherne Maultier des Manasse (ZatW XXII 309—312): Über Targum zu 2 Chr 33, 11.

Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature.* P. 8—14 (N. Y., Putnam).

Oesterley, W. O. E., *Studies in the Greek and Latin Versions of the Book of Amos* (Cambridge, Univ. Press 4*s*).

Swete, H. B., *Introduction to O. T. in Greek.* 2ᵈ ed. (8⁰. Ld., Clay. 7*s* 6*d*).

Taylor, C., A new Septuagint Fragment (JthSt IV Nr 13, 130): Auf hebr.-griech. Palimpsest der Taylor-Schechter Coll. entdeckt; Ps 143, 1—144, 6.

Violet, Br., *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus.* Berichtigter Sonderabzug aus OrLz 1901. Mit einer Abb. des Fragm. (4⁰. 52 Sp. B.).

Swete, B., *The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* I. Gen.—IV Kings. 3th ed. (8⁰. 854. Cambridge, Univ. Press. 7*s* 6*d*).

Brooke, A. E., McLean, N., The Forthcoming Cambridge Septuagint (JthSt III Nr 12, 601—621): In Bälde soll der Druck der grofsen Ausgabe beginnen. Anlage; Gn 48, 1—9. Idc 5, 23—6, 24 zur Probe.

Abrahams, J., Recent Criticism of the Letter of Aristeas (JqR XIV Nr 54, 321—342): Kritik der Arbeiten von Wendland und Thackeray.

Johnston, J. B., The Date of the Septuagint (ExpT XIII 382 f): Will genauer das 3. Jahrh. noch als Abfassungszeit wahrscheinlich machen.

Lindl, E., *Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung* (8⁰. VIII u. 161. München, Franz. *M* 6.80): Der 1. Teil erörtert die Identität der Oktateuchkatene mit Prokops Eklogen. Eine verschiedenartige Ausbeute bietet Prokop für die LXX. Im 2. Hauptteil behandelt L. dessen griechischen Bibeltext, wobei ein bedeutsamer Teil der LXX-Probleme berührt wird und eine reiche Literatur darüber zur Verwendung gelangt. Wertvoll ist die vollständige Zusammenstellung des Materials aus Prokop. Der Bibeltext des Prokop in den beiden Hss m und r ist nicht lukianisch oder hesychianisch, also hexaplarisch.

m (Münchener Hs) enthält tetraplarischen Text, der sich als Verarbeitung der hexaplarischen Materialien durch Origenes unterscheidet vom reinen hexaplarischen Text; letzteren findet der Verf. in der Hs r (Baseler Hs). Der Verf. glaubt 3 vororigenistische LXX-Rezensionen nachweisen zu können; r ist näherhin zu bestimmen als palästinisch-origenistische Rezension. Für so wichtige und weittragende Thesen scheint doch eine breitere Basis der Untersuchung notwendig.

Jahn, G., *Beiträge zur Beurteilung der LXX.* Eine Würdigung Wellhausen'scher Textkritik (8°. 52. Leiden, Brill).

Nestle, E., *Zu Philo de somniis II, 44* (Philologus 61 [N. F. 15] 311 f): LXX Lv 5, 4 ist die richtige Lesart „ἣ ἂν ὀμόσῃ" (nicht „ἡ ἄνομος ἥ"), und an der bezeichneten Stelle des Philo (vol. III, p. 289, 16 ed. Wendland ed. min.), wo dieser Vers zitiert wird, ist herzustellen „ψυχὴ <ἣ> ἂν ὀμόσῃ". Vgl. auch J. Zycha, S. Aureli Augustini quaest. in heptat. Wien 1895, p. VIIII. C. W.

Halévy, J., *La transcription du tétragramme dans les versions grecques* (Jas sér. IX, t. XIX 1, 134 ff): Die 2. Kolumne der Hexapla habe Origenes schon vorgefunden.

Burkitt, F. C., *The so-called Quinta of 4 Kings* (PSbA XXIV 6, 216–219): Besteht vermutlich nur aus von Origenes zurückgewiesenen Varianten der LXX.

Roupp, N., *Die älteste äthiopische Handschrift der vier Bücher der Könige* (ZA XVI 2/4, 296–343): Ms Cod. Vatic. Nr L. V 16 enthält die versio antiqua des Dillmann; LXX liegt in der Rez. des Vat. zu Grunde.

Brooke, A. E., *The Bohairic Version of the Pentateuch* (JthSt III 10, 258—278): Behandelt Mss und Druckausgaben.

Gregory, C. R., *Die syrische Hexapla am Anfange des neunten Jahrhunderts* (ThLbl XXIII Nr 31): Notizen zu Or. chr. I 138–152 299—313 [Briefe vom Patriarchen Timotheus I. (725–819)], Syrohexapla betreffend. — E. Nestle ebd. Nr. 33 Korrekturen und Nachträge.

Vigouroux, F., *Une ancienne traduction de la Bible: Le Codex Lugdunensis* (Rev. d. quest. hist. Année XXXVI, Lfg. 141/2, 583–594): Über die Ausgabe desselben (Lyon 1900, Rey). Die Herkunft aus Afrika bestreitet V.

Mercati, G., *Frammenti Urbinati d' un' antica versione latina del libro II de' Maccabei editi ed illustrati* (Rb XI 184—211): Eine bisher unbekannte lateinische Übersetzung zu 2 Mach 4, 39—5, 14 (mit Ausnahme von 4, 45) und 101, 2—11, 1 aus dem Cod. Urbin. lat. 474 saec. IX/X f. 153 u. 154. Die Übersetzung ist verwandt mit dem in der Schrift De divinis scripturis gebrauchten Texte. Aus dieser ediert M. 1 Mach 2, 49–64 und 2 Mach 7, 9—29. S.

Nestle, E., *Animaequitardare* (Archiv f. lat. Lexikogr. XII 331 f): Macht auf das in Rönschs Itala und Vulgata und im Thesaurus linguae Latinae fehlende Verbum „animaequitardare" = μακροθυμεῖν (Eccli 29, 8 [11] im pseudo-augustinischen Liber de divinis scripturis p. 407, 7. ed. Weihrich) aufmerksam. C. W.

Nestle, E., *Kapporeth = oraculum* (ZatW XXII 313 f): Bei Hier. vielleicht Wiedergabe eines spätjüdischen Ausdrucks.

Schmiedl, *Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung* (MGWJ XLVI 48—88): Vgl. ebd. XLV 124 ff. Saadja hält gegen Onkelos am einfachen Schriftsinn fest.

Lehmann, S., *Saadia Al-Fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 21—41).* Nach einer Münchener und einer Berliner Hs herausgeg., übers. und mit Anmerkungen versehen (8°. 71 u. XXIX. B., Poppelauer. *M* 2.80).

Cook, A. St., *An Arabic Version of the Prologue to Ecclesiasticus* (PSbA XXIV 4/5, 173—184): Aus Mss herausgegeben.

Brückner, A., *Über die polnischen Psalmenübersetzungen bis zur Mitte des 16. Jahrh.* (Anz. d. Ak. d. W. in Krakau; hist.-philos. Kl. 1902 Nr 4,

59—61): Zu den 2 bisher bekannten Texten weist der Verf. einen 3. nach im Krakauer Druck von 1532.

c) Allgemeine Literar- und Textkritik. Religion. Theologie.

Höpfl, H., O. S. B., *Die höhere Bibelkritik.* Studie über die moderne rationalistische Behandlung der Hl. Schrift (8°. 110. Paderborn, F. Schöningh. *M* 2.80): 1. Die Kritik und ihre gemeinsam anerkannten Resultate werden kurz skizziert und exemplifiziert. Eine genetische und systematische Darlegung der kritischen Hypothesen lag nicht in der Absicht des kurzen Abrisses. Das 2. Kapitel sucht das Berechtigte an kritischen Anschauungen zu scheiden vom Willkürlichen. 3. „Unser Standpunkt" hebt nur den propädeutischen Wert des AT für das NT hervor.

Scerbo, F., *Il Vecchio Testamento e la critica odierna* (8°. IV u. 115. Florenz, Ariani. *L* 2.—).

Cheyne, T. K., A Turning-Point in O. T. Study (Nineteenth Century Jan. 1902 Nr 299, 60—70): Der literarische Kritizismus mufs sich ergänzen durch den archäologischen und historischen. Winckler stimmt er zu.

König, E., *Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik geprüft* (8°. 80. B., Runge): Billigt die textkritischen Prinzipien der grammatischen Richtigkeit, literargeschichtlichen Altertümlichkeit, geistesgeschichtlichen Priorität und des Schwierigkeitsgrades. Das stilistische Prinzip beschuldigt er der Willkür. Rhythmus und Strophik sind unsichere Normen der Kritik. Der generalisierenden und schematisierenden Methode, der Symbolisierung der Zahlen (12 Stämme insbes.), der poetisierenden und mythologisierenden Methode stellt er eine bestimmte Abweisung gegenüber.

König, E., Zum Sprachbeweis der alttestamentlichen Kritik (StKr 1902, 644—651): Einige Ergänzungen zur Geschichte des Sprachbeweises. Mit Recht werde derselbe als Direktive der Kritik angewendet.

König, E., *Die moderne Poetisierung des AT* (Bew. d. Glaub. 3. F. V 10).

Dewart, E. H., The higher Criticism and Messianic Prophecy (Bs LIX 305—324): Prophetie im eigentlichen Sinne ist anzuerkennen.

Der historisch-kritische Standpunkt bei der Behandlung der biblischen Geschichte des Alten Testaments (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 34 u. 35): Kritik ist mit pädagogischer Vorsicht zu verwenden.

Gall v., Der alttestamentliche Religionsunterricht auf den höheren Schulen (ZThK XII 2, 95—124): Die moderne kritisch-historische Geschichtsbetrachtung kann verwertet werden, ohne Seelen zu gefährden.

Weikert, Th., O. S. B., *Ein Gang durch die Bibliothek der neueren Literatur für atl Textkritik* (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.-O. XXIII 87—98 460—473).

Condamin, A., Interpolations ou transpositions accidentelles? (Rb XI 379—398): Statt durch Annahme von Interpolationen ist der Text durch Umstellungen zu heilen. Demzufolge ordnet er: Mich 4, 7; 2, 13. 14. Os 2, 15. 8. 9. 16 —2, 25. 1—3. Is 9, 16; 5, 24. 25; 9, 17. Is 19, 17. 22. 21. 18 ff. C. erklärt die Textverwirrung wie Zenner durch Versetzung der Blätter.

Stade, B., Emendationen (ZatW XXII 328): Zu Gn 1, 15. 1 Sm 2, 13. 20. Is 1, 8; 44, 14; 59, 11. Jr 1, 4. Zch 7, 2. Ps 69, 28.

Mayer, L., Notes exégétiques (RÉj XLIV Nr 87, 122—124): Zu Gn 41, 16. Ex 14, 20 u. Ps 139, 11. Ex 39, 40 u. Nm 3, 26.

Halévy, J., Passages difficiles dans la Bible (Rsém X 368—373): Ez 27, 23. Is 9, 17. Ps 74, 14. Is 26, 4. Ex 15. 2. Jb 34, 35—37. Nm 24, 19.

Zimmern, H., u. **Winckler, H.**, *Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader.* 3. Aufl., mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament (B., Reuther. Komplett *M* 21.—): Bis jetzt erschienen I. Hälfte: Geschichte u. Geographie von H. Winckler (VI u. 342 S.), II. Hälfte, 1. Lieferung: Religion u. Sprache von H. Zimmern (S. 346—582). Zu bedauern ist, dafs für die Neubearbeitung ein so impulsiver Forscher gewählt worden ist wie Winckler; dadurch ist das Buch ein Niederschlag seiner früheren Forschungen geworden, nicht ein

objektiver Überblick über die bezeichneten Gebiete. Die Anlage des 2. Teils ist besser. Sachliche Würdigung später.

Winckler, H., *Kritische Schriften.* Sonderabzüge aus der Orientalistischen Literaturzeitung 1898—1901 (126. B., Peiser. *M* 2.50): Referate.

Müller, J. H., *Religionsgeschichtliche Bilder.* I. Fetischismus und Seelenverehrung bei Naturvölkern und Chinesen (8⁰. 31. Bremen, J. H. Müller. *M* —.40): Populäre Darstellung; findet auch Überreste des Fetischismus und Seelenkultes in Israel.

Barton, G. A., *A Sketch of Semitic Origins, social and religious* (8⁰. Ld., Macmillan. 12*s* 6*d*). 3. Kap.: Ursprung der semitischen Religion: eine Göttermutter Astarte, polyandrisch. 5. u. 6. Kap.: Auch Jahwe, der Gott Israels, sei eine Umbildung derselben (vgl. AmJsemL XIX 1, 55—58).

Lagrange, M. J., *Études sur les Religions sémitiques: Les Morts* (Rb XI 212—239): Forts. der früheren Aufsätze (Rb X). Der sog. Ahnenkultus bei den Semiten wird negiert. Separatausgabe der Artikel unter dem Titel Les Religions sémitiques angekündigt bei V. Lecoffre, P.

Curtiss, S. I., *Discoveries of a Vicarious Element in Primitive Semitic Sacrifice* (Exp VI 128—134): Grundlage des altsemitischen Opferbegriffes ist nicht das Opfermahl, sondern die stellvertretende Blutvergiefsung.

Curtiss, S. I., *The Semitic Sacrifice of Reconciliation* (Exp VI Nr 36, 454—462): Das jetzt noch gebräuchliche Opfer bei Versöhnung von Feinden enthält stellvertretende Blutvergiefsung.

Curtiss, *S. I.*, *Primitive Semitic Religion To-day:* Record of Researches, Discoveries, and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula (8⁰. 288. Ld., Hodder. 6*s*): Übersetzung ins Deutsche angekündigt: *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* (Lp., Hinrichs. ca. *M* 8.—).

Curtiss, S. I., *The physical Relation of Man to God among the modern Semites* (AmJTh VI 2 Apr. 1902): Die heutigen Semiten betrachten manchmal Gott und Geister als Vater; auch die atl Schriftsteller denken sich zum Teil die heidnischen Götter so.

Osgood, H., *Resurrection 3000—4000 B. C. and the Old Testament* (Bs LIX Nr 235, 409—433): Die Texte der Pyramiden 1500 Jahre vor Moses, das Totenbuch zur Zeit des Moses bestätigen hierin das AT.

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Deutsche Übersetzung. 1. u. 2. Lfg. (Giefsen, Ricker. à *M* 1.50): Die einzige ausführliche neuere Gesamtdarstellung. Die Übersetzung ist vollständiger als die englische Ausgabe, weil der Verfasser darin auch die neuen Funde und Untersuchungen der Assyriologen berücksichtigt. Z.

Boissier, A., *Matériaux pour l'étude de la religion Assyro-Babylonienne* (PSbA XXIV 6, 220—233).

Torge, P., *Aschera und Astarte.* Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte (8⁰. 58. Lp., Hinrichs. *M* 2.—): Es gab eine altsemitische Göttin Aschera (S. 57). Der Name wurde übertragen auf das Symbol, den Pfahl. Derselbe wird aber auch in Israel wieder für eine Göttin gebraucht, nämlich die Astarte, welche die deuteronomistische Reformpartei durch diese Benennung (Name des Pfahlsymbols) erniedrigen wollte.

Ward, W. H., *The Asherah* (AmJsemL XIX 1, 33—44): Säulen mit verschiedenen Emblemen = Zeichen der einzelnen Gottheiten. nicht Symbol der Astarte oder der vorausgesetzten Göttin Ašera.

Boehmer, *Das AT und die aufserbiblischen Religionen* (Ev. Kztg 1902 Nr 36, 843—848): Gegen „Giesebrecht, Die atl Schätzung des Gottesnamens" u. s. w.

Robertson, J., *The early Religion of Israel, as set forth by Biblical Writers and modern Critical Historians* (12⁰. N. Y., Whittaker. $1.60).

Fulliquet, G., *Les expériences religieuses d'Israël* (8⁰. 254. P., Fischbacher. *Fr* 3.—): Populär auf kritischer Grundlage (vgl. ThLz XXVII 23, 609 ff).

Cook, St. A., *Israel and Totemism* (JqR XIV Nr 55, 413—448): Kritik über Zapletals davon handelndes Werk, im ganzen abweisend; gesteht

aber zu, dafs die schwachen Punkte der totemistischen Theorie richtig hervorgehoben sind. Die Frage hält er noch nicht für spruchreif.

Lévy, L. G., *Du totémisme chez les Hébreux* (RÉj XLV Nr 89, 13—26): Lehnt alle Beweise hierfür als unzureichend ab.

Stade, B., *Ein Land, wo Milch und Honig fliefst* (ZatW XXII 321—324): Nach H. Usener, Rhein. Mus. LVII 177—192, mythologischer Herkunft.

Kautzsch, E., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments*: Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schr. Nr 25. (8⁰. 38. Tübingen, Mohr): Liegt nicht in der Inspiration, nicht in der unvollkommenen religiösen Erkenntnis, sondern in der gesamten Weltanschauung (Gottesbegriff, die Prophetie).

Duff, A., *The Theology and Ethics of the Hebrews.* Semitic Series (8⁰. 332. Ld., Nimmo): Populär; eliminiert fast jedes historische Element aus dem Pentateuch (vgl. Bs LIX Nr 235, 591).

Oesterley, W. O. E., *The Development of Monotheism in Israel* (Exp VI 93—105): Aufser Evolution im israelitischen Monotheismus auch aufserordentliche Fortschritte. So vom Gottesbegriff des Elias (Nationalgott, ethisch als Eigenschaft) zu dem des Amos auf Grund geschichtlicher Entwicklung und göttlicher Erleuchtung.

Endemann, *Der Engel des Herrn* (Ev. Kztg 1902 Nr 39, 913—922): Der Maleach Jahwe ein Beweis für den Trinitätsglauben im AT.

Legeay, P., *L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture Sainte d'après la doctrine des Pères* (Rev. Thom. X Nr 2 4).

Meltzer, H., *Die messianischen Weissagungen* (Prot. Mon.-Hefte VI 1, 15—33): Keine geradlinige Entwicklung zu immer gröfserer Klarheit. Es fehlen Weissagungen über Einzelheiten.

Grützmacher, R., *Die Davidsohnschaft des Messias im AT und in der jüdischen Literatur* (Ev. Kztg 1902 Nr 22, 512—516): Zusammenordnung der Stellen.

Köberle, *Gottesgeist und Menschengeist im AT* (NkZ XIII 321—347 403—427): Das Wort für „Geist" nach Sprachgebrauch u. Bedeutung gewürdigt.

Volck, W., *Heidentum und Missionsgedanke im AT* (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 38): Der Missionsgedanke liegt in der Geschichte Israels. Jonas.

Boehmer, J., *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes* (8⁰. V u. 236. Lp., Hinrichs. *M* 4.50): Die βασιλεια του θεου des NT setzt den atl Begriff des Gottesreiches voraus. Den gemein-semitischen Namen מלך verlor Jahwe durch Einführung des Königtums, gewann ihn aber wieder in der Königszeit, zum Teil mit Nachwirkung der Vorstellungen von der מלך-Gottheit. Bei den Propheten: Jahwe ist König in allgemein-semitischem Sinne = strafend, zerstörend. Letzte Stufe der Entwicklung: Jahwe König und Vermittler des Heiles (= NT), wenn auch mit Trübungen des Begriffes (z. B. Daniel). Die Tendenz, zu systematisieren und zu konstruieren, ist zu tadeln. Die Abhandlungen über die מלך-Gottheit sind ansprechend.

Koch, P., *Der Ritualmord eine Forderung des AT.* Eine religionsgeschichtliche Studie (8⁰. 39. B., Selbstverl. *M* —.50): Abstruse antisemitische Streitschrift.

Büchler, A., *Theophrastos' Bericht über die Opfer der Juden* (ZatW XXII 202—228): Ist als Bericht über ein bestimmtes Sühnopfer eines palästinensischen heidnischen Volkes zu betrachten.

Stärk, W., נפש חיה u. נפש מת (StKr LXXVI. I [1903] 1, 156 f): Ein Ansatz zum Dualismus im AT.

Smith, Ch. E., *Witchcraft and the O. T.* (Bs LIX 26—35): Die Bibel selbst glaubt nicht an die Zauberkraft von Personen.

van Loon, J., *Eschatologieën van den Hasmoneentijd volgens het boek Henoch* (Theologisch Tijdschrift XXXVI 5).

Wünsche, A., *Die Poesie des Todes im atl Schrifttum* (Deutsch-ev. Bl. XXVII 235—263): Erst seit dem 2. vorchristl. Jahrh. Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube.

Aubert, L., *La vie après la mort chez les Israélites* (Rev. de Théol. et Philos. XXXV 2, 140—178): Die Totengebräuche in Israel fufsten auf einer

viel besseren Vorstellung als der Mosaismus. Erst als die Ausschliefslichkeit des Jahwekultes gesichert war, liefs der Mosaismus eine vollkommenere Vorstellung vom Leben nach dem Tode sich ausgestalten.

Beer, G., *Der biblische Hades.* Aus den „Theologischen Abhandlungen". Festgabe z. 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann (8°. 1—29. Tübingen, Mohr. *M* 1.—): 1. Der Scheolglaube und Jahwismus gehen sich ursprünglich nichts an. 2. Der Scheolglaube ist ein Rest chthonischen Kultes (Jahwe ursprünglich selbst Erdgott). 3. Der Jahwismus hat den Scheolglauben beseitigt; insofern nämlich für die Frommen die Auferstehung postuliert wurde. Die Beweisführung leidet an Willkür.

Castelli, D., *Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura talmudica,* in Actes du XII° Congrès internat. des Orientalistes, Rome 1899. III 1, 57—109 (Florenz, Soc. typ. Flor.).

d) Geschichte. Geographie. Archäologie.

Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* Übers. von E. Spliedt (Stuttgart, Kielmann). I. Bd: Von der Schöpfung bis zu Abraham (3. Aufl. 1903. XVI u. 333) II. Bd: Von Abraham bis zum Auszug aus Ägypten (1902. XII u. 331). III. Bd: Vom Auszug aus Ägypten bis zur Philisterzeit (2. Aufl. 1903. XII u. 351 mit Karte. Pro Bd *M* 4.—; geb. *M* 5.—): Steht auf dem Standpunkte durchgängiger Sachinspiration u. stellt erschöpfend die Ergebnisse zusammen, welche die biblischen Nachrichten stützen. Abbildungen illustrieren den Text. Die wohlabgewogene Reserve wissenschaftlicher Genauigkeit wird man nicht in allweg finden.

Urquhart, J., *The New Biblical Guide.* VI (8°. XVI u. 432 Ld., Patridge. 7*s* 6*d*).

Budde, K., *Das Alte Testament und die Ausgrabungen.* Vorträge der theol. Konf. zu Giefsen. 18. Folge (8°. 39. Giefsen 1903, Ricker. *M* —.80): Nimmt Stellung zu Delitzsch, Babel und Bibel: Vieles sei bekannt (Jahwe hält B. für babylonisch), vieles unklar und unrichtig. Scharf lehnt er Winckler, Keilinschriften und das AT, ab; schrankenloser Panbabylonismus, willkürliche Mythologisierung. — Übers. AmJTh VI 4, 685—708.

Ragosina, S. A., *Älteste Geschichte des Orients. Geschichte von Chaldäa von den ältesten Zeiten bis zur Erhebung der Assyrer.* (In russischer Spr. 8°. 438 S., 113 Abb., 2 Karten. Petersburg.)

Šanda, A., *Die Aramäer.* Der alte Orient IV 3 (8°. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Messerschmidt, L., *Die Hettiter.* Der alte Orient IV 1 (32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Macridy-Bey, *Le temple d'Echmoun à Sidon,* fouilles exécutées par le Musée impérial ottoman (Rb XI 4, 489—515).

Lagrange, M. J., *Note sur les inscriptions trouvées par Macridy-Bey à Bostan-ech-Cheikh* (Rb XI 4, 515—526): Zwei Weihe-Inschriften von König Bodaštarté, Enkel des Königs Ešmunazar. Die Dynastie wird wohl vor Alexander unterzubringen sein.

Sayce, A. H., *A new Inscription from Sidon* (ExpT XIV 3, 123 f).

Berger, Ph., *Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon.* Extr. des Mém. de l'Ac. d. inscr. XXXVII (4°. 26. P.).

Lagrange, M. J., *La controverse minéo-sabéo-biblique* (Rb XI 256—272): Hommel, Winckler u. a. glaubten Miṣraim, Ašur, Eber-ha-nahar nach Arabien verlegen zu können. Minäer und Sabäer hält L. für teilweise gleichzeitig. Sonst stellt er sich auf seiten Königs (Fünf neue arabische Landschaftsnamen im AT, 1901/2 erschienen), der die Namen in der traditionellen Bedeutung festhält. Auch die Lokalisierung des Paradieses in Arabien durch Hommel lehnt er ab.

Sayce, A. H., *The Jonians in the Tel El-Amarna Tablets* (PSbA XXIV 1, 10—13): Ji-i-ma-a-na = Ionier sei festzuhalten.

Graetz, H., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* II 1: *Vom Tod des Königs Salomo (um 977 v. Chr.) bis zum Tode des Judas Makkabi (160).* 2. Aufl. von M. Braun (8°. XII u. 467. *M* 9.25).

Couard, L., *Die Vorgeschichte Israels und die neuere wissenschaftliche Forschung* (Bew. d. Glaub. 1902, 5, 157—177; 6, 215—226).

Ermoni, V., *Les origines d'Israël et la critique* (Ann. de Phil. chrét. 1902, Mai, 199—212).

Montet, E., *Des premières origines du peuple d'Israël.* Actes du XIIe Congrès internat. des Oriental. Rome 1899. III 1, 129—134 (Florenz, Soc. typ. Flor.).

Jensen, P., *Das Gilgamiš-Epos in der israelitischen Legende.* Eine vorläufige Mitteilung (ZA XVI 2/4, 406—412 413 f): AT und die Geschichte Jesu, auch die griechischen Legenden gehören diesem Kreise an.

Gray, G. Buch., *The Lists of the Twelve Tribes* (Exp 1902, March, 225—240) Bei 20 Aufzählungen 18 versch. Anordnungen.

Marquart, J., *The Genealogy of Benjamin* (JqR XIV Nr 54, 343—351): Behandelt kritisch Nm 26, 38—40; Gn 46, 21; insbes. 1 Chr 8, 1—40.

Smend, R., *Beiträge zur Geschichte und Topographie des Ostjordanlandes* (ZatW XXII 129—158): 1. Rechtfertigt die Nennung des Ammoniterkönigs in Idc 11, 12—28. 2. Der Jabbok = W. ez-zerkâ. 3. Gilead, Stammesname. 4. Ramath-Gilead und Mispe-Gilead wahrscheinlich identisch.

Nestle, E., *יָוָן nach Joseph. c. Ap.* 1, 69 im AT nicht die Hellenen (ZatW XXII 171 f).

Nagel, G., *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem.* Nach den Quellen dargestellt (8⁰. VIII u. 124. Lp., Hinrichs. *M* 2.50).

Lehmann, C. F., *Menander und Josephus über Salmanassar IV.* I. (Beitr. z. alten Gesch. II 1, 125—140): Ant. 9, 14, 2 ist richtig; die Richtigkeit der atl Angaben verspricht er später zu erweisen.

Güdemann, M., *Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen* (8⁰. IV u. 105. Wien, Löwit. *Kr* 3.50).

Adler, E. N., *Une nouvelle Chronique Samaritaine* (RÉj XLIV Nr 88, 188—222; XLV Nr 89, 70—98): Text und Übersetzung von Seligsohn.

Sanda, A., *Zur ältesten Geographie Palästinas und Syriens* (ZkTh XXVI 407—411): Rtnu in Nahr el-liṭâni erhalten. Platteninschrift von Nimrûd III 86 ist Zamurra (st. Amurai) zu lesen, kaum = הצמרי Gn 10, 18. Kyamon Jdt 7, 3 = el Jamôn.

Marmier, G., *Contributions à la Géographie de la Palestine et des pays voisins* (suite) (RÉj XLIV Nr 87, 29—44): Aus den Tell-el-Amarna-Briefen.

Hölscher, G., *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit.* Eine historisch-geographische Untersuchung. Dissert. (8⁰. VIII u. 99. B.).

Sayce, A. H., *Recent Biblical Archeology* (ExpT XIII 178—180 Forts.): Über die Stadt Henoch, Eliša Gn 10, 2—4, Taršiš, Javan, Gomer, Aškenaz.

Šanda, A., *Aphek* (Unters. z. K. d. a. Or.: Mitt. d. vorderas. Ges. VII 2, 51—60): Drei A. zu unterscheiden.

Šanda, A., *Die Lage von Hannaton und Me Merom* (Unters. z. K. d. a. Or.: Mitt. d. vorderas. Ges. VII 2. 39—50): Ḥ. Jos 19, 14 = Gefât; Me Merom nicht Ḫule-See, sondern Marum der Keilinschriften und Marama äg. Dokumente.

Šanda, A., *Ja'kobel* (Unters. z. K. d. a. Or.: Mitt. d. vorderas. Ges. VII 2, 74—77): Im Ostjordanlande gelegen.

Sayce, A. H., *The Land of Sepharad* (ExpT XIII 308 f): In Kleinasien zu suchen. Abd 20 Verwechslung von ספרד mit צפ.

Clermont-Ganneau, *The Site of Mêpha'ath* (PEF XXXIV 3, 260 f): Identisch mit dem von Dr. Musil im Ostjordanlande gefundenen Nêf'a.

Macalister, R. A., *The History and Site of Gezer* (PEF XXXIV 3, 227—232): Stellt zusammen, was darüber bis jetzt feststeht.

Macalister, A. St., *First Quarterly Report of the Excavation of Gezer* (PEF XXXIV 4, 317—364): Vorsemitische, frühsemitische und zwei spätsemitische Eroberungen will er entdeckt haben.

Scheil, P., *Une saison de fouilles à Sippar.* Mémoires publiés par les

membres de l'Inst. franç. d'Arch. or. du Caire I 1 (4⁰. 141. Le Caire): Eine Parallele zu Dn 12, 3. Sippar wohl nicht = biblisches Sepharvaim.

Cooke, G. A., Qorḥah and Qir-ḥeres in the Moabite Stone (ExpT XIII 186 f).

Peters, C., *Im Goldland des Altertums.* Forschungen zwischen Zambesi u. Sabi (8⁰. XVI u. 408. München, Lehmann. Geb. *M* 16.—): 7. Kapitel (210—275): Südafrika das Ziel der Ophirfahrten. Allein Afrika und zwar Südafrika zwischen Zambesi und Sabi entspricht den Anforderungen; insbes. alter Goldminenbetrieb.

Hall, R. N., Neal, W. G., *The ancient Ruins of Rhodesia* (Ld.): Dort das Ophirgold zu finden (vgl. ZkTh XXVI 619).

Masterman, E. W. G., The Rivers of Damascus (ExpT XIII 215—220; 477 Korrekturen): Barada und Awaj = Amana und Pharphar 2 Rg 5, 12.

Riedel, W., *Alttest. Unters.* I 74—89: Der Sabbat datiert vom Sinai, nicht aus Babel oder Kanaan.

Schärf, Th., *Das gottesdienstliche Jahr bei den Juden.* Aus „Nathanael". Schriften des Instit. Judaic. Nr 30 (8⁰. 142. Lp., Hinrichs. *M* 2.—).

Kohn, S., *Die Geschichte der Beschneidung bei den Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (8⁰. VII u. 230. Krakau. *M* 4.—; hebräisch).

Wilcken, U., Die ägyptischen Beschneidungsurkunden (Arch. f. Pap.-Forsch. II 4—13): Text von P. Strafsb. 60 verbessert und die anderen Dokumente.

Gunkel, H., Über die Beschneidung im AT (ebd. II 13—21): Alle Ägypter, nicht blofs die Priesterkaste, waren beschnitten (Jos 5, 9. Jr 9, 25. Ez 32, 19 ff). Ob die B. von Ägypten entlehnt, nicht zu entscheiden.

Wendland, P., Die hellenistischen Zeugnisse über die ägyptische Beschneidung (ebd. II 22—31): Sie sprechen gegen Beschränkung der B.

Kutna, S. N., Studien über die Beschneidung IV (MGWJ XLVI 193—205): Bedeutung der B. und Entstehungsgrund.

Riedel, W., *Alttest. Unters.* I 52—73: Die drei grofsen jüdischen Feste: Jr 7, 21—24 und Am 5, 25 beweisen nichts für die spätere Entstehung der Kultgesetze. Pascha, Pfingsten, Laubhüttenfest sind nicht kanaanitisch, sind von Anfang an zentral und genau geregelt.

Thomson, J. E. H., *The Samaritan Passover* (PEF XXXIV 1, 82—92): Beschreibt ein Pascha bei den Sam. Gn 49, 10 fassen sie שילה als Stadt.

Steinschneider, M., Purim und Parodie (MGWJ XLVI 176—186 275—280): Will die an dieses Fest sich anknüpfende Literatur behandeln.

Reichel, Zur Lade Jahve's. Theol. Arb. a. d. Rhein. wiss. Prediger-Ver. N. F. 5, 28—32 (Tübingen, Mohr): Sie sei ein alter, leerer Götterthron.

Bludau, Der Verbleib der Geräthe des Tempels zu Jerusalem (Kath. 3. F. XXVI 109—119): Stellt alle Nachrichten zusammen über das Geschick der von Titus geraubten Geräte.

Triebs, F., *Lex dei sive collatio legum mosaicarum et romanarum. Capita selecta I.* Dissert. (39 S. Breslau).

Rieber, Die Blutrache und das Ius talionis im mosaischen Gesetze (Kath. 3. F. XXVII 312—332): Blutrache ist die erste Erscheinung der Talio. Zunächst in dieser Form wurde die Talio ins Gesetz aufgenommen, dann erst auf geringere Vergehen ausgedehnt.

Kirsch, *Der Erstgeborne nach mosaisch-talmudischem Recht.* I. Tl (Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 2.—).

Schmidt, E., *Solomon's Temple in the Light of other Oriental Temples* (8⁰. 65 u. 4. Chicago, Univ. Pr. $ 1.—).

Joseph, D., *Stiftshütte, Tempel- und Synagogenbauten.* Sonderabdruck aus „Ost und West" (4⁰. 39. B., Calvary. *M* 2.50): 1. Zusammenstellung dessen, was von der Stiftshütte und den verschiedenen Tempeln archäologisch und künstlerisch interessieren kann; 2. Berühmte Synagogen. Reich illustriert.

Hora, E., *Die hebräische Bauweise im AT,* eine biblisch-archäologische Studie (Gymn.-Progr. Karlsbad. 31 S.): Die ältesten Spuren von Bauten in Israel (Brunnen, Altäre, Gräber); Einflufs Ägyptens und Kanaans auf die Bauweise der Hebräer.

Prestel, J., *Die Baugeschichte des jüdischen Heiligtums und der Tempel Salomons.* Zur Kunstgeschichte des Auslandes VIII. (8⁰. VIII u. 56 mit 7 Tafeln. Straſsburg, Heitz. *M* 4.50).

Müller, M., Nochmals Hirsch und Reh in den semitischen Sprachen (OrLz V 10, 394—396): aijal in erster Linie Reh.

Conder, C. R., Hebrew Weights and Measures (PEF XXXIV 2, 175—195): Bestimmung derselben auf Grund tatsächlicher Überreste.

Blau, L., *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literaturgeschichte* (8⁰. IV u. 203. Budapest).

Jastrow, M. J., Baring of the Arm and Shoulder as a Sign of Mourning (ZatW XXII 117—120): Zu ZatW XXI 81—92.

Walter, F., *Die Geschichte der Juden in wirtschaftlicher Beziehung.* In: Ruhland, System d. pol. Ökonomie I 209—248 (B. 1903, Iſsleib).

e) Auslegung. Literatur zu den einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines; Pentateuch- und Hexateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Schöpfer, Ä., *Geschichte des Alten Testaments* mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. 3., verm. u. verb. Auflage (8⁰. XII u. 596. Brixen, Kath.-pol. Preſsverein. *M* 7.—): Von der 2. Hälfte des Buches an ist Prof. N. Schlögl O. Cist. der Neubearbeiter desselben geworden. Die Verbesserungen beziehen sich auf Inhalt und Methode. Ein Nachtrag zu § 44 gibt einen Abriſs über die hebräische Poesie. — Die französische Übersetzung in 3. Auflage: Pelt, J. B., L'Histoire de l'Ancien Testament d'après le manuel allemand de Schöpfer. 2 vols (12⁰. P., Lecoffre. *Fr* 6.—): Ergänzt die französ. Lit., „die in Deutschland in bemerkenswerter Weise unbekannt ist" (vgl. Bull. de Litt. eccl. 1902, 1, 33).

Barton, G. A., *The Roots of Christian Teaching as found in the Old Testament* (12⁰. XII u. 271. Philadelphia, Winston Co. $ 1.25): 56 kurze populäre Auslegungen von Ereignissen im AT (Bs LIX Nr 235, 590).

Meyer, F. B., *Sacharja der Prophet der Hoffnung.* Autoris. Übers. von G. Holtey-Weber (8⁰. 168. Hagen i. W., Rippel. *M* 1.50; geb. *M* 2.50): Knüpft an die einzelnen Kapitel moralisierende Erwägungen, die auf populärer Auslegung fuſsen. — Ähnlich wohl die englischen Werke über Abraham, Moses, Josue, Samuel, David, Jeremiah (Ld., Morgan. à 2*s* 6*d*).

Whitham, A. R., *Handbook to the History of the Hebrew Monarchy* to the Accession of Solomo (8⁰. 302. Ld., Rivingtons).

Harper, W., *Constructive Studies in the Priestly Element in the Old Testament* (8⁰. 162. Chicago, Univ. Pr. 5*s*).

Harnack, A., *Der Brief des Ptolemäus an die Flora.* Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrh. Aus: Sitzungsber. d. preuſs. Ak. d. W. 1902 Nr XXV (8⁰. 39. B., Reimer. *M* 2.—).

X., La veracità storica dell' Esateuco (Stud. relig. II 4, 281—332).

Matthes, J. C., Hexateuchkritik (Th. Tijds. 1902, 1, 45—64).

Lofthouse, W. F., The Hexateuch and the Gospels: A Parallel (ExpT XIII 565—567).

Holborn, A., *The Pentateuch in the Light of To-day.* Being a Simple Introduction to the Pentateuch on the Lines of the Higher Criticism (8⁰. 124. Edinburgh, Clark. 2*s*).

Nestle, E., 2 Rg 22 auf Dt bezogen durch Hieronymus, Procopius von Gaza, Chrysostomus (ZatW XXII 170 f 312 f).

Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs (NkZ 1902 Nr 1, S. 23—53; 5, 378—401; 6, 428—447; 9, 677—720).

Saccheri, J., De auctoritate historica Pentateuchi (Div. Thom. XXIII 5—26 113—134): Hält sich an die traditionelle Anschauung.

M'Garvey, J. W., *The Authorship of the Book of Deuteronomy with its Bearings on the Higher Criticism of the Pentateuch* (8⁰. XXIII u. 304.

Cincinnati, Standard Pub. Co. $ 2.—): Entscheidet sich für die Autorschaft des Moses.

Delitzsch, F., *Babel und Bibel.* Ein Vortrag (52, illustr. Lp., Hinrichs. *M* 2.—). Das 16. Tausend ist ausgegeben worden. Die Kühnheit und Sicherheit d. Aufstellungen forderte den Widerspruch aus Fachkreisen in Schriften, Aufsätzen und Rezensionen heraus. — Ins Englische übersetzt v. T. J. McCormack (8⁰. II u. 66, ill. Chicago, Open Court Pub. Co. 50 *cts*). — Schriften über „Babel und Bibel": *Babel-Hypothesen* (Deutsche Israel. Ztg XIX Nr 27 31, vgl. 8 10 13): Hält strikte an der Abhängigkeit Babels von der Bibel auch für das 3. Jahrtausend fest! — ***Baentsch**, Babel und Bibel* (Prot. Monatsh. VI 8, 287—297) = Bae. (Sigel, gebraucht im folgenden Referat). — **Barth, J.**, *Babel und israelitisches Religionswesen.* Vortrag. (8⁰. 36. B., Meyer und Müller. *M* —.80). — **Bonnes, F.**, *Bibel contra Babel und Bibel* (8⁰. 63. Celle, Selbstverlag. *M* —.70). — ***Cornill, C. H.***, Referat in Deutsche Lit.-Ztg 1902 Nr 27. — ***E. B., Welches Licht werfen die Ausgrabungen in Babylon auf die Bibel?*** (Reform. Kztg 1902 Nr 17). — ***Engelkemper, W., Babel und Bibel*** (Germania 1902 Nr 31 32). — ***Gall, A. v., Die atl Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung*** (Arch. f. Religionsw. V 4, 289—339). — ***Grützmacher, R., Leitmotive für die religionsgeschichtliche Forschung*** (Ev. Kztg LXXVI Nr 18, 409 f): Beide, Babel und Bibel, können auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. — ***Halévy, J.***, Referat (Rsém X 185—187) = Ha. — ***Hertzberg, v., Babel und Bibel*** (Ev. Kztg LXXVI Nr 29, 673 f): protestiert gegen den Vortrag von Oettli (vgl. unten). — **Hommel, F.**, *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament.* Eine Erwiderung auf Prof. Fr. Delitzschs „Babel und Bibel" (8⁰. 38. B., Deutsche Orient-Mission. *M* 1.—) = Ho. — ***Jensen, P., Babel und Bibel*** (Christl. Welt 1902 Nr 21, 487—494) = Jen. — **Jeremias, A.**, *Im Kampfe um Babel und Bibel* (38. Lp., Hinrichs. *M* —.50). — ***Kaulen, F.***, Referat (Lit. Handweiser 1901/2 Nr 766/7, 457—468). — ***Keil, P., Babel und Bibel*** (Pastor bonus XV 1/2, 57—73). — ***Kittel, R., Jahve in „Babel und Bibel"*** (ThLbl XXIII 193—196). *Noch einmal Jahve in „Babel und Bibel"* (ebd. 209—211). *Der Monotheismus in „Babel und Bibel"* (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 17) = Ki. — **Kittel, R.**, *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte* (8⁰. 36. Lp., Deichert. *M* —.80). — **Knieschke, W.**, *Bibel und Babel, El und Bel.* Eine Replik auf Friedr. Delitzschs Babel und Bibel (8⁰. 64. B., Ak. Buchh. *M* 1.—) = Kn. — ***Köberle, J., Religionsgeschichtliche Bedenken zu „Babel und Bibel"*** (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 27, Sp. 626—633) = Köb. — **König, E.**, *Bibel und Babel.* Eine kulturgeschichtliche Skizze. 6. Aufl. (8⁰. 51. B., Warneck. *M* —.80) = Kön. — ***Küchler, F., Bibel und Babel. Literatur*** (Christl. Welt XVI Nr 40 u. 44): Referat. — ***Lempfuhl, H., Die assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für uns*** (Protestantenbl. 1902 Nr 24, 185—188): Referat ohne Kritik. — **Oettli, S.**, *Der Kampf um Bibel und Babel* (8⁰. 32. Lp., Deichert. *M* —.80) = Oe. — **Rosenthal, L. A.**, *Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel?* Ein Wort zur Klärung (16⁰. 31. B., Isr. Wochenschr. *M* —.40): Die Bibel erleide keine Einbuſse; auf sachliche Punkte geht er nicht ein. — Ders., *Zurück zur Bibel* (8⁰. 50. B., Poppelauer. *M* —.60). — ***Sartorius, Babel und Bibel*** (Ev. Kztg LXXVI Nr 20, 457—460). — ***Selbst, Zur Literatur über „Babel und Bibel"*** (Kath LXXXII 455—460). — ***Volck, Eduard König über „Babel und Bibel"*** (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 36): Verteidigt K. gegen Winckler, Norddeutsch. Allg. Ztg Nr 180. — ***Wolff, Babel und Bibel*** (Ev. Kztg LXXVI Nr 28, 657—662; Nr 32, 752 f). — Daſs das Material schon bekannt sei, neu nur die Sicherheit der hypothetischen Aufstellungen, ist eine fast allgemeine Klage der Erwiderungen. Im einzelnen meist ablehnende Stellung. Die Sicherheit der Entzifferung babylonischer Texte (dagegen Kaulen) mag man dahingestellt sein lassen; sie müſste in speziellen Fällen angezweifelt werden. Für die Segensworte Nm 6, 24 ff (D. S. 24) genügt die allgemeine Bilderrede, ohne auf Babel zu rekurrieren

(Kn. 35f. Ha. Jen.). Aus Chaldäa stammt der Sabbat, gesteht Ho. 18f D. (29) zu; ablehnend Kn. 31, Cornill, Ha., Jen., bes. eingehend Barth, Oe. 29. Bae. erkennt die Sintflut als babylonisches Eigentum wie D. (29) an, ebenso Oe.; Barth 34 hält sie für gemeinsamer Quelle entstammend; abgelehnt bei Kn. 23ff. Für die biblische Schöpfungsgeschichte nimmt Ho. 19ff eine chaldäische Vorlage an, der auch die babylonische entstammen mag. Auch Bae. stimmt hier D. zu. Die Geneninstanzen würdigt am besten Kön. 30. In Tiâmat negiert Jen. die von D. so sehr urgierte Gestalt eines Drachen. Is 51, 9 handelt vom Durchzug durch das Rote Meer (Kön. 26. Kn. 15. Barth 28). Gegen die Ableitung des Dekaloges aus Babel (35) siehe Kn. 32, Cornill, Jen. Der Begriff der Sünde (37) findet sich nicht in biblischem Sinne in Babel (Oe. 26f. Köb.). Die vielbestrittene Deutung des bekannten Siegelcylinders auf den Sündenfall (37) erkennen nur Ho. u. Bae. an. Die Cherubim (41) hängen mit Babel nicht zusammen (Kn. 21. Kön. Jen.). „El“ = „Ziel“ erkennt nur Ho. 12 an. Monotheismus in Babel durch D.s Gründe nicht erwiesen. Die Lesung „Jahwe“ auf babyl. Täfelchen wird von Jen. als richtig, von Kön. als möglich anerkannt. Bae. gesteht wenigstens eine Beziehung zwischen dem zu lesenden Jahu und Jahwe zu; sonst bekämpft man scharf diese Lesung und Deutung als unrichtig, ja unmöglich (Cornill, Ho., Barth, Ha.). Ob die Israeliten Kanaanäer sind, vgl. Kön. 16f, Jen., Bae. Ho. erneuert auch hier seinen energischen Protest gegen die Pentateuchkritik. Allerdings will Ho. den strengen Inspirationsbegriff beseitigt wissen, und seine astralmythischen Darlegungen über die 10 Urväter werden Widerspruch finden. Vielfach setzt er an Stelle von Babel Chaldäa oder Arabien. — In einer Zuschrift an die Verlagshandlung hält D. seine Behauptungen aufrecht (vgl. ThLz 1902 Nr 16, 404).

[**Deiches, S.,**] *Aus Briefen des Herrn S. Deiches an C. Bezold* (ZA XVI 2/4, 403f): Gegen „Jahwe“ im Babylonischen; liest Ja-pi (יפי?).

Bezold, C., *Assyriologische Randbemerkungen* (ZA XVI 2/4, 415ff): Ebenfalls gegen die Lesung „Jahwe“ (Ja-a-bi).

Zöckler, *Die biblische Urgeschichte und ihre babylonischen Parallelen* (Bew. d. Glaub. 1902, 107—111): Referat über die Kritik Hommels gegen Zimmern in ThLbl 1901 Nr 47.

Stucken, E., *Ištar's Höllenfahrt und die Genesis* (Mitt. d. vorderas. Ges. VII 4, 121—158): Die elf „Motive“ der Istarlegende findet er zum Teil bei Hagar, Moses, Lot, Jakob, Rebekka, unterstützt von einer überwuchernden Phantasie und den nötigen Text- u. Sachveränderungen an der Bibel. — *Grün die Farbe des Mondes* (ebd. 159—165): Beziehungen zwischen Benjamin und Mond. — *Ruben im Jakobssegen* (ebd. 166—189): Auch Ruben Gn 49, 3—4 (vgl. ZA VII 161ff) ist auf den Tierkreis zu beziehen.

Šanda, A., *Zur biblischen Urgeschichte* (ZkTh XXVI 194—196): Leitet „hypothetisch“ die Namen Adam, Eva, Abel, Seth als volksetymologische Umbildungen aus dem Sumerischen ab.

Grass-Klanin, L. v., *Naturgeschichte des menschlichen Verkehrslebens* (8⁰. VIII u. 240. B., Parey. *M* 6.—): Die Weltwirtschaftslehre ist eigentlich schon fertig gegeben in Gn 1—9. Eine Blütenlese daraus von V. Zapletal O. Pr. in Monatschrift für christl. Sozialreform, Oktober 1902.

Radau, H., *The Creation-Story of Genesis I. A Sumerian Theogony and Cosmogony* (gr. 8⁰. VI u. 70. Chicago, Open Court Publ. Comp.).

Zapletal, V., O. Pr., *Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3).* Mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt (8⁰. IV u. 104. Freiburg i. Schw., Univ.-Buchh. *M* 3.—): Das Schema der Schöpfungswerke baut er auf der „productio regionum et exercituum“ (צבא) auf. Rez. folgt.

Kaulen, Fr., *Der biblische Schöpfungsbericht (Gen 1, 1—2, 3) erklärt* (8⁰. IV u. 94. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—): Als Grundlage für Vorlesungen bestimmt, hält sich diese Erklärung in prägnanter Kürze an den hl. Text.

Der Text in seinem genauen Wortlaut ist Leitnorm für das Verständnis. Eine scharfe Opposition tritt hervor gegen Versuche, den biblischen Bericht als populäre oder ursprünglich mythologische Schilderung zu fassen.

Volck, *Inhalt und Bedeutung des biblischen Schöpfungsberichtes* (Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 10/11, 218—222 242—246): Selbständigkeit und erhabene Einfachheit zu rühmen.

Slade, G., *Water, Dust and Heat, or Comments on the First of Genesis* (8⁰. Ld., Parsmore. 1*s*).

Maspero, G., *Sur la Toute-puissance de la Parole* (Rec. de Trav. relat. à la Phil. et à l'Arch. égypt. et assyr. XXIV 3/4, 168—175): In einer äg. Inschrift findet er ausgesprochen, daſs die Schöpfung durch das Wort geschehen sei.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I* 42—47: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*: Imago und similitudo ist von den griech. Kirchenvätern auf Grund von Gn 1, 26 ff nach LXX unterschieden.

Verrier, *Exposé scientifique du second chapitre de la Genèse et questions afférentes à la Création* (12⁰. VII u. 212. P., Vic et Amat. *Fr* 2.50).

Hymmen, E., *Das Paradies der Bibel, der arischen Völker und Götter Urheimat, ultima Thule, sowie das varianische Schlachtfeld* mit Hilfe niederrheinisch-bergischer Mythenforschung aufgefunden in den Rheinlanden. 2. Aufl. (8⁰. VIII u. 107. Lp., Fock. *M* 2.—).

Wright, G. Fr., *Geological Confirmations of the Noachian Deluge* (Bs LIX Nr 234, S. 282—293; Nr 235, 537—556; Nr 236, 695—716): Die Veränderungen in der Landerhebung in geschichtlicher Zeit sind ein Beweis. Die Eisperiode reicht hin zur Erklärung der Bibelerzählung.

Adams, G. A., *Where was the Flood?* (Bs LIX Nr 235, 579—583): Beschränktheit der Flut.

Šanda, A., *Ararat* (Unters. z. K. d. a. Or.: Mitt. d. vorderas. Ges. VII 2, 14—38): Gn 8, 4 nicht Urarṭu (assyr.), sondern Gebirge A-ra-ar-di (Kardu).

Dornstetter, P., *Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes.* Bibl. Studien VII 1—3 (8⁰. XII u. 280. Freiburg i. Br., Herder. *M* 6.—): In weitestem Sinne zieht D. die geschichtlichen u. literarischen Probleme, die die Abrahamserzählungen der Bibel bieten, in die gegen die Kritik gerichtete Erörterung. Das Interesse wird bis zur letzten Seite rege erhalten, und D. weiſs mit umfassender Literaturverwertung zu imponieren. Daſs bei der Fülle der besprochenen Punkte die Lösung oft eine mehr thetisch behauptende als kritisch untersuchende werden muſste, ist klar. Auch sonst mag von mancher Seite eine zu rasche Zustimmung gegenüber die Tradition unterstützenden Hypothesen darin gefunden werden.

Schultze, H., *Muſs Abraham als eine geschichtliche Person angesehen werden?* (Ev. Kztg LXXVI Nr 5/6, 98—104 128—136): Schon auf Grund des A u. NT allein zu bejahen.

Oesterley, W. O. E., *The Sacrifice of Isaac* (PSbA XXIV 6, 253—260): Die Erzählung will Israel von der Rückkehr zum ehedem dort gebräuchlichen Menschenopfer abhalten.

Driver, S. R., *Jacob's Route from Haran to Shechem* (ExpT XIII 457 bis 460): Der Weg wird bestimmt hauptsächlich auf Grund der Möglichkeit des Zuges für Jakob und seine Herden.

Moor, F. de, *La bénédiction prophétique de Jacob* (8⁰. 125. Bruxelles, Soc. belge de libr. *Fr* 2.—).

Strachan, J., *Hebrew Ideals from the Story of the Patriarchs* (8⁰. 204. Edinburgh, Blackwood): Exhortatorisch.

Blake, B., *Joseph and Moses, the Founders of Israel* (8⁰. 290. Ld., Clark. 4*s*).

Stewart, H. F., *The Book of Exodus.* With Introduction, Notes and a Map. Books of the Bible (12⁰. 162. Ld., Rivingtons. 1*s* 6*d*).

Wright, G. Fr., *The Years of Plenty and the Years of Famine in Egypt* (Bs LIX 169—174): Verursacht durch Öffnung oder Schlieſsung zentralafrikanischer Seen.

Paton, W. R., *„Put off thy Shoes from off thy Feet“* (Classical Review

for July, nach ExpT XIV 1): Die Schuhe waren aus Tierfellen und, weil von etwas Totem stammend, unrein.

Lotz, W., *Der Bund vom Sinai* (NkZ XIII 181—204; vgl. XII [1901] 561—580 631—655 859—875): Hält an der Geschichtlichkeit des Sinaibundes fest. Die Bundeslade ist Aufbewahrungsort für die zwei steinernen Tafeln.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I* 48—51: Der Kultusort nach dem Bundesbuche: Ex 20, 24—26 setzt nicht nach der „Tendenzkritik" eine Vielheit von Kultstätten voraus, sondern sagt: Als Opferstätte ein Altar, dagegen die Schlachtung ist „im ganzen Gebiete" gestattet.

Kautzsch, R., *Der Ursprung der zehn Gebote* (Protestantenbl. 1902, 7, 49—51; 8, 60—61): Der Dekalog Ex 20 u. Dt 5 entstammt dem 7. Jahrh., der kultusfeindlichen Prophetenzeit, Ex 34 der älteren kultusliebenden Phase der Religion.

Riedel, *Exodus 24, 12* (StKr LXXVII. I [1903] 1, 161—163): וישתו ist korrumpiert aus וישתחוו; ויאכלו ist ergänzt.

(**Winckler, H.**) *Menschenschrift und Gottesschrift* (OrLz V 120): Die Menschenschrift Is 8, 1 = gewöhnliche Buchstabenschrift (Altor. Forsch. III 164 ff) im Gegensatz zu Keilschrift = Gottesschrift. Die Gesetzestafeln Ex 32, 16 also in Keilschrift geschrieben gedacht.

Sinker, E., „*The Carcases of Your Idols*" (ExpT XIII 383 f): Zu Lv 26, 30.

Vincent, H., *La grappe d'Echkol* (Rb XI 4, 600 f): Das bekannte Relief zu Nm 13, 23.

Vollert, W., *Bileams Weissagung vom Stern aus Israel* (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. 1902, April, 227—232).

Macray, W. D., *A supposed Reading of Deut. XXXII, 39* (JthSt III Nr 11, 451): Die Lesart: „ego occidar ... ego percutiar" soll bezeugt sein.

β) Die geschichtlichen Bücher.

Müller, W. M., *Ein paläst. Stadtname in ältester Überlief.* (OrLz V 4, 160): In Amarna 252 und Karnakliste Nr 58 = שׂרצים Jos 19, 22 (st. שׂצחים).

Müller, M., *Ein Name der Palästinaliste von Karnak* (OrLz V 4, 136—138): Ḫa-a-y = חסה Jos 19, 29.

Lagrange, M.-J., *Introduction au Livre des Juges* (Rb XI 5—30): Textkritik, Literarkritik. Spuren von verschiedenen Quellen, E und J, finden sich, nicht identisch mit den Pentateuchquellen. Letzte Redaktion vielleicht zur Zeit des Esra. Über Chronologie.

Seyring, F., *Die alt-israelitische Religion in den „Heldengeschichten" des Richterbuches.* Wissensch. Beil. z. Ber. der Realschule in Eilbeck 1901/2 (8°. 45. Hamburg, Herold): Folgt der Wellhausenschen evolutionistischen Auffassung von der Religion Israels im ganzen und einzelnen.

Rothstein, J. W., *Zur Kritik des Deboraliedes und die urspr. rhythmische Form dess.* (ZdmG LVI 175—208 437—485): Drei Hebungen im Halbvers und zweizeilige Strophen sind sicher. Sucht den Urtext zu bestimmen, zunächst Idc 5, 19—25.

Renzer, J. S., *Die Hauptpersonen des Richterbuches in Talmud u. Midrasch. I. Simson* (8°. 44. B., Calvary. *M* 1.50): Stellt die Äuſserungen der Hagada über S. der zeitl. Aufeinanderfolge nach übersetzt zusammen.

Smend, R., *Über Idc 16, 13. 14; 18, 31* (בְּלִשָׁה st. בשילה zu lesen) (ZatW XXII 159—161).

Black Armstrong, *Ruth: a Hebrew Idyl* (Exp 1902, May, 360—366).

Douglas, G. C. M., *Samuel and his Age* (8°. 300. Ld.).

Nowack, W., *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt.* Handkomm. z. AT I 4 (8°. XXIV u. 262. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 5.80).

Budde, K., *Die Bücher Samuels erklärt.* Kurzer Hand-Commentar zum AT, Abt. VIII (8°. Tübingen, Mohr. *M* 7.—).

Marshall, F., *The First Book of Samuel* (8°. 238. Ld., Gill. 1*s* 6*d*).

Jastrow, M., *The Name of Samuel and the Stem Sha'al.* Actes du XIIe Congrès internat. des Oriental. Rome 1899 III 1, 127 f (Florenz, Soc. typ. Flor.).

Krčzmář, A., *Chronologische Untersuchungen für die Zeit von der dritten Union beider Ägypten bis zur Eroberung durch die Perser (von Ahmessu I. bis Psamtek III.) und über die chronologische Ordnung der Könige von Israel und Juda.* Sitzungsber. der königl. böhm. Ges. d. W. 1901 (8⁰. 31. Prag): Erstes Regierungsjahr des Salomon 962/1. Teilung des Reiches 932.

Boehmer, J., *Gottes Gedanken in Israels Königtum.* Beiträge z. Förd. christl. Theol. VI 3 (79. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.60): Das Königtum von „Gottes Gnaden" ist in Gottes Absicht gelegen.

Witt, J., *Saul und David.* Eine Erklärung der Bücher Samuelis (8⁰. 359. Kiel, China-Mission. *M* 2.40; eleg. geb. *M* 3.40): Erbaulich.

Hack, J., *David and Jonathan* (8⁰. 224. Ld., Rel. Tract. Soc. 2*s*).

Ingraham, J. H., *The Throne of David from the Consecration of the Shepherd of Bethlehem to the Rebellion of Prince Absalom* (12⁰. XXIV u. 394. N. Y., Bart Co. $ 1.—).

Bennett, W. H., *Note on the LXX of 1 Sam 2,5* (ExpT XIII 234): ἔτι st. ὅτι.

Bennett, W. H., *The Coffer ('Argāz). Note on the Text of 1 Samuel 6, 8* (ExpT XIII 234): ארון änderte man in ארגז.

Bonkamp, B. H., *Die Eroberung von Samaria und das vierzehnte Jahr des Ezechias* (TQS LXXXIV 161—168): Achaz regierte gegen 2 Rg 18, 1 ff nach 16, 1 bis zum 13. J. des Ezechias. E. besteigt also den Thron um 10 J. später, und sein 14. J. ist 704/3, also nahe bei 701. Ins 6. Jahr vor dem Regierungsantritt des Ezechias ist also die Eroberung Samarias zu datieren statt nach demselben.

Prášek, J. V., *Sennacherib's Second Expedition to the West and the Siege of Jerusalem* (ExpT XII 225—229 405—408; XIII 326—328): Winckler folgend, bezieht der Verf. 2 Rg 19, 10—37 auf einen nur in der Bibel bezeugten zweiten westlichen Feldzug Sennacheribs (691—686).

Peiser, F. E., *Ist Kenntnis assyrischer Sprache im vorexilischen Jerusalem vorauszusetzen?* (OrLz V 41—44): 2 Rg 18, 17 ff sei späteres Machwerk. In späterer Zeit mufste aus dem zu erwartenden אשורית ein ארמית werden.

Hartmann, M., *Noch einmal zu 2 Kge 18, 17 ff* (OrLz V 117—119): Auch er hält ארמית als anachronistisch für אשורית stehend.

Halévy, J., *L'Authenticité du récit II Rois XVIII, 17—36* (Rsém X 179 bis 185): Gegen OrLz V 41—44 hält er ארמית für richtig. Vers 32 sucht er textkritisch zu sichern.

Guidi, I., *Analecta exegetica* (Rb XI 398): 2 Rg 19, 35 mit Herod. 2, 141 so zu vereinbaren, dafs die nach H. auftretenden Ratten die Pest im Heere des Sennacherib 701 bewirkten.

Müller, P. A., S. J., *Bibel und Gnomonik* (Nat. u. Off. XLVIII 257—273 340—355 405—419): Wendet sich gegen C. Flammarions Erklärung des Wunders an der Sonnenuhr 2 Rg 20, veröffentl. in L'Astronomie 1885, 321 ff, Isaias habe sich eines Kunstgriffes bedient.

Halévy, J., *'Affân, Khillît et Millît* (Jas sér. IX t. XIX 356 ff): In der bereits ZdmG 1901 523 ff mit 2 Rg 22 identifizierten Erzählung aus „Tausend und eine Nacht" vergleicht H. عفّان mit שָׁפָן 2 Rg 22, 10.

Kittel, R., *Chronik übersetzt und erklärt.* Handkomm. z. AT I 6, 1 (8⁰. XVI u. 180. Mit 1 Tab. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 4.—).

Rothstein, J. W., *Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen* (1 Chr 3, 17—24) in geschichtlicher Beleuchtung. Eine kritische Studie zur jüdischen Geschichte und Literatur. Nebst einem Anhange: *Ein übersehenes Zeugnis für die messianische Auffassung des „Knechtes Jahwes"* (8⁰. 162. B., Reuther. *M* 5.—): Die Söhne Jojachins sind nicht alle nach der Befreiung aus der Gefangenschaft (561) geboren; die Namensdeutungen setzen eine andere Lage des Königs voraus. שנאצר ist שׁבבצר zu lesen und babylonischer Name für פדיה. Serubbabel ist nach 1 Chr 3, 19 Pedajas (nicht Sealtiels) Sohn. — Über Anhang s. unten S. 108.

Holzhey, C., *Die Bücher Esra und Nehemia. Untersuchung ihres literarischen und geschichtlichen Charakters.* Studien zur alttestamentlichen Ein-

leitung und Geschichte. 2. H. (8⁰. 68. München, Lentner. *M* 1.80): H. setzt seine in einem 1. Hefte (*Das Buch der Könige* [Reg III. IV.]. *Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen und geschichtlichen Charakters.* 63. *M* 1.60) begonnenen Studien fort. Er gibt eine klare Übersicht über die verwickelten Probleme der Bücher Esdras und Nehemias, macht auch bemerkenswerte Vorschläge zur Lösung derselben. Doch wird er schwerlich mit allem Anklang finden. Näheres wird ein Aufsatz in den folgenden Heften dieser Zeitschrift bringen. P. Rießler.

Jampel, S., *Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden* (MGWJ XLVI 97—118 206—229): Kritik der bisherigen Anschauungen über Entstehung von Esr und Neh mit neuem Versuch der Quellenscheidung.

Bertholet, A., *Die Bücher Esra und Nehemia.* Kurzer Handkommentar zum Alten Testament hrsg. von D. Karl Marti, Lfg 17 (8⁰. XX u. 112. Tübingen, Mohr. *M* 2.50; für Abn. des ganzen Werkes *M* 2.—): Dieser Komm. bildet zu dem 1901 erschienenen Komm. Siegfrieds (Handkomm. z. Alten Test. hrsg. von Nowack) eine willkommene Ergänzung. Besonders dankenswert ist die Geschichte der an den Büchern Esdras u. Neh. geübten Kritik, sowie die unter Verwertung von Ergebnissen der babylon. Expedition Hilprechts gefertigte Liste der Eigennamen. Näheres in einem folgenden Aufsatze. P. Rießler.

Gelbhaus, S., *Nehemias und seine social-politischen Bestrebungen.* Zur Geschichte und Literatur des zweiten jüdischen Staatswesens. (8⁰. 51. Wien, Löwit): Das Schriftchen enthält neben anfechtbaren Behauptungen, z. B. Beziehung der Ps 112, 127, 139 und 140 auf Neh., manche anregenden Gedanken. Interessant ist der Nachweis von Nehemias' königlicher Abstammung. Der Verf. führt auch verschiedene Talmudstellen an, die geeignet sind, einige dunkle Partien in den Büchern Esr und Neh aufzuhellen. P. Rießler.

Howorth, H. H., *The Hexapla and Tetrapla of Origen and the Light, they throw on the Books of Esdras A and B* (PSbA XXIV 4/5, 147—172).

Girdlestone, B., *Notes on the comparative Value of the two Recensions of Ezra* (PSbA XXIV 1, 14—16). — Reply by H. H. Howorth (ebd. 16—20).

Lévi, Israël, *La langue originale du Livre de Tobit* (RÉj XLIV Nr 88, 288—291): Die Übers. stammt aus dem Hebräischen. אָמָה im Gr. zu אֻמָּה verlesen.

Oppert, J., *Sogdianus, König der Perser* (ZA XVI 1, 1—14): S. 8. Die zwei Hauptpersonen des Buches Esther haben altpersische Namen.

Fuchs, S., *Ester 9, 23. 27.* קִבֵּל (OrLz V 397 f) = assyr. kabâlu.

Hochfeld, *Die Entstehung des Hanukkafestes* (ZatW XXII 264—284): 1 Mach 4, 36—59 ist richtig gegen 2 Mach 10, 1—8; 1, 9. 18. 2 Mach pharisäische Tendenzschrift.

γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

Kautzsch, E., *Die Poesie und die poetischen Bücher des AT.* Sechs Vorträge (8⁰. VII u. 109. Tübingen, Mohr. *M* 2.—; geb. *M* 3.—): Für weitere Kreise berechnet, enthält die Schrift erschöpfend alles Wissenswerte über den Gegenstand. Einem Strophenbau steht der Verf. skeptisch gegenüber. Vom Rhythmus erkennt er den sog. Klageliedvers an. Es gibt opferfeindliche Psalmen. Zur Erklärung des Hohenliedes dient die Wasf-Hypothese. Job einheitlich.

Schlögl, P. N., *Die heilige Poesie der Hebräer.* III (Die Kultur III 489—501): Ausgewählte Stücke in rhythmischer Übertragung.

Delitzsch, F., *Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt.* Mit sprachlichem Kommentar (8⁰. 179. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): Die Bestandteile werden nach den bekannten kritischen Anschauungen unterschieden. Die Übersetzung enthält eine sehr große Anzahl neuer Auffassungen; großes Gewicht legt er auf die sprachliche Seite, das Assyrische wird hervorragend herbeigezogen. Wichtig auch für die Sprachwissenschaft.

König, E., *Das Problem der Hiobdichtung* (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. XIV 1).

Müller, E., *Der echte Hiob* (8°. 40. Hannover, Rehtmeyer. *M* 1.50): Kap. 3—31 hauptsächlich; Job ist nicht mehr und nicht weniger als Atheist, oder wenigstens hält er Gott für absolut ungerecht.

Lewis, *The Story of Job.* A Glimpse into the Mystery of Suffering (8°. 230. Ld., Marshal. 2*s* 6*d*).

Spoer, H. H., *Emendations in the Text of the Book of Job* (AmJsemL XIX 1, 52f): 8, 8. 9. 14; 13, 28; 14, 1. 10. 22; 19, 20. 29; 21, 16. 17.

Clermont-Ganneau, M. J., *Dannaba and Job's Country* (PEF 1902, 10—15): In LXX zu Jb 42, 18 wird Job zum Nachfolger des Balaq in Dinhaba gemacht. Nach Dannaba im Hauran hat dann die arabische Legende Jobs Heimat verlegt.

Hontheim, J., S. J., *Bemerkungen zu Job 27; 28; 40, 2—14 u. 42, 2—6* (ZkTh XXVI 598—604 385—393 197—204): Textkritik, Übersetzung, Gedankengang, strophische Gliederung.

Lietzmann, H., *Der Psalmencommentar Theodors von Mopsuestia* (Sitz.-Ber. der k. preuſs. Ak. d. W. zu B. 1902. XVI XVII XVIII): Cod. Coisl. 12 fol. 10 beginnt eine von Photius verfaſste Katene. Fol. 82ᵛ von Ps 32 ab bildet Theodorus von M. den Grundstock der Katene.

Kirkpatrik, A. F., *The Psalms:* The Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge, Univ. Pr.).

King, E. G., *The Psalms in Three Collections II* (Cambridge, Deighton Bell).

Boulleret, H., *Les psaumes selon la Vulgate; leur véritable sens littéral* (8°. VI u. 459. P., Roger & Chernoviz).

Grundl, P. B., *Das Buch der Psalmen.* Für das deutsche Volk bearbeitet und mit kurzen Erklärungen versehen. 2. Ausg. (16°. IV u. 210. Augsburg, Huttler. Geb. *M* —.60). NT 1900 erschienen. 2 Bde (*M* 2.50).

Kaufmann, M., *Psalms of the East and West* (Exp 1902, June 446—458; July 57—69): Vergleich des Psalters mit dem modernen Buch „Psalms of the West".

Grimme, H., *Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches.* Collectanea Friburgensia. N. F. III (gr. 8°. VIII u. 204. Freib. i. d. Schw., Univ.-Buchh. *M* 7.20): Die Untersuchungen an dem für Metrik besonders geeigneten Psalmenbuche berühren eine Reihe der wichtigsten Probleme. Seine metrischen Ansichten im „Abriſs der hebräischen Metrik" 1896 berichtigt G. Der Schwerpunkt liegt in der Anwendung seiner Metrik zu Emendationen, oder besser um Fehler zu entdecken; verbessern muſs meist Konjektur, seltener ein Zurückgreifen auf LXX, insbes. auch Peschittho usw. Manche glückliche Konjektur. Bestimmung des Versmaſses für die einzelnen Psalmen (manche Änderung der früheren Anschauungen). Metrischer Wechsel läſst einheitlich erscheinende Teile scheiden, metrisch gleiche Zusätze lassen Psalmensammlungen finden und sogar zeitlich fixieren. Paseq-Legarmeh ist ein Variantenhinweis für geringere Versstörungen.

Engert, Th., *Der betende Gerechte der Psalmen.* Historisch-kritische Untersuchung als Beitrag zu einer Einleitung in den Psalter. Gekr. Preisschr. (8°. IV u. 134. Würzb., Göbel. *M* 2.—): Es ist die Gemeinde, die in den Psalmen betet, gerecht genannt, weil bundestreu. Dies das Resultat der eingehenden Untersuchung über das aktuelle und interessante Thema. Die einheitliche Deutung müſste erst die Probe der vollständigen Durchführung bestehen. Bedenken hege ich gegen die vorausgesetzte allegorische Terminologie. Die Frage nach späterer Umänderung in kollektivistischem Sinne ist nach E. jetzt nicht mehr zu lösen.

Mäcklenburg, *Über die Auffassung des Reiches Gottes resp. über den Begriff des göttlichen Königtums in den Psalmen* (StKr 1902, 525—555): 1. Psalmen mit dem Königtum Jahwes ohne menschliches Medium. 2. Psalmen mit einem Davididen als Vermittler des Königtums Jahwes.

Matthes, J. C., *Die Psalmen und der Tempeldienst* (ZatW XXII 65—82):

Der Psalter ist Tempelliederbuch (gegen Duhm, Pss XXIV), enthält wohl meist kollektiv gedachte Lieder.

Kaminka, A., *Altarmenische Psalmenüberschriften* (ZatW XXII 121—128): Anschlieſsend an ZatW XVI 265 ff.

Weir, D. D., *Notes on the Text of the Psalms* (Exp 1902, 156—160 236—240).

Zenner, J. K., S. J., *Psalmenstudien. 1. Ps 8* (ZkTh XXVI 70—80): Korrekturen zu XXIII 371 ff; Vers 3 ist von Mt 21, 16 abweichend zu erklären.

Nestle, E., *Psalm 18, 2* (ZatW XXII 314 f): St. ארחמך zu lesen ארממך.

Chajes, H. P., *Ps. XXIX, 9* (OrLz V 209): St. יערות ist יעלות = „Gemsen“ zu lesen. חשף = „hervorstoſsen“.

Hirsch, E. G., *Note on Psalms 34 and 25* (AmJsemL XVIII Nr 3, 167—173): Durch Umstellungen beseitigt er die Unordnung in den alphabetischen Psalmen.

Nestle, E., *Ps 42, 3* (ZatW XXII 306—309): Ein Zeugnis für וְאֵרָאֶה (st. וְאֶרְאֶה).

Martin, W. W., *A Psalmist's Epithalamion* (AmJsemL XIX 1, 49—51): Ordnung der Lieder in Ps 45 mit kritischen Noten.

Guidi, J., *Anal. exeg.* (Rb XI 399): Ps 45, 2.

Deimel, A., S. J., *Ps 94, 8—11* (ZkTh XXVI 396—398).

Halévy, J., *Un passage de la Vulgate* (Jas sér. IX, t. XIX 140—144): Zu Ps 110, 3; das Fehlen von טַל לְךָ in V. wird erklärt.

Witherby, C., *In the Palace of Wisdom*: some modern Applications of the Book of Proverbs (8⁰. 156. Ld., Skeffington. 2*s* 6*d*).

Berry, G. R., *Some Textual Notes on Proverbs* (AmJsemL XIX 1, 53 f): 6, 26[a]; 13, 23[a]; 19, 27; 30, 31.

Scholz, A. v., *Beilage zum Commentar über den Prediger* (4 S.): Replik auf die Kritik in der Theol. Rundschau IV (1902) 326 f.

Kneller, C. A., S. J., *Zum „schwitzenden Almosen“* (ZkTh XXVI 779 f): Gibt zu Funks Parallelstellen in der neuesten Ausg. der Apostellehre noch mittelalterliche Anführungen. Hugo a St Caro stellt es zu Eccli 12, 1.

Hippolyts *Kommentar zum Hohenlied.* Auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgeg. von G. N. Bonwetsch (Lp., Hinrichs).

Schlögl, N., O. Cist., *Canticum canticorum.* Libri Veteris Testamenti ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti (gr. 8⁰. XVIII u. 8. Wien, Mayer. *M* 1.80): Leitet eine nach den angegebenen Grundsätzen bearbeitete Ausgabe des hebräischen AT ein. Die „Notae criticae“ fuſsen meist auf den Anforderungen der Metrik. Die Fuſsnoten deuten die dramatische Anlage an.

Cornu, J., *Das Hohelied in castillanischer Sprache des XIII. Jahrh. nach der Hs des Escorial I. I. 6.* (Aus: Festschrift f. W. Förster. 8⁰. 8. Halle, Niemeyer. *M* —.50): Text mit den Varianten.

Harper, A., *The Song of Songs:* Cambridge Bible (12⁰. LI u. 96. Cambridge, Univ. Pr.): Hält das Lied für eine Allegorie (ExpT XIII 554).

Haupt, P., *The Book of Canticles* (AmJsemL XVIII 1, 1—32; 4, 193—245): Einzelne Lieder (12). Versfolge will er mit Hilfe der Metrik herstellen.

Feldmann, Fr., *Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung* (8⁰. VIII u. 84. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.20): Nach einer kurzen Zusammenfassung der textkritischen Materialien folgt eine statistische Behandlung der Varianten obiger drei Übersetzungen, ohne daſs sich sichere Schlüsse ziehen lassen. Als 2. Tl folgt eine Variantensammlung zum ganzen Buch, die zugleich eine wohlabgewogene Textbehandlung bietet.

Peters, N., *Die seitherigen Ausgaben der Bruchstücke des hebräischen Ecclesiasticus* (Theol. Rev. 1902 Nr 7).

Peters, N., *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* untersucht, herausgegeben, übersetzt u. mit kritischen Noten versehen (8⁰. XVI 92 u. 448. Freiburg i. Br., Herder. *M* 10.—). Bespr. folgt.

Knabenbauer, J., S. J., *Commentarius in Ecclesiasticum cum appendice:*

Textus „Ecclesiastici“ Hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione litterali latina. Cursus S. Script. Pars II. 6. (8⁰. LXXXIII u. 476. P., Lethielleux). Besprechung folgt.

***Ryssel, V.**, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft* (StKr 1902 205—261 347—420).

***Knabenbauer, J.**,* S. J., *Einiges über die neuentdeckten Stücke des Buches Sirach* (Stimmen a. M.-Laach LXII 526—539).

***Margoliouth, S.**, Some Notes on Ben-Sira* (ExpT XIV 47f): Zu Sir 4, 21; 48, 17ᵇ.

***Lévi, Israël**, Quelques citations de l'Ecclésiastique* (RÉj XLIV Nr 88, 291—294): Im Testament Ephräms Sir 13, 14 דכל עיטא nach anderer Rezension. Targ. šeni zu Esth Sir 50, 6. 7 nachgeahmt. Tobias hat seine Stellen dem hebräischen Original entlehnt.

***Margoliouth, D. S.**, Three Notes on Ecclesiasticus* (ExpT XXIII 331f): 14, 12 abhängig vom Talmud, 41, 14 auf Grund griechischer Vorlage gebildet. M. hält noch die Nicht-Originalität des Textes fest.

***Rosenthal, L. A.**, Zerstreute Bemerkungen zum hebräischen Sirach* (MGWJ XLVI 49—52): Zu 49, 7. 10; 44, 10 inhaltlicher Art.

Kautzsch, E., *Die Apokryphen des Alten Testaments.* Ausg. F der Textbibel des A u. NT (8⁰. 212. Tübingen, Mohr. *M* 2.—; geb. *M* 2.80): Zu den Ausgaben der Textbibel A—E (Kombinationen von A u. NT zusammen oder gesondert, mit oder ohne Apokryphen des AT) hat der Verleger noch die Apokryphen gesondert zugänglich gemacht.

b) Die Propheten.

Procksch, O., *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten* (8⁰. 176. Lp., Hinrichs. *M* 5.50): Den Erörterungen, die sich selbstverständlich viel in Systematisierung und Konstruktion bewegen, laufen zahlreiche literarkritische Noten zur Seite. Ein interessantes Kapitel behandelt in erschöpfender Weise der 2. Teil: die Form der bei obigen Propheten sich findenden Überlieferungen wird Zug um Zug mit den Erzählungen der historischen Bücher zusammengestellt. Die Untersuchung gestaltet sich zu einer Nachprüfung der Pentateuchkritik, die im allgemeinen bestätigt gefunden wird.

Nowack, W., *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit.* Aus den „Theol. Abh.“ Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann (S. 31—59. Tübingen, Mohr): Mittelpunkt der prophetischen Weissagungen dieser Zeit ist das Gericht des Herrn; die Zukunftserwartungen haben nur nebensächliche Bedeutung.

Les Espérances *messianiques d'Israël, Esaïe et les prophètes de son époque* (12⁰. P., Fischbacher. *Fr* 3.—).

Duhm, B., *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt.* 2., verb. Aufl. Nowacks Handkommentar zum AT. III 1 (8⁰. XXII u. 446. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 8.—): Trotz seines Kritizismus nimmt er in Einzelheiten oft mit Sarkasmus gegen die Maſslosigkeiten anderer Kritiker Stellung, und darf auch in diesem Sinne eine Förderung der Exegese des Isaias im Buche gefunden werden.

***Ley, J.**, Metrische Analyse zu Jesaia K. 1.* (ZatW XXII 229—238): Is 1 ist ohne Einschübe.

***Bullock, M. A.**, Jehova's Protest against the Altar Service* (Bs LIX Nr 235, 529—536): Is 1, 11—15; Jr 6, 20; 7, 21—23 protestieren gegen den Altardienst als förmlichen, nicht mehr lebendigen.

***König, E.**, Über Ergänzungen im Jesaiabuche* (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. 1902, 91—102).

***Birch, W. F.**, Sennacherib's Catastrophe at Nob (Is 10, 28—32)* (PEF 1902, April, 197f): Der Ort des Unglücks in der Nähe von Jerusalem. Der Grund der Katastrophe ein schreckliches Gewitter.

***König, E.**, Sebna und Eljakim* (NkZ XIII 621—631): Zu Is 22, 15—25.

Liebmann, E., *Der Text zu Jesaia 24—27* (ZatW XXII 1—56 285—304 ohne Schlufs): Eingehende textkritische Behandlung.

Boehmer, *Zu Jes 24—27* (ZatW XXII 332—334): Soll nach Inhalt, Stil und Rhythmus sich als zweiteilig erweisen.

Zillessen, A., *Bemerkungen zur alexandrinischen Übersetzung des Jesaja (c. 40—60)* (ZatW XXII 238—263): Die Varianten in LXX sind meist Zusätze und Umgestaltungen auf Grund von Parallelstellen (gegen die Metriker).

Nikel, J., *Die neuere Litteratur über Jes 40—66, insbes. über die Weissagungen vom Gottesknechte* (Theol. Rev. 1902 Nr 3. 4). Von 1892 ab.

Giesebrecht, Fr., *Der Knecht Jahves des Deuterojesaia* (8⁰. 208. Königsberg, Thomas. *M* 5.60): Stellungnahme zur neuesten Literatur hierüber, meist polemisch. G.s Lösung: Der Knecht Jahwes ist das ganze Volk Israel mit seiner Weltmission gegenüber dem Heidentum (50, 10. 11 werden als Glossen betrachtet; 53, 1—7 ist den Heiden in den Mund zu legen). Hauptgründe sind ihm einmal der Zusammenhang und dann die Identität des Knechtes Jahwes mit dem Israel des Deuterojesaia. Die Ebed-Jahwe-Stücke sind in den Gesamttext hineingedacht, nicht etwa zufällig oder nachträglich hineingekommen.

Moffat, R. M., *The Servant of the Lord* (ExpT XIII 7—10 67—69 174—178): Erbauliche Erörterung.

Volck, *Jes 52, 13 ff—K. 53* (ThLbl XXIII 1—2 17—19 25—30): Teils individuell, teils kollektiv. 52, 13 ff individuell, erfüllt in Christus.

Rothstein, J. W., *Ein übersehenes Zeugnis für die messianische Auffassung des „Knechtes Jahwes“.* Eine Skizze. Anhang zu: Die Genealogie des Königs Jojachin usw. (vgl. ob. S. 103). S. 121—162: Das Buch Isaias zeigt die beherrschende Tendenz, auf den Ebed Jahwe als messianischen König aus Davids Geschlecht hinzuweisen.

Derenbourg, H., *Un dieu nabatéen ivre sans avoir bu de vin* (RÉj XLIV 124—126): Vergleicht mit Is 51, 21 f die palmyranische Inschrift Journ. as. 1901, II 382.

Bacher, W., *Isaïe LIV, 7* (RÉj XLIV Nr 88, 283—285): ברגז קטן st. ברגע ist zu lesen.

Erbt, W., *Jeremia und seine Zeit* (8⁰. VIII u. 300. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 8.—).

Bewer, A., *Historical Criticism of Jer 1, 4—19* (AmJTh VI 3, 510—518).

Hackspill, L., *La vocation de Jérémie* (Bull. de Litt. eccl. 1902, 7/8, 201—209): Echtheit von 1, 4—10 wird gegen Duhm aufrecht erhalten.

Grützmacher, *Die prophetische Anschauung vom Opfer nach Amos 5, 25 ff und Jer 7, 22* (Ev. Kztg 1902, 1, 13—17): Nicht kultusfeindlich erklärt.

König, E., *On the Meaning and Scope of Jeremiah VII, 22. 23* (Exp VI 135—154 208—218 366—377): Er behandelt ausführlichst den relativen und absoluten Gebrauch der Verneinung. Die Grundgesetzgebung enthielt keine der ganzen Gemeinde promulgierte Bestimmung über das Opfer.

Royer, J., *Ein verlornes Lied des Propheten Jeremias* (Pastor bonus XIV 405—412): Lam 3 Klagelied auf Josias 2 Chr 35, 24 f.

Hoberg, G., *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch.* Zum ersten Male hrsg. 2. Ausg. (Lex.-8⁰. VIII u. 92. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—).

Norbeck, O., *Den messianska profetian hos Hesekiel* (Upsala).

Müller, P., *Emendationen zu Hesekiel* (StKr 1902, 118—128): Ez 7, 10 f.; 13[b]; 12, 10[b]; 16, 15[b]. 16[b]; 19, 5. 11; 20, 9. 14; 21, 15[b]. 18. 20; 23, 42[a]. 43; 34, 12; 47, 10[b].

Chajes, H. P., *Ezech. XXX, 5* (OrLz V 119 f): בני ארץ הברית = „Mischvölker“.

Riefsler, P., *Das Buch Daniel erklärt.* Kurzgef. wissensch. Comm. zum AT III 3, 2 (8⁰. XVII u. 133. Wien, Mayer. *M.* 3.—).

Anderson, R., *Daniel in the Critic's Den.* A Reply to Prof. Driver of Oxford and the Dean of Canterbury (XIV u. 186. Ld., Nisbet).

Turmel, J., *Étude sur le Livre de Daniel* (Ann. de phil. chrét. LXXIII 5—37).

Hommel, Fr., Die Abfassung des Buches Daniel und der Wahnsinn Nabonids (ThLbl XXIII 145—150): Nabonid ist zu setzen st. Nebukadnezar in Dn 2—5 (außer 5, 2). In seinen Annalen eine zu verheimlichende Krankheit angedeutet. Ebenso Megasthenes bei Abydenus. Das Buch ist entstanden zwischen Cyrus und Esra. Die sog. griechischen Lehnwörter sind keine solchen (Etymologie allerdings oft künstlich); der Sprachcharakter ostaramäisch mit palästinischer Punktation.

Buhl, Fr., Zu dem Artikel von Professor Hommel (ThLbl XXIII 204 f): Den späten Ursprung Daniels hält er aufrecht. — In der Erwiderung besteht H. auf der Namensänderung in Dn 2—5.

Horner, J., *Daniel, Darius the Median, Cyrus the Great.* A Chronologico-Historical Study (12°. 142. N. Y., Eaton).

Hoonacker, A. van, The Four Empires of the Book of Daniel (ExpT XIII 420—423): Das 2. u. 3. Reich können nicht das medische u. persische sein, weil letztere im Buche Daniel als eines gelten.

Halévy, J., La Folie de Nabuchodonosor (Rsém X 281—286): Entstanden durch naive Etymologisierung des Namens: נְבוּךְ = égaré, errant usw.

Völter, D., Der Menschensohn in Dn 7, 13 (ZntW III 173 f): Nicht messianisch, sondern ein himmlischer Repräsentant des Volkes der Heiligen; vielleicht persischer Herkunft.

König, E., The „Weeks“ of Daniel (ExpT XIII 468—470): Nicht 6teilige, sondern 7teilige Woche.

Farrar, F. W., The Minor Prophets (Exp 1902, Febr. 82—92; April 271—286): Einfache Zusammenfassung der Einleitungsfragen.

Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Osée (Rsém X 1—12 97—133 193—212 289—304): Kurze Inhaltsangaben, Übersetzung und Kommentar. Berührungen zwischen Os und Pent. zeugen gegen die Kritik.

Boehmer, Die Grundgedanken der Predigt Hosea's (ZwTh XLV 1—24): Der Prophet verurteilt bloß das gegenwärtige Königtum, nicht das Königtum überhaupt.

Gardner, W. R. W., Notes on certain Passages in Hosea (AmJsemL XVIII Nr 3, 177—183).

Riedel, W., *Alttest. Unters. I.: Die Ehe des Propheten Hosea* S. 1—15: Os 1—3 ist auf Götzendienst zu deuten. בת דבלים ist die, welche Kuchen den Götzen darbringt.

Riedel, W., *Alttest. Unters. I.: Der König Jareb* S. 17 f.: = מַלְכִּי־רָב zu lesen = šarru rabû = Großkönig (Os 5, 13; 10, 6).

Halévy, J., Un passage du Testament de Saint Éphrêm (Jas sér. IX, t. XIX 144—146): Das Zitat Os 10, 11 eine Kombination von Os 10, 11 u. Zach 7, 11[b].

Riedel, Joel 1, 17 (StKr 1903, 1, 167—170).

Riedel, W., *Alttest. Unters. I.: Bemerkungen zum Buche Amos* S. 19—36: Das Buch als solches ist nicht von Amos. Bemerkungen zu einzelnen Stellen.

Day, E., and Chapin, W. H., Is the Book of Amos post-exilic? (AmJsemL XVIII Nr 2, 65—93): Das ganze Buch ist dem Amos nur unterschoben.

Braithwaite, E. E., Is the Book of Amos post-exilic? (Bs LIX 366—374): Ablehnung des vorausgehenden Artikels.

Braithwaite, E. E., Why did Amos predict the Captivity (Bs LIX 192—197): Der Prophet konnte die Gefangenschaft erschließen einzig und allein daraus, daß Israel vom Vertrauen auf äußerliche religiöse Übungen nur durch Losreißung davon, d. h. durch die Gefangenschaft geheilt werden konnte.

Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos (StKr LXXVI. I [1903] 1, 35—47): Jahwe ist ihm Richter und Lenker der Heiden, Vernichter und Wiederhersteller Israels.

Was verstehen wir unter גָּלוּת שְׁלֵמָה *in Am 1, 6. 9?* (OrLz V 397) = Exilierte Salamier.

Biblische Miscellen (OrLz V 396 f): Am 4, 13; 5, 8; 9, 6 geben eine prophetische Rede, die Amos gehalten haben kann (gegen die Kritiker).



Riedel, *Amos 7, 14* (StKr LXXVI. I [1903] 1, 163—165): Amos war „früher" kein Prophet.

Stärk, W., *Zu Am 9, 2* (StKr LXXVI. I [1903] 1, 157—160): Setzt voraus, dafs Jahwe nur in Sion und sonst nirgends wohnte.

Welch, A. C., *Micah 5, 1—3* (ExpT XIII 234—236).

Happel, O., *Das Buch des Propheten Nahum* (8⁰. V u. 106. Würzburg, Göbel. *M* 3 —): Aus der Einleitung ist besonders bedeutsam die Entstehung des Buches. Entstehungszeit: nachexilisch und zwar Zeit der Seleuzidenkämpfe, aus inneren Gründen gefordert; die entgegenstehenden, bisher allein gewürdigten tatsächlichen Angaben würden in das 7. Jh. führen, sind aber teils textkritisch zu beseitigen (3, 8. 18), teils als symbolisch zu bezeichnen. Der 2. Teil enthält einen erschöpfenden Kommentar.

Wildeboer, G., *Nahum 3, 7* (ZatW XXII 318 f): מנחמים abzuleiten von נִחֵם = Leichenmahl veranstalten.

Riedel, *Nah 3, 15* (StKr 1903, 1, 166 f): Textkorrektur.

Kelly, Fr. T., *The Strophic Structure of Habakkuk* (AmJsemL XVIII Nr 2, 94—119).

Stevenson, W. B., *The Interpretation of Habakkuk Chapters I. and II.* (Exp 1902, May, 388—400).

M'William, T., *The Prophecies of Zechariah* (I—VIII) (ExpT XIII 549—554): Populäre Skizzierung des Inhaltes.

Hoonacker, A. van, *Les chapitres IX—XIV du Livre de Zacharie* (Rb XI 161—183 347—378): Inhaltlicher und textkrit. Kommentar. Besonders bemüht H. sich um die richtige Ordnung (10, 3^{ab} + 11 + 13, 7—9). Beziehung zu Jr. Übersetzung. Die 2 Teile gehören wahrsch. e i n e m nachexilischen Schriftsteller an. Die Verschiedenartigkeit der beiden Teile beruht zum Teil auf einer literarischen Fiktion.

Nestle, E., *Mal. 3, 16. 17* (ZatW XXII 305 f): Möchte חשבי שמו in שבחי ש׳, ליום in לעם korrigieren.

ε) Die Apokryphen.

Charles, R. H., *The Book of Jubilees*; or the Little Genesis. Translated from the Editor's Ethiopic Text and edit. with Introductions, Notes and Indices (8⁰. 368. Ld., Black. 15*s*).

Liechtenhan, R., *Die pseudepigraphische Litteratur der Gnostiker* (ZntW III 222 ff): Würdigt den gnostischen Charakter atl Apokryphen: Ascensio Isaiae c. 6-11 gnostisch.

Flemming, J., *Das Buch Henoch*. Äthiopischer Text mit Einleitung und Commentar (XVI u. 172. Lp., Hinrichs: Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit. N. F. VII 1): S. XIII—XV Berichtigungen z. deutschen Übersetzung (1901).

Förster, M., *Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Jamnes und Mambres* (Arch. f. d. St. d. neuer. Spr. CVIII [1902] 15—28): Das von R. James für das bezeichnete Apokryphon (JthSt 1901 II 572—577) gehaltene Textstück wird hier kritisch genau wiedergegeben.

Krauss, S., *Die Königin von Saba in den byzant. Chroniken* (Byz. Zeitschr. XI 120—131).

Perles, F., *Zur Erklärung der Psalmen Salomos* (OrLz V 269—282 335—342 365—372). Sonderabdruck. 8⁰. 56. B., Peiser. *M* 1.—

Moffatt, J., *The Righteousness of the Scribes and Pharisees* (ExpT XIII 201—206): Salomonische Psalmen 3. 6. 5. 10 in englischer Übersetzung.

Jacoby, A., *Studien zur koptischen Litteratur IV: Zur Eliasapokalypse* (Rec. de Trav. relat. à la Phil. et à l'Arch. égypt. et assyr. XXIV 3/4, 196 f).

Krauss, S., *Der römisch-persische Krieg in der jüdischen Elia-Apocalypse* (JqR XIV Nr 54, 359—372): Datiert und bestimmt denselben. Abfassungszeit ca. 250 n. Chr.

Krarup, O. C., *Studier over LXX's akanoniske Psalme* (Theologisk. Tidsskrift III. Bd, 5. H.).

Morin, G., O. S. B., *Pour l'authenticité du traité sur la Vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de S. Jérôme* (Rev. d'hist. eccl. III 30—35): Gegen die Bezweiflung durch Mercati, Rb X 385—392.

Schiefer, F. W., *Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch* (ZwTh XLV 327—339).

Marc, P., *Die Achikar-Sage. Ein Versuch zur Gruppierung der Quellen* (Stud. z. vergl. Lit.-Gesch. II 4, 393—411).

Mercier, Ch., *La piété juive aux temps apostoliques: Le IVe Esdra* (La liberté chrét. V, Juin).

Margoliouth, S., *Some Notes on Ben-Sira 1* (ExpT XIV 47): Das Alphabet des Ben-Sira wahrscheinlich 1025 entstanden.

Freising, Dezember 1902. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Über die „Commissio pontificia de re biblica". Von wohlunterrichteter Seite wird uns geschrieben: Das einzige wichtigere Aktenstück war bisher immer der Artikel des Londoner Tablet vom 11. Jan. 1902 (übersetzt in der Augsburger Postzeitung Beil. 44 vom 31. Aug. 1902), mit einem kurzen Vor- und Nachwort wiedergegeben in der Revue du clergé français vom 15. Juni (vorher im Univers vom 4. Juni). Das Vorwort weist auf die Zuverlässigkeit des Tablet-Artikels hin. Das Nachwort lautet: „Auf Grund spezieller und durchaus zuverlässiger Information können wir mitteilen, dafs die Kommission bereits seit längerer Zeit ernst an der Arbeit ist; das Geheimnis bleibt gewahrt, aber die Arbeit schreitet stetig voran." Die Kommission besteht aus fünf Kardinälen und zwölf Konsultoren; letztere sind trotz Bemühungen von aufsen her bisher nicht vermehrt worden. Den Gegenstand der Verhandlungen verrät der Name selbst. Der Ausdruck „la question biblique" hat für Leser nichtdeutscher Zunge eine ganz prägnante Bedeutung: er bezeichnet die biblische Einleitung im weitesten Sinn, die allgemeine wie die besondere, Kanonizität, Inspiration usw. Namentlich in Frankreich sind diese Fragen während des letzten halben Jahrhunderts mit Eifer und mitunter mit Bitterkeit diskutiert worden. Aufgabe der Kommission ist, auf der Grundlage der Enzyklika „Providentissimus Deus" weiter zu bauen und das Material zu sichten, auf Grund dessen ebensowohl einem allzu radikalen exegetischen Liberalismus als einem starren Konservativismus entgegengetreten und der katholischen Exegese die Richtung gewiesen werden kann zu noch fruchtbarerer Wirksamkeit als bisher. — Das apostolische Schreiben vom 30. Oktober 1902 ist das erste offizielle Dokument in Sachen der Bibelkommission (vgl. Osserv. Rom. vom 4. Nov. 1902). Der Heilige Vater gibt darin bekannt, dafs er als ein „novum quoddam auctoritatis Nostrae subsidium", zur Förderung seiner in der Enzyklika „Providentissimus Deus" ausgesprochenen Absicht, diese Kommission einsetze. In ihren Beratungen, durch ihre seien es periodische seien es gelegentliche Publikationen, durch Beantwortung von Anfragen und überhaupt auf jegliche Weise soll dieselbe, in stetem Einvernehmen mit dem Heiligen Vater selbst, ihrer Aufgabe obliegen. Die Mitglieder sollen sich mit allen einschlägigen wissenschaftlichen Resultaten vertraut machen, für die Autorität der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes eintreten. Der Satz: „Artis criticae disciplinam, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant", enthält eine unumwundene Empfehlung kritischer Studien, an welche selbstverständlich die Warnung sich anschliefst, dafs man hierin Andersgläubigen nicht blind folgen solle. — Namen von Mitgliedern ent-

hält das Breve keine. Anderweitig ist bekannt, daſs der Heilige Vater den drei früher ernannten Kardinälen Parocchi, Segna und Vives y Tuto die Kardinäle Rampolla und Satolli beigesellt hat.

Biblische Fragen auf dem internationalen Orientalistenkongreſs in Hamburg (5.—10. Sept. 1902): Ryssel über die neuentdeckten Sirachfragmente (die Randvarianten von Cod. B stammen aus Cod. C, sind nicht alternative Wiedergaben aus einer persischen Übersetzung des griechischen Textes; so Margoliouth). Lidzbarski über familiäre Kosenamen im Semitischen (Abišai soll Diminutivum von Abšalom sein). Budde über einige Verse des Jeremias. Curtiss: Überreste alter Opferaltäre bestätigen die althebräischen Zeremonien. Guidi über die Aussprache des „Ṣere". E. Nestle bringt die Evangelistensymbole mit einem vierköpfigen Baal in Verbindung. Zur neuen Cambridger LXX-Ausgabe regt er an, daſs eine Kommission des Kongresses die Herausgeber mit den Wünschen deutscher Gelehrten bekannt machen solle. Merx: Einfluſs des AT auf die Entwicklung und Ausgestaltung der Universalgeschichte (Begriff der Einheit des Menschengeschlechts; die Geschlechtsregister und die Chronologie; nur bis zur Sintflut eine Ähnlichkeit mit babylonischen Stoffen; aber der Stoff ist nichts, die Idee ist alles). Ginsburg über das Pasek in der hebräischen Bibel (bei der Diskussion wurde behauptet: als grammatisches Zeichen gebraucht oder Zeichen des Schreibers, daſs zwei zu eng geschriebene Worte zu trennen seien; so Gaster). Lidzbarski bestreitet Hommels Hypothese, daſs die vorphönizischen Buchstaben teilweise nach Himmelskörpern und nach Teilen des menschlichen Körpers genannt seien. Hommel fand auf einem assyrischen Täfelchen den Namen Ammi-Abbi „meine Mutter ist mein Vater", ältere Form für Moab (vgl. Deutsche Litteraturzeitung 1902, Nr 39, Sp. 2462 und ExpT XIV 93—96). Bezold zur assyrisch-babylonischen Transskription des hebräischen Gottesnamens: das Vorkommen Jahwes auf Inschriften der Hammurabi-Dynastie noch keineswegs gesichert. Halévy: Jahvi-ilu = es existiert Gott. Haupt: Taršiš = Bergbau, Aufbereitung; Tarsissteine sind Zinnoberkrystalle aus den Quecksilbergruben von Almadén. Das Hohelied ist eine in Damaskus nach Beginn der Seleuzidenzeit zusammengestellte Sammlung hebräischer Liebeslieder, durchweg auſser 2, 8—14 Strophen von 2 Doppelzeilen; Ähnlichkeit mit Theokrits 10. Idylle. Der Vortrag Haupts: Viele spätere Zusätze im AT sind erläuternde Zitate, z. B. bietet Is 40, 31^{b} ein anderes Bild als im Vorausgehenden. Kotelmann über den Farbensinn der alten Hebräer (auch „blau" kannten sie). Gaster über den ersten Druck des hebräischen Pentateuchs in Hamburg 1663. Klein: Bemerkungen zum Buche Daniel. Budde über die Aufschrift des Buches Jeremia. Mittwoch: „Essäer" vermutlich von chaschâ = schweigen. Sellin: Mitteilungen über den Erfolg seiner Ausgrabungen in Ta'anak (Jos 12, 21); 3 Burgen, altkanaanäisch, salomonisch und jünger, wurden entdeckt (vgl. Allg. ev.-luth. Kztg 1902 Nr 39, 919 ff).

Preisaufgaben. — Aus der Lackenbacherischen Stiftung ist eine Prämie von 800 *Kr* für die beste Lösung der Preisfrage: „Res geographicae et ethnographicae librorum III et IV Regum illustrentur ex monumentis historicis" von dem Dekanat der theolog. Fakultät in Wien zu vergeben (ZkTh XXVI 224). — The Committee of Manchester College (Oxford) offer a Prise of £100 for the best Elementary Treatise on „A Critical Exposition of Theories of Metre in the OT." For full particulars and conditions apply to the Secretaries of the College, 38 Barton Arcade, Manchester (ZatW XXII, 2. H.).

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Anzeigen.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im **Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

Die am 18. November 1893 ausgegebene Enzyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* hat auch in den kirchlichen Kreisen Deutschlands freudigen, ja begeisterten Widerhall geweckt. Der oberste Lehrer und Leiter der Kirche will das Studium des Buches der Bücher einem neuen Aufschwunge entgegenführen. Er schildert in warmen Worten die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieses Studiums, zeichnet die Bahnen vor, in welchen dasselbe sich bewegen und entfalten soll, und richtet einen ernsten Mahnruf an die katholische Gelehrtenwelt, mit erneutem Eifer und in möglichst reicher Schar auf den Kampfplatz zu treten, um die Angriffe des modernen Unglaubens auf die Heilige Schrift zurückzuweisen.

Die früheren Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Studiums der christlichen Philosophie und des Studiums der Kirchengeschichte haben, wie der Heilige Vater selbst mit Genugtuung hervorhebt, vielerorts empfänglichen Boden gefunden und auch schon erfreuliche Früchte gezeitigt. Von dem Verlangen beseelt, dafs die Enzyklika über das Studium der Heiligen Schrift nicht minder reich an Wirkung und Erfolg sein möge, haben die oben bezeichneten Vertreter der Bibelwissenschaft sich zusammengeschlossen, um ein neues Organ für wissenschaftliches Bibelstudium ins Leben zu rufen. Dasselbe nennt sich „Biblische Studien“, stellt sich ganz und voll auf den Boden der von dem höchsten Hüter des Glaubensgutes verfochtenen Lehren und Grundsätze und will mitwirken zur Hebung und Förderung des Studiums der Heiligen Schrift im katholischen Deutschland.

Es ist ein sehr weites Feld, welches die „Biblischen Studien“ in Bearbeitung nehmen wollen. Nicht blofs die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disziplinen wollen sie in ihren Bereich ziehen. Ebensoweit reicht aber auch der Kreis, an welchen die Herausgeber sich mit der Bitte um tätige Mitarbeiterschaft wenden. Die „Biblischen Studien“ wollen nicht blofs Beiträge aus der Feder der oben Bezeichneten und fachgenössischer Gelehrten bringen, sondern insbesondere auch jüngeren Kräften die so oft vermifste Gelegenheit zur Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten bieten.

Die „Studien“ erscheinen in der Form von Heften (gr. 8°), welche in zwangloser Folge ausgegeben werden und im Durchschnitt etwa sechs Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine in sich abgeschlossene Studie enthalten. Je 4—6 Hefte werden einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Von den **„Biblischen Studien“** (gr. 8°) liegen bereits vor und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *Aug. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) *M.* 12.

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.

2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.

4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) *M.* 3.60.

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) *M.* 13.80.

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) *M.* 4.

2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr. *Johann Nikel.* (XVI u. 228 S.) *M.* 5.40.

4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184 S.) *M.* 4.40.

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540 S.) *M.* 12.

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr. *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200 S.) *M* 4.50.

3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr. theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184 S.) *M.* 4.

5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr. *Jakob Royer.* (VIII u. 156 S.) *M.* 3.50.

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570 S.) *M.* 12.20.

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr. *Paul Dornstetter.* (XII u. 280 S.) *M.* 6.

4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr. *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144 S.) *M.* 3.

5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Prof. Dr. *Aug. Bludau.* (VIII u. 146 S.) *M.* 3.20.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen und Postanstalten zu beziehen:

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter. Alle fünf Wochen erscheint ein Heft (8°). Fünf Hefte bilden einen Band, zehn Hefte einen Jahrgang. Der Preis beträgt für den Band (5 Hefte) *M.* 5.40, für den Jahrgang (10 Hefte) *M.* 10.80. — Einbanddecken in Leinwand mit Goldtitel pro Band *M.* 1.

Diese seit langem bewährte katholische Revue ist bestimmt, dem gebildeten Christen für die wichtigeren Probleme und Erscheinungen auf allen Gebieten des Lebens und Wissens zum Fingerzeig zu dienen.

Sie wird herausgegeben von Mitgliedern der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. Die einzelnen Wissenszweige werden durch anerkannte Männer von Fach vertreten.

Literarische Rundschau

für das katholische Deutschland. Herausgegeben von Dr. **G. Hoberg**, Professor an der Universität Freiburg i. Br. — Monatlich eine Nummer, zwei Quartbogen stark. — Preis des Jahrgangs *M.* 9.

Die „Literarische Rundschau" bezweckt, einen möglichst vollständigen Überblick über die bedeutendsten literarischen Erscheinungen der Gegenwart zu geben; für die Würdigung derselben ist die katholische Weltauffassung mafsgebend. Dementsprechend kommt zunächst die katholische Literatur zur Geltung, dann aber auch die akatholische zu irenischen oder polemischen Zwecken.

Sämtliche Artikel und Mitteilungen werden von Fachmännern verfasst, ausschliefslich zum Zwecke der Veröffentlichung in der „Literarischen Rundschau".

Ferner erscheint in unserem Kommissionsverlag und ist nur durch den Buchhandel zu beziehen:

Römische Quartalschrift

für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. **Anton de Waal,** für Archäologie, und Dr. **Stephan Ehses,** für Kirchengeschichte. Lex.-8°.

Jährlich 4 Hefte, jedes ca. 125 Seiten stark, mit Textbildern und aparten Bildern, letztere meist in Heliotypie. Preis pro Jahrgang *M.* 16. Die früheren Jahrgänge können, soweit der Vorrat reicht, zu demselben Preis nachbezogen werden; Jahrgang I—III jedoch nur mehr zu dem erhöhten Preise von à *M.* 20.

Billigste Volks- und Schulausgaben der hl. Schrift.

Das neue Testament

unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erläuterungen versehen von Dr. P. **Beda Grundl** O. S. B. 32°. (1232 S.) 2 Bände. (I. „Die hl. Evangelien". II. „Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Offenbarung.") Preis brosch. *M.* 1.50, franko *M.* 1.80; in zwei Leinwandbände geb. *M.* 2.50, franko *M.* 2.80.

Das Buch der Psalmen.

Für das deutsche Volk bearbeitet und mit Erklärungen versehen von Dr. P. **Beda Grundl** O. S. B. Mit Approbationen. 1902. 2. Auflage. Preis geb. in biegsamem Leinwandband 60 *Pf.*, franko 70 *Pf.*

Zu beziehen durch die Buchhandlung **Michael Seitz, Augsburg.**

Abkürzungen,

welche in der „Biblischen Zeitschrift“ zur Anwendung kommen:

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	Jdt	Dn
Ex	Est	Os
Lv	Jb	Joel
Nm	Ps	Am
Dt	Spr (Prv)	Abd
Jos	Prd (Eccle)	Jon
Richt (Idc)	Hl (Ct)	Mich
Ruth	Weish (Sap)	Nah
Sm	Sir (Eccli)	Hab
Kg (Rg)	Is	Soph
Chr	Jr	Agg
Esr	Klgl (Thr)	Zach
Neh	Bar	Mal
Tob	Ez	Makk (Mach)

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	Gal	Phm
Mk (Mc)	Eph	Hebr
Lk (Lc)	Phil	Jak (Iac)
Jo (Io)	Kol (Col)	Petr
Apg (Act)	Thess	Jo (Io)
Röm (Rom)	Tim	Jud (Iud)
Kor (Cor)	Tit	Offb (Apc)

In der **Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Strafsburger Theologische Studien.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **A. Ehrhard**, Freiburg i. Br., und Prof. Dr. **E. Müller**, Strafsburg.

Die „Studien" erscheinen in zwanglosen Heften (gr 8°) von circa 5 bis 8 Bogen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Äufserlich werden in der Regel je 4 bis 5 Hefte zu einem Bande vereinigt.

Bereits liegen vor:

I. Band. (5 Hefte.) (LXII u. 582) *M* 8.–

1. u. 2. Heft: **Natur und Wunder.** Ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr. *E. Müller.* (XX u. 206) *M* 2.80

3. Heft: **Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen,** Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus.* (XVI u. 136) *M* 1.80

4. u. 5. Heft: **Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880.** Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884). Von Dr. *A. Ehrhard.* (XX u. 240) *M* 3.40

II. Band. (4 Hefte.) (LII u. 484) *M* 8.40

1. Heft: **Die Strassburger Diöcesansynoden.** Von Dr. *M. Sdralek.* (XII u. 168) *M* 2.60

2. Heft: **Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit.** Von *N. Paulus* (XII u. 106) *M* 1.80

3. Heft: **Die moderne Moral und ihre Grundprincipien** kritisch beleuchtet von Dr. *C. Didio.* (X u. 104) *M* 2.–

4. Heft: **Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange** betrachtet von Dr. *F. Chable.* (XII u. 106) *M* 2.–

III. Band. (5 Hefte.) (XLII u. 668) *M* 12.

1. Heft: **Kaspar Schatzgeyer,** ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr. *N. Paulus.* (X u. 152) *M* 2.80

2. u. 3. Heft: **Der Prolog des heiligen Johannes.** Eine Apologie in Antithesen. Von Dr. *K. Weiss.* (XII u. 208) *M* 3.80

4. u. 5. Heft: **Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus,** des Doctor Eucharistiae. Von Dr. theol. *A. Naegle.* (XIV u. 308) *M* 5.40

IV. Band. (5 Hefte.) (LII u. 588) *M* 12.20

1. Heft: **Frobenius Forster,** Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Litteratur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr. *J. A. Endres.* (X u. 114) *M* 2.40

2. Heft: **Geilers von Kaysersberg „Ars moriendi"** aus dem Jahre 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg, herausgegeben und erörtert von Dr. *Alexander Hoch.* (XIV u. 112) *M* 2.40

3. Heft: **Die Anfänge der Irregularitäten** bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr. *Camill Richert.* (X u. 116) *M* 2.40

4. u. 5. Heft: **Die Gottheit des Heiligen Geistes** nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von *Theodor Schermann.* Gekrönte Preisschrift. (XVIII u. 246) *M* 5.–

V. Band. 1. Heft: **Die Inspirationslehre des Origenes.** Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr. theol. *August Zöllig.* (X u. 130) *M* 2.70

2. Heft: **Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen** neu geprüft von Dr. *Philipp Kneib.* (VI u. 106) *M* 2.40

I. Supplementband: Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. I. Abteilung: *Die vornicänische Litteratur.* Von Dr. *A. Ehrhard.* (XII u. 644) *M* 15.–

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN"

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER

A. O. PROFESSOR AM KGL. LYZEUM IN FREISING.

A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ERSTER JAHRGANG.

ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des zweiten Heftes.

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, Freising [Bayern], Domberg 958, für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22 II, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie.

Von Prof. Dr. Joh. Nikel in Breslau.

II (Schlufs).

β) Auch die Paradieseserzählung ist von der neueren Entlehnungstheorie nicht verschont geblieben, obschon sich ein zusammenhängender, dem biblischen Bericht ähnlicher Mythus in Babylonien bisher nicht gefunden hat. Der bekannte Siegelzylinder, welcher früher zu apologetischen Zwecken viel herangezogen wurde, mufs jetzt der modernen Entlehnungstheorie zur Stütze dienen. Der Widerspruch gegen die Auffassung, dafs dieser Zylinder die biblische Erzählung vom Sündenfall darstelle, ist in letzter Zeit immer allgemeiner geworden [1]. Neuerdings hat man aber noch andere Beziehungen zwischen der biblischen Paradieseserzählung und gewissen babylonischen Sagenstoffen gefunden; es seien erwähnt: der Adapa-Mythus [2], die auf der „Insel der Seligen" wachsende „Lebenspflanze" [3], die Ausdrücke „Lebensbrot" und „Lebenswasser" [4], die den Namen kirubi tragenden geflügelten Stiere

[1] Gegen diese Auffassung haben sich unter andern ausgesprochen: Oppert, Ménant, Halévy, Schrader, C. P. Tiele, Jensen, Dillmann, Budde, Ed. König, Holzinger.

[2] Dieser Mythus erzählt, wie Adapa, der Sohn des Gottes Ea, sich die Unsterblichkeit verscherzte, indem er die im Himmel ihm dargebotene Lebensspeise und den Lebenstrank zurückwies, weil er dieselben für Todesspeise und Todestrank hielt.

[3] Vgl. das Gilgameš-Epos, Tafel XI, Z. 295 ff. Schrader, Keilinschr. Bibl. VI 251 f.

[4] In dem obenerwähnten Adapa-Mythus.

und Löwen der assyrischen Paläste[1], der heilige Baum von Eridu[2], die babylonische Vorstellung vom Aufenthaltsorte der Seligen an „der Mündung der Ströme“[3], der Name arûru (die verfluchte?) als Bezeichnung für die Erde[4], die Ausdrücke Karduniasch und Tintira für Babylonien[5], die Schlange als gottwidrige Macht[6], endlich die Beziehung der vier Paradiesesflüsse zu gewissen Strömen oder Kanälen Südbabyloniens oder Südarabiens oder zur „Milchstrafse mit ihren vier Armen“[7]. Man wird hier erstens festzustellen haben, ob sich wirklich aus gewissen in verschiedenen babylonischen Mythen sich findenden Anklängen an die biblische Paradieseserzählung durch Kombination eine dem biblischen Berichte in allen wesentlichen Zügen ähnliche babylonische Paradiesessage konstruieren läfst. Man wird aber auch weiter unter Vergleichung anderer alten Sagen (z. B. vom goldenen Zeitalter) zu untersuchen haben, ob ein Urtypus der Paradieseserzählung als Ausgangspunkt aller vorhandenen Sagen anzunehmen ist, und in welcher Beziehung der biblische Bericht zu diesem vorausgesetzten Urtypus steht.

γ) Ein überaus schwieriges Problem bietet das fünfte Kapitel der Genesis, welches von den **vorsintflutlichen Patriarchen** handelt. Zwischen den zehn babylonischen Urkönigen des Berosus und den zehn Urvätern der Genesis besteht zweifellos ein Zusammenhang; es hat sich herausgestellt, dafs einige hebräische Eigennamen genaue Übersetzungen der entsprechenden babylonischen sind. Der hebräische Name

---

[1] Vgl. Lenormant, Les origines de l'histoire I² 118 ff; Delitzsch, Paradies 153 f.

[2] Vgl. Schrader, Die Keilinschr. u. d. AT³ 359 und 527.

[3] Vgl. Jensen, Kosmologie 507; Hommel, Insel der Seligen 28; Haupt, Wo lag das Paradies? in „Über Land und Meer“ 1894/5, Nr 15, 8ᵇ.

[4] Vgl. Hommel, Die altorientalischen Denkmäler u. d. AT 23.

[5] Delitzsch, Paradies 66.

[6] Schrader, Keilinschr. u. d. AT³ 529.

[7] Delitzsch, Paradies 78, 195 u. 329; Poertner, Das biblische Paradies 29; Glaser, Geschichte und Geographie Arabiens II, Berlin 1890; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen 326—340; Gunkel, Genesis 33; Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte 22.

Enosch bedeutet „Mensch“ wie das babylonische Wort amêlu, welches dem Namen Amelon bei Berosus zu Grunde liegt. Der Name des vierten Urvaters lautet Kenan, was „Schmied“ bedeutet; Ammenon, der Name des vierten Urkönigs bei Berosus, ist wahrscheinlich = babylonischem ummanu, „Werkmeister“. Was das spätere Judentum von Henoch fabelte, erzählten auch die Babylonier von dem entsprechenden d. i. siebenten Könige Enmeduranki (Evedoranchos bei Berosus)[1]. Es wird nun zu untersuchen sein, ob hier auf einer Seite die Priorität vorhanden ist, oder ob beide Listen auf eine gemeinsame Urquelle zurückgehen, mit andern Worten, ob eine literarische Abhängigkeit oder nur ein sachlicher Zusammenhang zwischen den Angaben der Bibel und des Berosus besteht.

δ) Dafs der biblische Flutbericht eine babylonische Parallele von auffallender Ähnlichkeit hat, ist längst bekannt. Der babylonische Flutbericht enthält aber trotzdem so viele Abweichungen, dafs eine literarische Abhängigkeit der biblischen Erzählung von der babylonischen ausgeschlossen ist. Der sachliche Zusammenhang wird von den Assyriologen meist so aufgefafst, dafs den Ausgangspunkt der Flutsage eine der vielen Überflutungen Südbabyloniens gebildet habe; die Tradition über dieses Ereignis sei frühzeitig nach Palästina eingewandert. Demgegenüber wird die Exegese die aufserbabylonischen und aufserkanaanäischen Flutsagen heranzuziehen haben, um zu beweisen, dafs die biblische Flut nicht blofs eine der regelmäfsigen Überschwemmungen in Südbabylonien gewesen sein kann.

ε) Die Erzählung vom Turmbau wird von der Bibel selbst nach Babylonien verlegt. Von der Assyriologie wäre hier manche Aufklärung zu hoffen. Vorläufig wissen wir nur soviel, dafs zu einigen babylonischen Tempeln, z. B. zum Marduktempel in Babylon (êsagila) und zum Nebotempel in Borsippa (êzida), riesige Stufentürme gehörten. Die Stelle, wo der

[1] Vgl. Schrader, Keilinschriften u. d. AT[3] 533.

erstere dieser beiden Tempel gestanden hat, ist durch die Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft endlich festgestellt worden. Ob die biblische Erzählung vom Turmbau mit der Erbauung des Marduktempels oder, wie man früher annahm, mit der des Nebotempels (birs Nimrud) oder irgend eines andern riesigen Turmes in Beziehung zu bringen ist, wird sich wohl nicht entscheiden lassen[1].

ζ) Einzelne Angaben der Völkertafel (Gn 10) haben durch die Assyriologie eine überraschende Bestätigung erfahren. Über den Zusammenhang der Person Nimruds mit dem Helden des Gilgamesch-Epos ist viel geschrieben worden; die reiche Literatur hat neuerdings eine Vermehrung erfahren durch das an kühnen Kombinationen reiche Buch von Dieckmann: „Das Gilgamis-Epos in seiner Bedeutung für Bibel und Babel" (Leipzig 1902). Der Verfasser identifiziert unter anderem den Eabani des Gilgamesch-Epos mit Nimrud, Gilgamesch mit Hammurabi (S. 75). Manches in der Völkertafel ist trotz des täglich wachsenden inschriftlichen Materials noch dunkel geblieben; vor allem ist es auffallend, daſs Kenaan Gn 10 ein Sohn Chams genannt wird. Vielleicht bringt die Erforschung der hettitischen Inschriften noch überraschende Aufschlüsse über die Urbevölkerung Kanaans.

b) Die Patriarchengeschichte erscheint infolge der Erforschung der altbabylonischen Urkunden aus dem Ende des dritten und dem Anfange des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in ganz neuem Lichte. Die keilschriftlichen Denkmäler jener Periode gewähren uns einigen Einblick in die politischen Verhältnisse Vorderasiens zu jener Zeit. Neuerdings sind auch die „Briefe und Inschriften" Hammurabis, des Zeitgenossen Abrahams, in einer guten Ausgabe weiteren Forscherkreisen zugänglich gemacht worden. Freilich sind viele Daten, die sich aus den altbabylonischen Urkunden ergeben, noch zusammenhangslos und harren der Ergänzung und Verbindung. Aber soviel ist schon jetzt sicher: die Ansicht, daſs Abraham

---

[1] Vgl. Schrader, Keilinschriften u. d. AT[3] 396.

eine Astralgottheit der Kanaaniter gewesen, dann von den eingewanderten Hebräern zum Stammesheros umgebildet worden sei, wird nicht mehr so gläubig aufgenommen werden wie früher. Dafs überhaupt die ersten einigermafsen sicheren Nachrichten über die Geschichte Israels erst aus der Richter- und ersten Königszeit stammen, wird man kaum mehr mit derselben Zuversicht behaupten können wie bisher, zumal sogar aus der Zeit Hammurabis (um 2250) ein umfangreicher Gesetzcodex auf uns gekommen ist. Kittel[1] hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs, wie man sich nach den Ausgrabungen in Troja und Kreta daran gewöhnt hat, in den ältesten griechischen Sagen nicht mehr blofs Produkte dichterischer Phantasie zu sehen, so auch nunmehr die altorientalischen Inschriften die eingewurzelte Meinung zerstören dürften, nach welcher Abraham, Jakob und Joseph ungeschichtliche heroes eponymi, wahrscheinlich zunächst Götter gewesen seien. Wir sind heute in der Lage, wenigstens die Namen Abram und Jakob als uralte Personennamen nachzuweisen. Das von Hugo Winckler und Stucken aufgestellte mythologische Schema, nach welchem die meisten Personen der israelitischen Geschichte bis in die Zeit Salomos als Astralgottheiten aufgefafst sein sollen[2], ist neuerdings von Budde[3] einer eingehenden und zwar vernichtenden Kritik unterzogen worden. Vielleicht ist dies ein gutes Vorzeichen für eine bald zu erwartende Wandlung auf diesem Gebiete und für eine Rückkehr zu gesunden Prinzipien.

Ein wichtiges Problem der Patriarchengeschichte, zu dessen Lösung die Assyriologie viel beitragen kann, ist die Frage nach der Urheimat jenes Stammes, zu welchem Abraham gehörte. Die Bibel macht Abraham zum Aramäer und stellt

---

[1] Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte, Leipzig 1903, 7 f 17 ff.

[2] Winckler hält bei einigen Personen der älteren Geschichte Israels am geschichtlichen Kerne fest; er meint aber, jede Handlung der betreffenden Personen werde von der Überlieferung so gedeutet und gedreht, dafs eine Beziehung auf die ihnen entsprechende Gottheit herauskomme.

[3] Das AT und die Ausgrabungen 13 ff.

seine Nachkommen in Gegensatz zu den Kanaanitern. Einige Assyriologen (auch Delitzsch) reden aber von alten kanaanäischen Stämmen, die sich um 2500 v. Chr. in Babylonien seſshaft gemacht haben und aus denen nach Jahrhunderten die zwölf Stämme Israels hervorgegangen sein sollen. Hommel hat, wie bekannt, aus südarabischen Personennamen den Beweis zu erbringen versucht, daſs diejenigen Kreise, denen Abraham entstammte, einst aus Südarabien nach Babylonien eingewandert seien und aus ihrer Heimat eine im Vergleich zum babylonischen Göttersystem reinere Religion nach Babylonien gebracht hätten [1].

Ein zweites Problem ist die Frage, ob durch die Identifizierung der Königsnamen in Gn 14 sich ein strenger Beweis für die Geschichtlichkeit der Person Abrahams erbringen läſst. Die Studie Dornstetters über Abraham, so verdienstlich und gehaltvoll sie auch ist, kann doch nur als eine Vorarbeit zu einer mehr synthetischen Darstellung der Patriarchengeschichte bezeichnet werden. Die religionsgeschichtlichen Probleme, welche sich an die Berichte der Genesis über die Patriarchen knüpfen, sollen noch unten erwähnt werden.

c) Für die Lösung der chronologischen und sonstigen geschichtlichen Probleme, welche sich an den Auszug Israels aus Ägypten und die Einwanderung des Volkes in Kanaan unter Josue knüpfen, sind die Amarna-Tafeln von besonderer Wichtigkeit. Dieselben enthalten eine Anzahl von Briefen, welche während der Regierungszeit der ägyptischen Könige Amenophis III. und IV. von palästinensischen Vasallen an ihren ägyptischen Oberherrn gerichtet waren. Wir erlangen aus diesen Briefen einen interessanten Aufschluſs über die politischen Verhältnisse in Palästina am Ende der achtzehnten ägyptischen Dynastie. Eine besondere Bedeutung für die Exegese erhalten diese Urkunden deswegen, weil in denselben auch von Stämmen die Rede ist, welche in Palästina eindringen, und gegen welche sich einige palästinensische Fürsten wehren müssen.

---

[1] Altisraelitische Überlieferung 117.

Es handelt sich hierbei um die Streitfrage, ob unter den Stämmen, welche „Habiri" genannt werden, die Hebräer zu verstehen sind, und in welchen Beziehungen eine Bevölkerungsgruppe, deren Name mit den Ideogrammen SA. GAS geschrieben ist, zu den Habiri bezw. zu den Hebräern steht. Den Versuchen, die Amarna-Tafeln zur Diskreditierung der biblischen Angaben über die Entstehung des Volkes Israel auszubeuten, wird die Exegese entschieden entgegenzutreten haben. Es genügt vorläufig, wenigstens zu zeigen, dafs die Glaubwürdigkeit der Nachrichten über die zwölf Stämme Israels und ihre gemeinsame Genealogie noch nicht durch zwingende Gegengründe erschüttert ist[1].

d) Reiches assyriologisches Material steht der Exegese bei der Erklärung der Königsbücher zur Verfügung. Die betreffenden Urkunden sind im allgemeinen ganz gut erhalten und in einem leicht lesbaren Schriftsystem geschrieben. Einer endgültigen Lösung harren noch immer die Fragen der Chronologie. Die Frage nach der Identität von Phul und Tiglatpilesar wird wohl in bejahendem Sinne beantwortet werden müssen, wenigstens nach dem augenblicklich vorliegenden Material; die Exegese hat hier noch ein schwieriges Problem zu lösen. Zu den Abschnitten der Königsbücher, welche von dem letzten Ringen des Südreiches mit der babylonischen Macht handeln, haben sich leider noch keine keilschriftlichen Parallelen gefunden; die Urkunden aus der Zeit Nabopolassars und Nebukadnezars II. beziehen sich fast aus-

[1] Dafs Hugo Winckler (Geschichte Israels in Einzeldarstellungen II, Leipzig 1900, und Schrader, Keilinschriften u. d. AT[3] I) auch die Hauptgestalten des Richterbuches und der Samuelisbücher in sein mythologisches Schema zwängt, ist schon erwähnt worden. Saul ist ihm der Mond, Jonathan die Sonne, David die eine, Salomo die andere Hälfte der Jahresnatur. Die Personen selbst sind auch für Winckler geschichtliche; nur die an diese Personen sich knüpfenden Ereignisse sind vom mythologischen Schema beeinflufst, und Winckler hält es für die Aufgabe des Historikers, den geschichtlichen Kern von der mythologischen Einkleidung zu befreien. Wir halten es demgegenüber für die Aufgabe der Exegeten, die Undurchführbarkeit und die logischen Mängel dieses Systems nachzuweisen.

schliefslich auf Bauten. Die Zahl der Deportationen ins Exil sowie der Deportierten bleibt somit trotz der betreffenden biblischen Angaben noch immer ein strittiger Punkt.

e) Für die Zeit des Exils und die ersten Jahrzehnte nach dem Exil hat die Assyriologie in neuester Zeit wertvolles Material geliefert. Wir sind nunmehr aus babylonischen Urkunden über den Fall Babylons, über die Lage der von den Exulanten bewohnten Orte und über die Politik des Cyrus in religiösen Fragen unterrichtet. Sogar der Esr 5, 3 erwähnte Satrap Thattenai hat sich in neubabylonischen Urkunden wiedergefunden. Eine nicht völlig gehobene Schwierigkeit bietet aber immer noch die Angabe Dn 6, 1, gemäfs welcher nach dem Sturze Belsazars „Darius der Meder" im Alter von 62 Jahren das babylonische Reich erhielt.

Neue Probleme, welche sich an die nachexilischen Bücher Esther, Tobias und Judith knüpfen, hat die Assyriologie dadurch geschaffen, dafs die Göttin Ischtar als Prototyp der Esther, Judith und auch des Weibes des Tobias hingestellt wird. Die Gleichung Judith-Esther-Ischtar ist zuerst von Jensen aufgestellt worden [1]. Älteren Datums ist die Ansicht, nach welcher die Grundlage für das Purimfest im babylonischen Kult zu suchen ist [2].

Es möge hier noch nachträglich auf die eigentümlichen Thesen, die Jensen in den letzten Heften der „Zeitschrift für Assyriologie" [3] aufgestellt hat, hingewiesen werden. Jensen findet Parallelen zum Gilgamesch-Epos, die nach seiner Ansicht auf Nachbildungen beruhen müssen, in der Geschichte Israels von Abraham [4] bis Christus. Die zwanzigste These sagt nicht weniger, als dafs die Geschichte Jesu „die im wesent-

---

[1] Schrader, Keilinschriften u. d. AT³ 439.

[2] Schrader a. a. O. 519.

[3] Das Gilgamiš-Epos in der israelitischen Legende. Eine vorläufige Mitteilung. Ztschr. f. Assyriologie XVI (1902) 2/4, 406—412.

[4] Christliche Welt XVI (1902) Nr 21; hier behauptet Jensen, die Tradition in Gn 12, nach welcher Abraham aus Ur in Chaldäa nach Palästina eingewandert sei, beruhe auf dem Gilgamesch-Mythus.



lichen vollständige Geschichte eines israelitischen Gilgamesch“ sei[1].

Von den Namen in den „Jesus-Legenden“ sind nach Jensen einer Herkunft aus dem Mythus verdächtig: Jesus, Joseph (Jesu Nährvater), Maria (die Mutter Jesu), Elisabeth, Lazarus, Maria (des letzteren Schwester), Saulus und Judas (der Name des Verräters). Man wird es nach solchen Vorgängen für wahrscheinlich halten müssen, dafs nach wenigen Jahrhunderten der Zug Napoleons nach Ägypten und Palästina mit der Gilgamesch-Sage, der Ballonaufstieg Andrées mit der Ikarussage, der Burenkrieg mit der Laokoonsage in Verbindung gebracht werden wird.

f) Wir kommen nun zu den religionsgeschichtlichen Problemen, welche durch die Assyriologie eine Förderung erfahren. Zunächst dürfte die Erforschung der altbabylonischen Urkunden der Hypothese, nach welcher Israel wie die Semiten überhaupt in einer von der mosaischen nicht allzuweit entfernten Epoche dem Fetischismus, Totemismus oder Animismus gehuldigt haben sollen, ein Ende bereiten. Aus den Urkunden der Zeit zwischen 2500—2000 v. Chr. ergibt sich, dafs die Bewohner der Euphrat- und Tigrisländer in jener Epoche auf einer Stufe der religiösen Entwicklung sich befanden, welche als eine Vorstufe des Monotheismus bezeichnet werden kann. Manche Assyriologen sind aber nun in das entgegengesetzte Extrem gefallen. Hommel hat um der Tatsache willen, dafs in südarabischen Eigennamen statt eines

---

[1] Im besondern werden als mythisch verdächtigt: die Mitteilung von der Elisabeth Empfängnis an Maria und Marias Reise zu jener, die Bedrohung des Lebens Jesu, die Flucht nach Ägypten, die Rückkehr nach Herodes' Tode, Jesus in der Wüste und seine Bestätigung, die Anwerbung der Jünger, das Weinwunder, die Bergpredigt (aber nicht ihr Inhalt), die Aussendung von zwölf Aposteln das samaritanische Weib, die Veranlassung zur Enthauptung des Johannes, Jesu Flucht in die Wüste, der Meeressturm mit nachfolgender glücklicher Landung, das kanaanäische Weib, eine wunderbare Volksspeisung, Jesu Verklärung, Jesu letzte Reise nach Jerusalem, die Auferweckung des Lazarus, Jesu Auferstehung zur Osterzeit am Sonntag, die Himmelfahrt.

besondern Götternamens häufig blofs ilu (= Gott) auftrete[1], behauptet, dafs bei den südostarabischen oder sabäischen Stämmen, welche nach Babylonien ausgewandert seien, und aus deren Mitte Hammurabi und auch Abraham hervorgegangen sei, eine weit reinere Religion geherrscht habe als die der Babylonier, eine Religion, die im wesentlichen eine monotheistische gewesen sei[2]. Delitzsch, der die Dynastie Hammurabis nicht als eine südostarabische, sondern als eine kanaanäische ansieht, sagt ebenfalls, dafs „bei den kanaanäischen Stämmen, welche sich um 2500 v. Chr. in Babylonien sefshaft gemacht hätten", der Monotheismus, ja sogar der Jahwekultus geherrscht habe; diese Religion der in Babylonien zugewanderten Kanaanäer sei dort rasch in dem seit Jahrhunderten daselbst eingebürgerten Polytheismus untergegangen[3].

Obgleich nun die Anschauung, dafs der Monotheismus schon vor der Zeit Abrahams existiert hat, durchaus nicht unbiblisch ist, so sagt doch die bekannte Stelle Jos 24, 2, dafs Abraham aus einer dem Polytheismus huldigenden Familie hervorgegangen sei, oder wenigstens, dafs Abrahams Vater fremden Göttern gedient habe[4]. Es ist also anzunehmen, dafs der ursprüngliche Monotheismus der Urahnen Abrahams unter dem Einflusse der babylonischen Umgebung verdunkelt worden ist. Die Gottestat an Abraham hatte jedenfalls den Zweck, ihn aus der polytheistischen Umgebung, mit welcher er durch die Bande der Stammesgemeinschaft oder Verwandtschaft verbunden war, zu entfernen. Die Darstellung Hommels läfst sich immerhin mit den biblischen Angaben ganz gut vereinigen. Was bemängelt werden mufs, ist nur die durchaus unzureichende Beweisführung, mittelst deren Delitzsch den Monotheismus und

---

[1] Z. B. „Gott hat gegeben", „Gott mit mir", „Mit meines Gottes Hilfe wandle ich", „Mein Gott vermehre", „Gott ist mein Herr" usw.

[2] Altisraelitische Überlieferung 117.

[3] Babel und Bibel 46 47.

[4] Jos 24, 2. 3: „Eure Väter wohnten jenseits des Stromes, nämlich Tharah, der Vater Abrahams und Nahors, und sie dienten andern Göttern, und ich nahm euern Vater Abraham von jenseits des Stromes und führte ihn nach Kanaan."

den Jahwekultus als altes Erbgut eines Teiles der altbabylonischen Bevölkerung beweisen will. Delitzsch sagt etwa: der Name ilu (Gott) hängt mit der Präposition el („zu") zusammen und bedeutet „Ziel"; das Ziel des menschlichen Herzens „kann naturgemäfs nur eines sein"; darum waren die Stämme, welche den Begriff „Gott" durch ilu ausdrückten, Monotheisten[1].

Es war zu erwarten, dafs die Kritik sich mit dieser Art Beweisführung befassen werde. Man hat zunächst allgemein bestritten, dafs ilu mit der Präposition el eine gemeinsame Wurzel habe, und dafs es „Ziel" bedeute[2]. Aber wenn ilu auch „Ziel" bedeutete, so folgt daraus doch noch lange nicht der Monotheismus derjenigen, welche dieses Wort in dem genannten Sinne gebrauchen. Denn der menschlichen Ziele kann es verschiedene geben, und wenn es auch nur eines gäbe, so kann dieses eine Ziel in verschiedener Weise vorgestellt werden. Tatsächlich sehen wir ja übrigens, dafs die Völker, welche den Gottesnamen ilu gebrauchen, Polytheisten sind. Auch gerade bei den Stammesgenossen Hammurabis ist der Polytheismus nachgewiesen[3]. Ist dies aber der Fall, dann folgt daraus, dafs in jenen obengenannten Eigennamen das Wort ilu nicht notwendig als Bezeichnung des „einzigen Gottes" aufzufassen ist; vielmehr bedeutet ilu dort blofs „Gottheit" im allgemeinen. Derjenige, welcher sagt: die Gottheit ist mit mir, will nur in diesem Augenblicke keine bestimmte Gottheit nennen. Das ist noch kein Monotheismus; wohl ist es aber eine Vorstufe des Monotheismus oder die Spur eines früher vorhandenen, aber später verdunkelten Monotheismus.

Wegen dieses letzteren Umstandes aber ist es eine wichtige Aufgabe der Exegese, das religiöse Niveau der semitischen Völker in vormosaischer Zeit genauer festzustellen; es dürfte sich noch manches bisher unbenützte Material als Beweis gegen

---

[1] Babel und Bibel 46.

[2] Vgl. besonders Jensens Kritik des Delitzsch'schen Buches (Christl. Welt 1902, Nr 21).

[3] S. Hommel, Altisraelitische Überlieferung 80.

die evolutionistischen Theorien in der Religionsgeschichte verwerten lassen.

Was die Geschichte des Jahwe-Namens anlangt, so scheint es doch nicht festzustehen, dafs Eigennamen, welche mit diesem Namen zusammengesetzt sind, aus der Zeit Abrahams oder auch aus vorabrahamischer Zeit vorhanden sind. Bisher sind von vier Seiten Einwendungen gegen die Lesung der von Delitzsch (Babel und Bibel 47) reproduzierten beiden Zeichengruppen, welche Ja-ah-ve-ilu und Ja-hu-um-ilu bedeuten sollen, erhoben worden. Ed. König will statt Ja-ah-ve-ilu (Jahve ist Gott) lesen: Ja-a'-mi-ilu = Jaḥmi-ilu (es beschütze Gott)[1]. Barth[2] schlägt statt Ja-ah-ve-ilu die Lesung Ja-aḥ-ve-ilu (Gott gibt Leben, impf. hiph. von חוה = חיה) vor. Zwei weitere Einsprüche gegen die Delitzsch'sche Lesung der Zeichengruppen bezw. die Übersetzung der betreffenden Silbengruppen finden sich im 2.—4. Hefte des XVI. Jahrganges der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete; dieselben rühren von geschulten Assyriologen (Daiches und Bezold) her.

Die Frage ferner, ob I (mit Endung = Iau) ein uralter semitischer Gottesname sei, wird noch gründlicher zu untersuchen sein; hierbei werden Namen wie I-zebel, I-kabod (1 Sm 4, 21), I-thamar (Ex 6, 23), I-'ezer (Nm 26, 30) und Ischai in Betracht gezogen werden müssen, ebenso wie die Gleichung i = ilu auf Grund des Syllabars S^{a} I 13—16[3].

Mit der Assyriologie in Zusammenhang steht auch die religionsgeschichtliche Frage, inwieweit der babylonische Sonnen- und Mondkultus in Palästina einen Einflufs ausgeübt hat, insbesondere, ob aus dem Kultus des Mondgottes (Sin)[4] und des

---

[1] Vgl. König, Bibel und Babel 38 ff. Dem Verfasser ist übrigens in diesem Punkte ein Irrtum unterlaufen, worauf er auch schon aufmerksam gemacht worden ist.

[2] Babel und israelitisches Religionswesen 19.

[3] Vgl. Delitzsch, Paradies 163 und die Abhandlung von Friedrich Philippi: „Ist יהוה akkadisch-sumerischen Ursprungs?“ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1883, 175—190.

[4] Man vermutet z. B., dafs der Sinai seinen Namen vom Mondgotte Sin erhalten habe (Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3] 365).

Sonnengottes (Marduk) Züge auf Jahwe übergegangen sind. Man denkt hierbei z. B. an Marduk den Götterkönig, den Bekämpfer der gottwidrigen Macht; Züge aus den Mardukmythen sollen sich auch im Bilde des Erzengels Michael finden. Vor allem aber soll das Messiasbild der Israeliten ganz und gar von den babylonischen Marduksagen beeinflufst sein[1].

Dafs die atl Vorstellungen vom Scheol und von den Engeln in den religiösen Ideen der Babylonier ihre Parallelen haben, ist richtig. Daraus folgt natürlich noch lange nicht, dafs dieselben auf babylonischen Ursprung zurückgehen. Das behauptet aber Delitzsch (S. 41), ohne es zu beweisen. Auch bezüglich der bösen Geister oder Dämonen behauptet Delitzsch, dafs dieselben „der Nacht der babylonischen Hügel entstiegen seien“[2]. Es wird hierbei übersehen, dafs Engel und Teufel im AT eine ganz andere Rolle spielen, vor allem in einem ganz andern Verhältnisse zur Gottheit stehen als bei den Babyloniern und Persern.

g) Auch im israelitischen Ritualgesetz und in gewissen Sitten und Gebräuchen der Israeliten hat man Spuren babylonischen Einflusses entdecken wollen. Da die Bibel selbst die Heimat Abrahams nach Babylonien versetzt, so wäre es wunderbar, wenn nicht babylonische Elemente sich im israelitischen Geistesleben vorfinden sollten; wir können dabei von den fortdauernden Beziehungen zwischen Palästina und den

---

[1] Zimmern (Keilinschr. u. d. AT[3] 378) meint, folgende Momente im messianischen Bilde seien auf die Mardukmythen zurückzuführen: 1. der Christus als vorweltliches, himmlisches, göttliches Wesen; 2. die wunderbare Geburt desselben; 3. der Christus als Welterlöser; 4. die Erscheinung Christi in der „Fülle der Zeit“; 5. der Christus als der von seinem Vater in die Welt gesandte; 6. das Leiden des Christus; 7. sein Tod; 8. seine Höllenfahrt; 9. seine Auferstehung; 10. seine Himmelfahrt; 11. seine Erhöhung; 12. das Kommen des Christus vom Himmel; 13. das Endgericht des Christus; 14. die Hochzeit des Christus.

[2] Früher hatte man die Vorstellung vom Satan ausschliefslich auf persischen Einflufs zurückgeführt. Zimmern glaubt, dafs wahrscheinlich die Vorstellung von dem Satan als Widersacher, als Ankläger der Menschen bei Gott auf babylonischen Ursprung zurückgehe (Keilinschr. u. d. AT[3] 463). Diese Wandlung in den Anschauungen wird auch auf gewisse literarhistorische Probleme zurückwirken.

Euphrat- und Tigrisländern absehen. Es mag hier verwiesen werden auf Zimmerns „Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion“ (Leipzig 1896), ferner auf die Abhandlung Paul Haupts im Journal of biblical Literature (1900), welche den Titel führt: „Babylonian Elements in the Levitic Ritual“. Der Verfasser behauptet hier, der hexateuchische Priestercodex scheine von babylonischen Einrichtungen beeinflufst zu sein; man könne die babylonischen Vorbilder nicht blofs bei gewissen Riten, sondern sogar in gewissen technischen Ausdrücken des levitischen Zeremonials entdecken (S. 56). Nach dieser Richtung hin ist das israelitische Kultgesetz, wie es scheint, noch nicht genügend erforscht.

Von besonderer Bedeutung ist die Frage nach dem Ursprung des Sabbats. Delitzsch sagt hierüber, es sei kein Zweifel darüber möglich, dafs wir „die in der Sabbat- bezw. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle im letzten Grunde jenem alten Kulturvolke am Euphrat und Tigris verdanken“ [1]. Gegen eine solche Auffassung hat schon der Assyriologe Jensen, noch bevor Delitzsch' Vortrag im Drucke erschien, Protest erhoben. Er sagt, nachdem er den grundsätzlichen Unterschied zwischen der biblischen Sabbatordnung und gewissen damit in Verbindung gebrachten Gebräuchen der Babylonier erörtert hat, dafs uns nichts hindere, „die jüdische Woche für eine altjüdische Einrichtung zu halten“ [2].

Es möge genügen, Delitzsch gegenüber auf folgende Momente hinzuweisen:

α) es gab allerdings bei den Babyloniern einen schapattu oder schabattu genannten Tag; dieser war „der Besänftigung des Herzens der Götter“, nicht „der Ruhe des Herzens“ im allgemeinen gewidmet; eine Nachricht darüber, wie oft im Jahre ein solcher Tag gefeiert worden sei, ist aber bisher in assyrischen Texten nicht gefunden worden;

---

[1] Babel und Bibel 29.

[2] „Die siebentägige Woche in Babylon und Ninive“. Zeitschrift für deutsche Wortforschung I 160.

β) am 7., 14., 19., 21. und 28. eines jeden Monats[1] sollte nach einer babylonischen Vorschrift der König vor Marduk und Venus (Zarpanît) eine Gabe darbringen; der 7., 14., 21. und 28. Tag werden als Unglückstage bezeichnet, an welchen der Hirt der Menschen, d. h. der König, kein im Feuer gebratenes Fleisch essen, das Gewand seines Leibes nicht wechseln, helles Gewand nicht anlegen, keine Libation darbringen, keinen Wagen besteigen, königlich nicht reden, der Arzt einem Kranken die Hand nicht auflegen soll usw.; der 19. Tag wird geradezu als Tag des Zornes bezeichnet[2].

Mit Recht bemerkt hierzu Cornill in seiner Rezension von Delitzsch' „Babel und Bibel": „Diese an das Kalenderdatum gebundenen dies atri der Babylonier sollen der biblische Sabbat sein? Nun und nimmer! Der Sabbat als Tag des Herrn, die Anschauung, daſs wir in jeder Woche einen Tag, alle Mühen und Sorgen des Erdenlebens hinter uns lassend, ganz nur Gott leben und uns der Gemeinschaft mit ihm erfreuen sollen, eignet ausschlieſslich der Bibel; und die hierin beschlossene Segensfülle verdankt die Welt nicht Babel, sondern der Bibel allein."[3]

Noch bedenklicher ist es, wenn Delitzsch darauf hinweist, daſs das fünfte, sechste und siebente Gebot des Dekaloges in genau der nämlichen Zusammenstellung sich bei den Babyloniern vorfinden. Delitzsch übersieht hier, daſs es doch so nahe liegt, die natürlichen Güter, welche wir geschützt wissen wollen, in der im Dekalog gegebenen Reihenfolge aufzuzählen: Leben, Familie, Hab und Gut. Man erinnere sich übrigens daran, daſs man früher versucht hat, den Dekalog aus einem ägyptischen Vorbilde herzuleiten, weil derselbe auch im ägyptischen Totenbuche seine Parallele hat.

Es wird Aufgabe der Exegese sein, dasjenige aus dem

---

[1] Es ist also nicht der jedesmalige siebente Tag, wie er in regelmäſsiger Aufeinanderfolge das Jahr hindurch ohne Rücksicht auf das Monatsdatum wiederkehrt.

[2] Näheres hierüber s. bei Barth, Babel und israelitisches Religionswesen 6—13.

[3] Deutsche Literaturzeitung 1902, Nr 27.

atl Sitten- und Ritualgesetz, was auf der menschlichen Natur und den allgemein menschlichen Verhältnissen beruht, herauszuheben und jeden Versuch, dieses Material zu Gunsten einer einseitigen Entlehnungshypothese zu verwerten, abzuweisen.

Bei andern augenscheinlichen Parallelen wird man nicht allzu ängstlich sein dürfen. Wenn sich auch nachweisen lieſse, daſs manche atl Bestimmungen auf allgemein semitischer Sitte oder Auffassung beruhen, so ist doch der Wert, den diese Bestimmungen für das Volk Israel hatten, noch nicht in Frage gestellt; und so bleibt noch immer Raum für die Auffassung, daſs die Providenz natürliche Dinge übernatürlichen Zwecken dienstbar gemacht habe, eine Auffassung, welche bekanntlich schon im christlichen Altertum vertreten war.

Niemals wird es gelingen, dem unbefangen Urteilenden glaubhaft zu machen, daſs die einzigartige Stellung, welche Israel auf religiösem Gebiete unter den Völkern des Altertums einnimmt, auf natürlich wirkenden Ursachen, auf „Babel“ beruhe. Das Selbstzeugnis Israels über seine gnadenvolle Führung von den Zeiten der Erzväter her wird immerdar seine Geltung behalten.

Ekklesiastes und Ekklesiastikus.

Von Prof. Dr. Norbert Peters in Paderborn.

II (Schluß).

III. Bei einer andern Kategorie von Parallelen bleibt die Abhängigkeitsfrage allerdings an sich noch zweifelhaft. Ist dieselbe aber vorhanden, so ist Ekkli wenigstens mit Wahrscheinlichkeit als primär anzusetzen.

Ekkle 1, 3—Ekkli 40, 1. Nur der Gedanke, dafs der Mensch viel Mühsal auf Erden hat, ist den zwei Stellen gemeinsam. Wenn eine Abhängigkeit vorliegt, so spielt Ekkle kurz auf die lange Ausführung über diese Mühsal in Ekkli 40, 1ff an. Dafs aber in der Tat Ekkle die Stelle des Ekkli im Kopfe hatte, scheint mir daraus hervorzugehen, dafs er im Weiteren ausführt, allezeit bleibe dies so, während es nach Ekkli bei allen Menschen allezeit so ist.

Ekkle 1, 4—Ekkli 14, 18. St. III—IV des Ekkli sind durch Gr., Syr. und Rd. bezeugt. Über die Ursache des Ausfalles in *A*[1] siehe Peters 83. Das schöne, echt poetische Bild des Ekkli — vgl. Hom. Il. 6, 144 sowie Is 34, 4 und Apc 6, 13 — spricht für ihn. Auch liefse sich die Zusammenziehung der Langzeile in Ekkli zu einer Halbzeile in Ekkle besser verstehen als das Umgekehrte. Deshalb könnte nur an ein Abhängigkeitsverhältnis des Ekkle von Ekkli gedacht werden. Bei der Allgemeinheit des Gedankens und der nur geringen Kongruenz des Wortlautes ist es aber ebensogut

[1] Mit *A B C D* bezeichne ich die vier hebräischen Hss des Ekkli (Peters 8*—21*) im Gegensatze zu A B C D der Septuaginta.



möglich, dafs die beiden Stellen überhaupt unabhängig voneinander sind.

Ekkle 4,13—16—Ekkli 12, 5—6. 12—13. In Ekkli wird der Gedanke ausgedrückt, dafs es vorkommt, dafs ein armer Mann zu Ansehen und Ehre, ja zur Königswürde (עטה צניף) gelangt. Die Idee findet sich schon in 1 Sm 2, 6—8 deutlich genug, auch die Erhöhung zu fürstlicher Stellung eingeschlossen (להושיב עם נדיבים). Es ist deshalb schon von diesem Standpunkte aus nicht notwendig, eine Abhängigkeit zwischen Ekkle und Ekkli für die beiden Stellen anzunehmen, zumal der Wortlaut keine nennenswerte Übereinstimmung bietet.

Wenn aber ein Abhängigkeitsverhältnis vorliegt, so kann dieses schon aus literarkritischen Gründen nur auf seiten des Verfassers des Ekkle gesucht werden. Denn während der Gedanke in Ekkli, ganz allgemein gehalten, der konkreten Züge entbehrt, weist die lebendige Detailschilderung in Ekkle deutlich genug auf ein Ereignis hin, das der Verfasser selbst miterlebt haben mufs, so dafs Ekkle 4, 13—16 dann als die Durchführung jenes allgemeinen Satzes des Ekkli an diesem Faktum aufzufassen wäre.

Dafs die Verse aber auf Alexander Balas von Syrien [1] (150—145 v. Chr.) und seinen Vorgänger Demetrius I. Soter (162—150) gehen, ist m. E., wenn man einmal mit der Abfassung des Predigers durch Salomon gebrochen hat, nicht zu bezweifeln. Abgesehen von dem einen Punkte, dafs „er aus dem Gefängnisse hervorging, um König zu werden“ [2], ist die ganze Darstellung des Ekkle Zug für Zug in der Geschichte

[1] Auf Alexander Jannäus, auf den Leimdörfer (bei E. König) und E. König (Einl. 433) die Verse beziehen, pafst im Grunde nur der Zug der Erhebung aus dem Gefängnisse.

[2] Dieser Punkt ist mir aber textkritisch immerhin zweifelhaft. Man erklärt ja בית הסורים allgemein nach Gr. im Sinne von בֵּית הָאֲסוּרִים. Sollte בית הַסּוֹדִים zu lesen sein? Dann würde eine direkte Hindeutung vorliegen auf den Beschlufs des Königs Attalus II. von Pergamum (sowie Ptolemäus VI. von Ägypten und Ariarathes V. von Kappadozien?), Alexander Balas als Thronprätendenten aufzustellen. Ich kann allerdings den Plural סודים durch keine andere Stelle belegen.



des Alexander Balas zu belegen. Er war in seines Vorgängers Reiche geboren (במלכותו — in Smyrna geboren nach Diodor bei Müller, Fragm. Hist. Graec. II praef. p. xII, n. 14 [nach Schürer]), war noch jung (ילד — μειρακίσκος Diodor), war arm (רש — *ignotus et incertae originis homo* Epitom. Liv. 1, 52 [bei Wetzer und Welte], *sortis extremae iuvenis* Justin 35, 1 [bei Schürer]), als er zur Herrschaft kam. Auch חכם konnte ihn Ekkle wie an sich, wenn man die Jahre seines Kampfes um die Herrschaft ins Auge fafst — später ist er allerdings erschlafft, so dafs da das Urteil Schürers I³ 231 f über ihn zutreffend war —, so besonders von seinem jüdischen Standpunkte aus nennen, seine Weisheit aus seinem günstigen Verhalten den Juden gegenüber (1 Mach 10, 20 ff, 62 ff. S. Schürer I³ 228 232) beurteilend wie umgekehrt die Torheit (כסיל) des damals immerhin schon bejahrten (זקן) Demetrius, die aber auch aus dessen allgemeinem Verhalten ausreichend sich begreifen läfst. Wufste er diplomatisch doch gegenüber der Koalition der Könige von Ägypten, Pergamum und Kappadozien zu Gunsten des Alexander Balas sich nicht zu retten (לא ידע להזהר עוד). Auch hatte er sich allgemein verhafst gemacht, sogar bei den Soldaten, so dafs die Besatzung von Ptolemais diese Stadt übergab, weil sie „Mifsfallen hatte an des Königs Demetrius Stolz und Übermut" (Flav. Jos. Ant. 13, 2, 1). Weitere Momente hierzu ergibt die Lektüre von Flav. Jos. Ant. 13, 10 und 13, 1. Alles im Oriente schlofs sich dem Kronprätendenten an, auch Rom wurde gewonnen (ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני 3, 15 — *totius ferme orientis viribus subcinctus* [Justin 35, 1 bei Schürer]), das Volk Syriens trat auf seine Seite (אין קץ לכל העם לכל אשר היה לפניהם). Später wendete sich aber das Blatt. Alles fiel von ihm ab, sogar sein Schwiegervater Ptolemäus VI. Philometor liefs ihn im Stich (האחרונים לא ישמחו בו), und er endete auf der Flucht in Arabien elend durch Meuchelmord (כי גם זה הבל ורעיון רוח). Auf diese zweite Hälfte seiner Regierung, als Alexander Balas, von seinen Erfolgen berauscht, sich der Ausschweifung in die Arme geworfen hatte und das Reich

verkommen liefs (Justin 35, 2 [bei Schürer]), deutet Ekkle 10, 16—19.

Ekkle 5, 6—Ekkli 34 (31), 1—2. 5. 7. Es kann sich sehr wohl um eine nur zufällige Berührung in einem Worte (חלמות — ἐνύπνια) und einer Idee (חלמות והבלים — πολλοὺς ἐπλάνησεν τὰ ἐνύπνια) handeln. Eventuell würde m. E. anzunehmen sein, dafs die Phrase des Ekkle auf der ganzen Ausführung von Ekkli 34 (31), 1—8 ruhe.

Ekkle 7, 20—22—Ekkli 19, 16. Ekkli hat den Gedanken, dafs niemand ohne Übereilungssünden mit der Zunge ist, Ekkle, dafs niemand ohne Tatsünden (V. 20) und ohne die spezielle Zungensünde der Beschimpfung des Nächsten sei (V. 21—22). Wenn Abhängigkeit vorliegt, ist Ekkli offenbar als ursprünglich anzusehen, da Ekkle sich als Erweiterung verrät.

Ekkle 7, 26—Ekkli 26, 23. Ekkli 26, 18—27 fehlt zwar in B A al., ist aber durch Syr. Ar. 248 Cpl. Clem. Alex. als ursprünglich bezeugt, wie auch Übersetzungsfehler (siehe Ryssel, besonders zu V. 27) schon eine hebräische Vorlage garantieren. Das Distichon ist in der gewöhnlichen Textgestalt des Gr. gestrichen, weil man an den starken Farben der Darstellung Anstofs nahm.

Ekkli 26, 23 (Γυνὴ ἀσεβὴς ἀνόμῳ μερὶς δοθήσεται, εὐσεβὴς δὲ δίδοται τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον) berührt sich so eng mit Ekkle 7, 26 (ומוצא אני מר ממות את האשה...... טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה:), dafs eine Abhängigkeit jedenfalls wahrscheinlich ist, obgleich der Gedanke an ein beiden zu Grunde liegendes Sprichwort über das gute und schlechte Weib sich immerhin nahelegen mag. In Ekkli steht der Satz aber in der langen Abhandlung über die guten und bösen Weiber (25, 13—26, 27), während er in Ekkle in der kurzen Ausführung über das Weib — wahrscheinlich ist das Weib des Verfassers dieser Partie, wenigstens hauptsächlich, gemeint — als Haupthindernis zur Erlangung der Weisheit (7, 26—29) sich findet. Aufserdem erscheint der Gedanke des Ekkli in Ekkle stark einseitig fortgebildet. Ich halte es deshalb für wahrscheinlich, dafs Ekkle auf Ekkli anspielt.

Ekkle 8, 1—Ekkli 13, 25. Zunächst entscheidet Ekkli die Auffassung der Ekkle-Stelle חכמת אדם תאיר פניו ועז פניו ישנא. Es ist ישנא nicht passivisch zu fassen (MT. Gr. Syr. Targ. It. Cp. Sh.), wie es gewöhnlich geschieht, sondern aktivisch als Pi. von שנא, יְשַׁנֵּא = יְשַׁנֶּה (Vulg. Hier. in comm.). Dann ergibt sich ein guter, ungezwungener Sinn. Zu der Phrase שנא פנים vgl. aufser Dn 3, 19 aber auch Ekkli 12, 18 (וישנא פנים) und 25, 17 (ויקדיר פניו לדוב), während 37, 17 des Gr. (ἴχνος ἀλλοιώσεως καρδίᾳ) jedoch nur ein Schreibfehler in der Vorlage des Gr. stand (החליפות st. תחבולות), sowie Jdt 10, 7 (ἠλλοιωμένον τὸ πρόσωπον αὐτῆς). Aus der Phrase ישנא פניו ist also gar nichts zu schliefsen. Im übrigen ist aber der Zusammenklang mit Ekkli 13, 25 לב אנוש יְשַׁנֵּא פניו אם לטוב ואם לרע doch ein so enger, dafs derselbe sich jedenfalls am einfachsten durch ein Abhängigkeitsverhältnis erklärt. Ist dieses aber gegeben, so legt sich m. E. die Auffassung des Ekkle als eine Erklärung der Sentenz des Ekkli nahe.

Ekkle 9, 14–17—Ekkli 10, 23; 13, 22 III–IV. 23 III–IV; 26, 28 IV. Ist ein Abhängigkeitsverhältnis vorhanden, so liegt die Annahme am nächsten, dafs der Gedanke des Ekkli, dafs der weise Arme nicht verachtet werden darf (10, 23), dafs es betrübend ist, wenn einsichtsvolle Männer geringschätzig behandelt werden (26, 28 IV), und dafs auf den weisen Armen nicht gehört wird (13, 22f), in Ekkle 9, 14—16[1] seine breite Ausführung finde unter Erzählung eines Beispiels.

Ekkle 10, 19—Ekkli 31 (34), 27ff. An sich bleibt es recht fraglich, ob die eine Stelle durch die andere beeinflufst wird. Ist dieses aber der Fall, so dürfte in ויין ישמח חיים des Ekkle eine Anspielung auf Ekkli 31 (34), 27 mit כמי חיים היין לאנוש und 31 (34), 28 mit מה חיים מחסר היין in der langen Ausführung über den Wein gegeben sein.

Ekkle 10, 11—Ekkli 1. Beide Stellen scheinen mir auf

---

[1] Wright vergleicht S. 45 auch Ekkle 9, 15 und Ekkli 11, 5. Diese Parallele scheidet aber gänzlich aus. Denn in Ekkli ist da vorausgesetzt, dafs der Arme zur Herrschaft gelangt, was für Ekkle durch 9, 15 III direkt ausgeschlossen wird.



eine sprichwörtliche Verwendung des von der Schlange gebissenen Beschwörers zurückzugehen. Ist aber eine von der andern abhängig, so dürfte Ekkle (אם ישך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון) als eine erbreiternde Ausführung von Ekkli 12, 13 I (מי יחון חובר נשוך) anzusprechen sein.

Ekkle 11, 9—12, 7—Ekkli 14, 11ff. In beiden Stellen ist der Grundgedankengang: Geniefse das Leben, bevor der Tod kommt und dir die Möglichkeit der Freude nimmt. Da aufserdem formelle Anklänge sich finden (בחור — ויטיבך לבך Ekkle 11, 9; בני — היטיב לך Ekkli 14, 11; היטיב לאוהב Ekkli 14, 13; זכור Ekkle 12, 1; Ekkli 14, 12), ist Abhängigkeit der zwei Stellen recht wahrscheinlich. Für Ekkli als Grundstelle sprechen aber verschiedene Momente. Der ganz allgemein gehaltene Gedanke des Ekkli erscheint in Ekkle speziell auf die Jugend angewendet. Durch den sich alsdann nahelegenden Gegensatz erscheint auch die breite allegorische Darstellung des Greisenalters als der schon den Genufs im Diesseits nicht mehr gestattenden Zeit (12, 2—6) motiviert. Um naheliegenden Mifsverständnissen vorzubeugen, ist insbesondere in Ekkle 11, 9 und 12, 1 der Gedanke an das Gericht (vgl. 3, 17; 12, 14) hinzugefügt, um die Verantwortlichkeit auch für den Genufs des Lebens zu betonen. Ihre Bestätigung findet diese Auffassung unserer Stellen durch Ekkle 12, 7 in ihrem Verhältnis zu Ekkli 40, 11. Siehe unten S. 135f.

Ekkle 12, 12—Ekkli 3, 21—24. Ekkli warnt vor dem Grübeln über Dinge, die für das praktische religiöse Leben ohne Bedeutung sind, Ekkli vor Büchern dieser Art. Wenn Abhängigkeit vorhanden ist, liegt dieselbe bei Ekkle, der dann jene Idee des Ekkli auf die seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert immer mehr anschwellende apokryphe Literatur angewendet hätte.

IV. Bei einer letzten Klasse von Parallelen endlich ist es sicher, dafs Abhängigkeit vorliegt, und bei einigen wenigstens sehr wahrscheinlich, bei andern sicher, dafs Ekkle durch Ekkli beeinflufst ist.

Ekkle 3, 11 את הכל עשה יפה בעתו.

Ekkli 39, 16—17 II:

מעשי יהוה כלם טובים לכל צורך בעתו יספיק:
אין לאמר זה רע מזה כי הכל בעתו יגבר:

Ekkli 39, 21 (נבחר *B*) כי הכל לצרכו נברא

Ekkli 39, 33—34 מעשי יהוה כלם טובים לכל צורך בעתו יספיק
אין לאמר זה רע מזה כי הכל בעתו יגביר.

Ekkli 39, 17—34 preist der Sirazide die Schönheit und Zweckmäfsigkeit der Werke Gottes. Am Anfange (39, 16—17 II) und Ende (39, 33—34) steht das Thema des ganzen Hymnus, das auch im Texte des Liedes (39, 21) kurz noch einmal wiederholt ist. Dagegen deutet Ekkle in seiner Ausführung über den Zweck der Dinge (3, 10 ff) die Idee, dafs alles als zur rechten Zeit zweckentsprechend erschaffen sei, nur mit einem kurzen Satze an. Dieser aber — ein Stichos — erweist sich formell schon als abhängig von jenen zwei Distichen des Ekkli, ist offenbar nach jenen Stellen aus dem Gedächtnis konzipiert. הכל und בעתו steht hier wie dort; עשה entspricht מעשי (vgl. auch נברא 39, 21 [Gr. Syr.]); טובים ist durch das synonyme יפה ersetzt (vgl. auch נבחר 39, 21 [*B*]). M. E. würde diese Beziehung von Ekkle 3, 11 zu dem Hymnus des Ekkli auf die Werke Gottes schon allein genügen, seine Abhängigkeit von diesem zu erweisen. Ein Gegensatz des Ekkle zu Ekkli, wie ihn Halévy (1897, S. 79) aus unsern Parallelen konstruiert, ist aber nicht vorhanden. Ekkle läfst nur jenen in der Ausführung des Ekkli die ganze Darstellung beherrschenden Gedanken in seinen auf den Genufs und die Gottesfurcht als praktische Folgerungen aus der Unbegreiflichkeit der Dinge hinzielenden Versen (3, 10—15) in den Hintergrund treten.

Ekkle 3, 21 מי יודע רוח בני האדם הָעֹלָה היא למעלה
ורוח הבהמה הַיֹּרֶדֶת היא למטה לארץ:

Ekkle 12 7:

וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה

Ekkli 40, 11 כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום

Zunächst erscheint Ekkle 12, 7 sofort deutlich als erweiternde Erklärung von Ekkli 40, 11.

Dadurch wird aber auch das Verhältnis der so viel be-

sprochenen Stelle Ekkle 3, 21 (s. jetzt besonders Condamin in der R. B. 1899, 493ff und 1900, 369ff) zu derselben Stelle des Ekkli zu Gunsten der Priorität des Ekkli entschieden. Für die Vokalisation von הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת entscheiden Gr. Syr. Targ. Vulg. Sh. Cp. und der Zusammenhang. MT. verschleiert die Schwierigkeit tendenziös durch seine Auffassung von ה als Artikel. Die zweite Hälfte von V. 21 erklärt sich m. E. ausreichend als Vergleich ohne כ. Scholz schliefst sich Hieronymus (*peccator, qui iumentum vocatur*) auch hier an. Der im wesentlichen schon durch Hieronymus (Migne, Patr. lat. XXIII 1041) vertretenen Erklärung des Ekkle in dem Sinne, dafs gesagt werde, dafs das Sterbliche im Menschen zur Erde zurückkehre, das Unsterbliche zu Gott, so dafs also der Prediger nicht an der Unsterblichkeit der Seele, sondern an dem Schicksale nach dem Tode zweifelt, bietet jetzt abgesehen von Ekkle 12, 7 unsere Stelle des Ekkli eine starke Stütze mit der zweifellos ausgesprochenen Anschauung der Rückkehr der Seele zu Gott. Vgl. auch Sap 3, 1—4 mit ihrem Friedensschicksal der Seelen der Guten im Jenseits. In diesen Vorstellungen des Ekkli, Ekkle und der Sap haben wir deutlich den Übergang von der ausschliefslichen Herrschaft der alten düstern Scheolvorstellung zu der aus dem NT bekannten Lehre vom Schofse Abrahams vor uns, die wiederum in der Idee einer gewissen Verschiedenheit des Jenseitsschicksals bei Ez 32, 23 bereits ihre Wurzel hat. Die Höllen- und die Fegefeuervorstellung sind in Israel erst allmählich aus der Scheolvorstellung differenziert, und der Himmel als Stätte der Beseligung der Menschen hat erst im Reiche Christi, wie in der Tat so in der Lehre, Raum gefunden.

Ekkle 5, 1—2:

אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים
כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים:
כי בא החלום ברב ענין וקול כסיל ברב דברים:

Ekkli 7, 14 אל תסתייד בעדת שרים ואל תישן דבר בתפלה

Der kurze Satz אל תישן דבר בתפלה des Ekkli ist in Ekkle 5, 1—2 weiter ausgeführt und in V. 3—6 noch speziell das voreilige Gelübde behandelt. Der Gedanke des Ekkli ist

ja nicht gerade singulär — vgl. z. B. auch Mt 6, 7 — und sicher in der religiösen Unterweisung älter als seine Ausprägung in Ekkle oder Ekkli, so dafs es immerhin an sich am wahrscheinlichsten wäre, dafs die zwei Stellen unabhängig voneinander wären. Ist aber eine Abhängigkeit vorhanden, so kann diese nur auf der Seite des Ekkle gesucht werden. Und da, wie wir sehen werden, Ekkle 5, 3—5 nach Ekkli 18, 22—24 zweifellos konzipiert ist, wird man auch in Ekkle 5, 1ff auf Ekkli 7, 14 als Grundstelle schliefsen dürfen.

Ekkle 5, 3—5:

3 כאשר תדר נדר לאלהים אל תאחר לשלמו:
כי אין חפץ בכסילים את אשר תדר שלם:
4 טוב אשר לא תדר משתדר ולא תשלם:
5 אל תתן את פיך לחטיא את בשרך:
ואל־תאמר לפני המלאך כי שגגה היא:
למה יקצף האלהים על־קולך וחבל את מעשה ידיך:

Ekkli 18, 22—24:

22 Μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως,
καὶ μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι·
23 Πρὶν εὔξασθαι ἑτοίμασον τὴν εὐχήν σου,
καὶ μὴ γίνου ὡς ἄνθρωπος πειράζων τὸν κύριον.
24 Μνήσθητι θυμοῦ ἐν ἡμέραις τελευτῆς
καὶ καιρὸν ἐκδικήσεως ἐν ἀποστροφῇ προσώπου.

Im Hb. ist die Stelle des Ekkli nicht erhalten. Τὴν εὐχήν σου (V. 23; vulgo σεαυτόν; über das Eindringen dieser Lesart s. Ryssel z. St.) א^c.a Syr. (ܛܝܒ ܢܕ̈ܪܝܟ) Midr. Tanchuma וישלח § 8 (הכן נדרך, bei Cowley-Neubauer XXII). Auf das Verhältnis des Syr. zum Gr. in unserer Stelle einzugehen, liegt zu fern.

Diese zwei Stellen können nicht unabhängig voneinander entstanden sein, da sie in derselben, durch Zufall unmöglich erklärbaren Gedankenreihe verlaufen: 1. Erfülle das Gelübde zur rechten Zeit 5, 3f—18, 22; 2. hüte dich vor voreiligen Gelübden 5, 5 I—18, 23 I; 3. diese bringen in Sünde 5, 5 II bis 18, 23 II; 4. sie fordern auch Gottes Zorn heraus 5, 5 V bis 18, 24 I; 5. sie bringen Gottes Strafe 5, 5 VI—18, 24 II. Ebenso klar ist es aber auch, dafs in Ekkle eine erläuternde,

erbreiternde Verwendung des Ekkli hervortritt. Man stelle nur je die Ideen der beiden Stellen nach der eben gegebenen Darlegung derselben nebeneinander. Ich verweise besonders auf die breite Ausführung von 18, 22 in 5, 3—4 mit dem Zeitsatze in V. 3 I, dem Begründungssatze in V. 3 III und der Hinzufügung der Folgerung in V. 4, die verallgemeinernde Erklärung von 18, 23 II in 5, 5 II und die Hinzufügung der Hinweisung auf die leichtfertige Irritierung der Gelübde in 5, 5 III—IV. Dieser Befund entscheidet auch das Verhältnis von Ekkle 5, 1—2 zu Ekkli 7, 14 (s. o.) zu Gunsten des letzteren.

Auf der andern Seite lehren die beiden Stellen wegen der Diskrepanz des Wortlautes deutlich, dafs der Verfasser des Predigers den Siraziden nicht etwa ausgeschrieben hat, sondern seine Ideen und Gedankengänge, wie er sie im Gedächtnisse hatte, auf sein Buch hat Einflufs gewinnen lassen.

Ekkle 5, 9—6, 12—Ekkli 30, 14—31 (34), 11. Die beiden Abschnitte haben zweifellos literarische Beziehungen zueinander. Das lehrt die folgende Liste in ihrer Gesamtheit mit Sicherheit, mag man auch über Einzelheiten streiten können:

Ekkle 5, 9 אהב כסף לא ישבע כסף
Ekkli 31 (34), 5 אוהב חרוץ לא ינקה
Ekkle 5, 10 רבים
Ekkli 31 (34), 6 ברבות—רבו
Ekkle 5, 10. 18; 6, 3 טובה
Ekkli 30, 16. 18 טובה
Ekkle 5, 10 ומה כשרון—כי אם ראית עיניו (vgl. 4, 8)
Ekkli 30, 20 בעינו ראה ומתאנח
Ekkle 5, 11 מתוקה שנת העבד
Ekkli 30, 25 (13b) שנות לב טוב תחת מטעמים
Ekkle 5, 11 והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון
Ekkli 31 (34), 1 שקד עשיר ... דאגתו תפריע נומה
Ekkle 5, 13 ואבד העשר ההוא
Ekkli 31 (34), 6 והאבדון על פניהם
Ekkle 5, 14 לא ישא בעמלו (vgl. 9, 9)
„ 5, 15 יעמל לרוח
„ 5, 17 בכל עמלו שיעמל (vgl. 6, 7)

Ekkli 31 (34), 3 עמל עשיר לקבץ הון

Ekkle 5, 16 כל ימיו ... כעס הרבה [1] וחלי וקצף

Ekkli 30, 21 אל תתן לדוון נפשך ואל תכשל בעצתך

„ 30, 23 וקצפון הרחק ממך ואין תעלה בקצפון

„ 30, 24 ובלא עת תזקין דאנה

Ekkle 5, 17 יפה לאכל ולשתות ולראות טובה

„ 5, 18 ולשאת את חלקו ולשמח בעמלו

„ 5, 19 את ימי חייו

„ 5, 19 (vgl. 9, 7) בשמחת לבו

Ekkli 30, 22f שמחת לבב הם חיי איש וגיל אדם האריך ימיו
פת נפשך ופייג לבך

Ekkle 6, 2 p. t. (der kranke Reiche)

Ekkli 30, 14 טוב מסכן וחי בעצמו ועשיר ונגע בבשרו

„ 30, 17 טוב למות מחיים רעים ונוחת עולם מכאב נאמן

Ekkle 6, 2 ולא ישליטנו האלהים לאכל ממנו

Ekkli 30, 19 אשר לא יאכלו ולא יריחון

„ 30, 20 בעינו ראה ומתאנח

Ekkle 6, 2 חסר לנפשו מכל (vgl. 4, 8 ומחסר את נפשו)

Ekkli 31 (34), 4 לחסר ביתו

Ekkle 6, 5 ולא ידע נחת מזה לזה (vgl. 5, 11 איננו מניח לו לישון)

Ekkli 30, 17 נוחת עולם

Ekkle 6, 9 טוב מראה עינים מהלך נפש

Ekkli 30, 20 בעינו ראה ומתאנח

Auch zu andern Stellen des Ekkli enthält Ekkle 5, 9—6, 12 verhältnismäfsig viele Parallelen, besonders zu Ekkli 14, 3—19. Die hauptsächlichsten sind folgende:

Ekkle 5, 17 יפה לאכול ולשתות ולראות טובה ..... כי הוא חלקו

„ 5, 18 ולשאת את חלקו

„ 6, 2 מכל אשר יתאוה

Ekkli 14, 14 אל תִּמָּנַע מטובת יום ובחלקת אַוָּה אל תעבר
(vgl. 7, 15 מעליון נחלקה; 15, 9 כי לא מיהוה נחלקה לו;
38, 1 גם אותו חלק אל; 40, 1 עסק גדול חלק אל).

Ekkle 6, 1 יש רעה ... ורבה היא על האדם

Ekkli 11, 19 ועתה אֹכל מטובי ..... ועזבו לאחרים

[1] וחלי Gr. Vgl. 6, 2 und § 15 meiner Beiträge zu Samuel, Freiburg 1899.



Ekkli 40, 1 ועול כבד על בני אדם

Ekkle 6, 2 ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטנו האלהים לאכל ממנו כי איש נכרי יאכלנה

Ekkli 14, 4 מונע מנפשו יקבץ לאחר ובטובתו יתבעבע זר

(vgl. 14, 14 [s. o.] und 14, 15)

Ekkle 6, 4 כי בהבל בא ובחשך ילך ובחשך שמו יכוסה

Ekkli 41, 10f כל מאפר אל אפר ישוב כן חנף מתהו אל תהו הבל אדם בגויתו אך שם חסד לא יכרת

Ekkle 6, 5 ולא ידע נחת (Subjekt ist der Reiche, nicht die Fehlgeburt von V. 3; s. u.)

Ekkli 11, 19 אמר מצאתי נחת..... ולא ידע מה יהיה חקו

Ekkle 6, 9 גם זה הבל ורעות רוח

Ekkli 34 (31), 2 Ὡς δρασσόμενος σκιᾶς καὶ διώκων ἄνεμον.

Ekkle 6, 10[1] מה שהיה כבר נקרא שמו ונודע אשר הוא אדם

Ekkli 14, 17 כל הבשר כבגד יבלה וחוק עולם גוע תגוע

Ekkle 6, 12 מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו

Ekkli 14, 12 וחוק שאול לא הֻגַּד לך.

Daſs aber Ekkle von Ekkli hier abhängig ist, beweist eine Reihe von Gründen[2]. Gleich Ekkle 5, 9 (אהב כסף לא ישבע כסף ומי אהב בהמון לא תבואה גם זה הבל) erweist sich als eine weitere Ausführung von Ekkli 30, 5 I (אוהב חרוץ לא ינקה). Die stilistisch unschöne Wiederholung von אהב erklärt sich so sofort.

Ekkle 5, 17—19 führen Ekkli 30, 22—23 weiter aus. Ebenso beurteile ich Ekkle 6, 2 in seinem Verhältnis zu Ekkli 30, 14. Beachte besonders die Hinzufügung des abstrakten Urteils über den Wert des Reichtums in Ekkle 6, 2 (וזה הבל וחלי רע) statt der konkreten Darstellung in zwei anschaulichen Beispielen in Ekkli 30, 18—20.

---

[1] In der Erklärung dieses Verses hat de Jong (bei Wildeboer) m. E. das Richtige getroffen mit der Annahme einer etymologisierenden Anspielung auf Gn 2, 7 (אדם ... מן האדמה). Derartiges Etymologisieren war in den Rabbinenschulen des zweiten Jahrh. v. Chr. beliebt. S. Peters 85*.

[2] Wenn Scholz mit seiner Auffassung des Buches Ekkle recht hätte, was m. E. nicht der Fall ist (siehe meine Besprechung in der Th. Rev. 1902, 5—12), so würde schon der Umstand die Abhängigkeitsfrage entscheiden, daſs es nur verständlich sein würde, wenn die eigentlich gemeinten Ausführungen des Ekkli im Buche Ekkle allegorisch angewendet wären, wogegen das umgekehrte Verhältnis kaum denkbar wäre.

Ekkle 5, 13 a (ואבד העשר ההוא בענין רע) geht auf eine schiefe Auffassung von Ekkli 31 (34), 6 (רבים היו חבולי זהב והאבדון על פניהם [Deutung von האבדון vom Verlust des Reichtums statt vom ethischen Untergange; vgl. V. 5]) zurück.

Ekkle 5, 17 (כי הוא חלקו; vgl. V. 18) wird mit Ekkli 14, 14 (vgl. 7, 15; 15, 9; 38, 1; 40, 1) begründend operiert nach Art eines anerkannten Zitates. Dasselbe gilt von Ekkle 9, 9 und dem Verhältnisse dieser Stelle zu den genannten Stellen des Ekkli.

Weiterhin wird Ekkle 6, 4 erst durch die Berücksichtigung der Grundstelle Ekkli 41, 10 verständlich. Gewöhnlich bezieht man Ekkle 6, 4 auf die V. 3 erwähnte Fehlgeburt. Diese ist aber nur vergleichsweise genannt. Das Subjekt von V. 4 ist dasselbe wie in V. 2—3 und V. 5—6, der Reiche nämlich. Dies verlangt auch der parallele Satz 5, 15 (כל עמת שבא כן ילך, sc. der Reiche), vor allen Dingen aber der enge Anschlufs in Ekkle 6, 4 (כי בהבל בא ובחשך ילך ובחשך שמו יכוסה) an Ekkli 41, 10 (כל מאפר אל אפר ישוב כן חנף מתהו אל תהו), wozu Ekkli 40, 11 (כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום) zu vergleichen ist. Diese Parallelen lehren deutlich, dafs Ekkle 6, 4—5 auf das dunkle Jenseitsschicksal des Reichen zu beziehen ist. Die beiden Verse gehen auf die Scheol und ihr für den Reichen, der als Sünder gedacht ist, trauriges Schicksal in derselben. לזה מזה in V. 5 fasse ich mit Scholz als landläufige Redensart (vgl. בזה Gn 38, 11; 1 Sm 21, 10 u. ö., מזה Gn 16, 18 u. ö., מזה ומזה Nm 22, 24), beziehe aber לזה auf das Jenseits, מזה auf das Diesseits, wodurch auch מן eine befriedigende Erklärung findet. Dafs aber Ekkle die Idee eines verschieden gearteten Schicksals im Jenseits vertritt, beweist 12, 7 mit seinem Satze von der Rückkehr der Seele zu Gott, ein Satz, den Ekkli 40, 11 in derselben Form ausspricht. Vgl. oben zu Ekkle 3, 21.

Endlich sind die Ausführungen des Ekkle in 5, 9—6, 12 reine Erweiterungen der in Ekkli 30, 14—31 (34), 11 enthaltenen Ausführungen über den Reichtum und den Genufs. Bezüglich des Reichtums hat nämlich Ekkli die einfache Ideenreihe: Der Reichtum an sich ohne Gesundheit ist wertlos (30, 14—20), er bringt Sorge (30, 21—31 [34], 2), er führt in

Sünde (31 [34], 3—11); Ekkle dagegen: Der Reichtum bringt keine Befriedigung (5, 9), andere haben mehr Genuſs davon als der Besitzer (5, 10), er bringt Sorge und Kummer (5, 11 bis 12. 16), da er leicht verloren gehen kann (5, 13), sicher im Tode dahin ist (5, 14—15); ohne Gesundheit ist er ganz wertlos (6, 1—3), und im Jenseits winkt dem Reichen auch ein trübes Schicksal (6, 4—5; s. o.). Daſs er aber in Sünde führt, ist offenbar die Voraussetzung des zuletzt genannten Gedankens.

Bezüglich der Behandlung des Genusses verweise ich auf die Ekkli gegenüber breit ausmalende Darstellung in Ekkle 5, 17 ff (vgl. auch 3, 12; 8, 15; 9, 7—10; 11, 9—10). Besondere Beweiskraft lege ich aber dem Umstande bei, daſs Ekkli einfach die Erlaubtheit des Genusses als selbstverständlich darstellt, während Ekkle diese besonders zu betonen mehrfach für notwendig hält. Siehe 5, 17 (כי הוא חלקו; vgl. Ekkli 14, 14); 5, 18 (זה מתת אלהים היא; vgl. 3, 12); 6, 9 (טוב מראה עינים מהלך נפש). Ich erinnere auch an 11, 10 (ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט), insofern hier deutlich eine Einschränkung des erlaubten Genusses vorausgesetzt ist[1].

Ekkle 7, 12 כי בצל החכמה בצל הכסף ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה

Ekkli 14, 27 חוסה בצלה (sc. החכמה) מחרב ובכבודה ישכן

Zum Texte des Ekkle s. Euringer z. St., zu Ekkli vgl. 40, 27 (ועל כל כבוד חֻפָּתָהּ).

Ekkli 14, 27 zeigt deutlich, daſs ב(צל) in Ekkle 7, 12 nicht ב essentiae sein kann, wie Knobel, Hitzig, Wildeboer König (III § 338β) u. a. meinten. Ich erkläre in Ekkle 7, 12 בצל החכמה als Subjekt, בצל הכסף als Prädikat des Satzes, so daſs sich der Sinn ergibt: Im Schatten, d. i. im Schutze

[1] Von dieser Klarstellung leicht miſsverständlicher Wendungen des Ekkli in Ekkle bis zu einem wirklichen Gegensatze und einer tatsächlichen Bekämpfung der Anschauungen des Ekkli durch Ekkle, wie sie Halévy (1897, 77 ff) zu beweisen versucht, ist aber noch ein weiter Schritt. Ich halte den auf dem Verhältnis von Ekkle 5, 11 zu Ekkli 40, 18, von Ekkle 3, 11—14 zu Ekkli 39, 16. 35 und von Ekkle 3, 18—21 zu Ekkli 40, 11 aufgebauten Beweis für völlig verfehlt, weil von falschen Lesungen und schiefen Auffassungen abhängig.

(40, 27) der Weisheit zu sein, ist so gut, wie im Schatten des Reichtums zu sein; die Weisheit hat aber vor dem Reichtum noch ein Wichtiges voraus. Die Wendung בצל החכמה ist in Ekkle durch nichts motiviert, erklärt sich aber sofort, wenn es eine Anspielung auf Ekkli ist. Dort ist nämlich die Phrase בצלה (sc. החכמה) enthalten in dem in 14, 26—27 im Rahmen des grofsen Lobpreises der Weisheit (14, 20—15, 10) durchgeführten Bilde der Weisheit als eines Schutz und Schatten spendenden Baumes (vgl. Prv 3, 18 עץ חיים היא und Is 4, 6 לצל), das sich an das vorhergehende Bild vom Hause der Weisheit (14, 22—25) ungezwungen anschliefst.

Auch der Gedanke in Ekkle, dafs Weisheit, d. i. Gottesfurcht, so gut resp. besser als Geld sei, wurzelt m. E. in Ekkli. Vgl. 40, 25 (זהב וכסף יעמידו רגל ומשניהם יראת אלהים).

Ekkle 7, 16 אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם

Ekkli 7, 5 אל תצטדק לפני יהוה ולפני מלך אל תתבונן

Der Parallelismus der zwei Stellen springt in die Augen (אל תהי צדיק — אל תצטדק, אל תתחכם — אל תתבונן). Ekkle erweist sich aber durch die Hinzufügung der Strafandrohung (למה תשומם) und den Fortschritt des Gedankens (halte dich nicht selbst für gerecht: Ekkli; sei nicht zu gerecht und zu weise: Ekkle) als sekundär. Mit der Darlegung, dafs Ekkle 7, 15—18 als Protest gegen die scheinheilige Frömmelei und den selbstgerechten Pharisäismus im Interesse einer gesunden Religiosität zu fassen ist, hat Wildeboer m. E. den Nagel auf den Kopf getroffen.

Auch unsere Parallele zeigt wieder, dafs Ekkle den Ekkli gedächtnismäfsig verwendet und seine Gedanken verarbeitet.

Ekkle 8, 12 כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר יראו מלפניו:

Ekkli 1, 13 Τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον εὖ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων, καὶ ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ εὑρήσει χάριν.

In Ekkli findet sich die Stelle in dem einleitenden Abschnitt über die Weisheit = Gottesfurcht (1, 1—20). Dagegen macht die Einführung des Gedankens in Ekkle durchaus den Eindruck der Hindeutung auf ein Zitat. Dies wird dadurch

unterstützt, dafs אשר יראו מלפניו augenscheinlich erbreiternder Zusatz ist, wie וטוב לא יהיה לרשע וגו' in Ekkle 8, 13. Auch weist מאריך in V. 12 und לא יאריך ימים in V. 13 des Ekkle deutlich auf καὶ δώσει . . . μακροημέρευσιν in Ekkli 1, 12 zurück.

Ekkle 9, 10 כל אשר תמצא ידך לעשות בכוחך עשה
כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה׃

Ekkli 14, 16 תן וקח ופת נפשך כי אין בשאול לבקש תענוג

In beiden Stellen wird der Gedanke, die Zeit zu geniefsen, weil der Hades bevorsteht, verwendet (vgl. auch Ekkli 14, 11—12). Dabei ist die formelle Berührung so eng — ein Imperativ in der ersten Hälfte, כי אין בשאול in der zweiten (vgl. auch Ekkli 14, 12) —, dafs die Erklärung dieser zwei Momente durch Zufall nicht ausreicht. Ekkle ist aber m. E. schon an sich als weitere Ausführung des Ekkli anzusprechen. Dazu kommt ferner, dafs auch sonst in Ekkle 9, 5—10 Ekkli 14, 11—19 deutlich nachklingt. Denn 9, 5—6 wird der in Ekkli 14, 16 II nur angedeutete Zustand des Hades breit ausgemalt, während 9, 7—10 (Essen, Trinken, Kleider, Öl, Frauenliebe) den Gedanken von Ekkli 14, 11 (בני אם יש לך היטב לך | ולאל ידך הַדְשֵׁן) behaglich schildert. Ebenso halte ich וחלק אין להם עוד לעולם in 9, 6 sowie כי הוא חלקך בחיים in 9, 9 (vgl. 5, 17. 18) für Hinweise auf Ekkli 14, 14 II (ובחלקת אַוָּה אל תעבר). Sollte gar in 9, 7 (כי כבר רצה אלהים את מעשיך) eine direkte Berufung auf Ekkli (9, 11 ff) als religiöse Autorität gegeben sein? Endlich klingt Ekkli 14, 19 (כל מעשיו רקוב ירקבו | ופעל ידיו ימשך אחריו) in Ekkle 9, 10 wieder (כי אין מעשה . . . . בשאול), ist aber breit ausgeführt.

Ekkle 10, 8f 8 חפר גומץ בו יפול . . . . . 9 מסיע אבנים יעצב בהם . . . . .

Ekkli 27, 25 Ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει...... 26 Ὁ ὀρύσσων βόθρον εἰς αὐτὸν ἐμπεσεῖται.....
Ekkle 10, 8 I und Ekkli 27, 26 I stimmen wörtlich überein. Beide Stellen könnten an sich aber auf Prv 26, 27 ruhen. Vgl. auch Ps 7, 16. Es können jedoch auch, und das ist mir am wahrscheinlichsten, alle diese Stellen ein landläufiges Sprichwort voraussetzen. Da indessen unmittelbar daneben die Parallele Ekkle 10, 9 I und Ekkli 27, 26 I steht, ist doch ein Abhängigkeits-

verhältnis der zwei Stellen überhaupt sicher. Ekkle setzt aber die ganze Stelle des Ekkli, welche den Satz durchführt, dafs sich selber schadet, wer andere schädigen will, als bekannt voraus und zitiert zwei Stichen derselben, den einen wörtlich, den andern frei. Erst durch diese Beziehung finden die zwei Verse 8—9 des Ekkle ihre rechte Beleuchtung und Erklärung. Sie wollen sagen: Lafs dich bei einem Mächtigen (V. 4) gegen andere nicht in Intriguen ein, weil du dadurch nur dir selbst Schaden zufügst (V. 8—9), wende vielmehr die Mittel der Weisheit an, um leicht — wie beim Gebrauche einer scharfen Axt, wie ein Schlangenbeschwörer durch seine Beschwörung — zum Ziel zu gelangen (V. 10—11).

Ekkle 12, 13 סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא
ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם׃
Ekkli 43, 27 עוד כאלה לא נוסף וקץ דבר הוא הכל

Dafs Ekkle 12, 13 I und Ekkli 43, 27 II (vgl. Th. Tyler in der J. Q. R. XII 562) nicht unabhängig voneinander sein können, springt in die Augen. Schechter (26, A. 2) meint, dafs diese Stelle des Ekkli zweifellos aus Ekkle stamme, „where it is only at the *end* of the book that the סוף דבר can give a real sense“. Allein dieser Grund ist ganz wertlos, da סוף דבר resp. das synonyme קץ דבר des Ekkli am Ende des Hymnus auf Gottes Herrlichkeit in der Schöpfung (Ekkli 42, 15—43, 33) als das Resultat dieser Erörterung zusammenfassend ebensogut pafst wie im Epilog des Ekklesiastes.

Dafs umgekehrt Ekkli die Grundstelle für Ekkle ist, halte ich wenigstens für sehr wahrscheinlich. In Ekkli kann aber von Pantheismus keine Rede sein. Der Sinn der Stelle ist: „Omnium rerum perfectiones ipse (sc. Deus) in se habet, omnia ei tribuenda et quod sunt et quod perdurant, ad eum omnia referri debent, ipse omnium est principium“ (Knabenbauer 426). Dieser Satz gilt in Ekkli von der gesamten Schöpfung, in Ekkle wird er angewandt auf das ethische Leben[1]. Das an sich etwas änigmatisch klingende הוא הכל wird für das

[1] Vgl. übrigens 1 Kor 15, 28 ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Über die Zitation von Ekkli 42,25—43,1 s. O. L.-Z. III 209—211 (Max Müller).



ethische Gebiet breit erklärt. Überhaupt halte ich den Epilog des Ekkle für konzipiert unter dem Einflusse der Schlufsstrophe (43, 27—33) jenes Hymnus des Ekkli. V. 27 I findet in Ekkle 12, 1—12 seine Ausführung und spezielle Anwendung. Zu V. 32 I vgl. auch Ekkle 12, 12 I und zu V. 33 Ekkle 12, 14. M. E. weist insbesondere im letzteren Falle כי את כל מעשה האלהים (Ekkle 12, 14a) deutlich auf את הכל עשה יהוה in Ekkli 43, 33 I zurück, während יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע (Ekkle 12, 14b) Ekkli 43, 33 II nach einer speziellen Seite hin deuten will.

Im Lichte dieser Auffassung des Epilogs des Ekkle erscheint denn auch sein seither noch nicht befriedigend erklärtes הכל נשמע als Zitat aus Ekkli 42, 23 und ist hiernach zu deuten. Dort ist der Sinn: Alles gehorcht (vgl. Peters z. St.) in der äufseren Natur, hier: Alles gehorcht auf ethischem Gebiete, wo der oberste Grundsatz heifst: Fürchte Gott und halte seine Gebote. Ich übersetze demnach Ekkle 12, 13, auch für den Schlufs eine neue Übersetzung vorschlagend:

„Der Rede Schlufs, dem alles gehorcht, ist: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist das Ganze für den Menschen.“

Das Resultat der Untersuchung ist:

1. Die bei dem geringen Umfange des Buches Ekkle verhältnismäfsig sehr grofse Zahl von Parallelen macht die literarische Abhängigkeit des einen Buches vom andern sicher. Die Verfasser der beiden Bücher sind freilich beide aus der Schriftgelehrtenschule hervorgegangen, so dafs vielleicht manche einzelne Berührungen auf den Einflufs derselben zurückgeführt werden könnten. Aber die Gesamtheit der vorgeführten Parallelen läfst sich nur durch literarische Abhängigkeit erklären.

2. Für die Abhängigkeit des Ekkle sprechen deshalb schon in etwa die unter Nr III besprochenen Parallelen. Die Entscheidung aber im Sinne dieser These bringen die unter Nr IV behandelten Stellen.

3. Es bestätigt sich darum auch für die Parallelen unter Nr II die Vermutung, dafs Ekkle auf Ekkli ruht, und auch bei

den Parallelen unter Nr I ist wenigstens teilweise eine Berücksichtigung des Ekkli durch Ekkle immerhin wahrscheinlich.

4. Man ist also berechtigt, für die Interpretation des Ekkle von der Tatsache seiner Abhängigkeit von Ekkli durchgängigen Gebrauch zu machen.

5. Dagegen darf Ekkli für die Textkritik des Ekkle im allgemeinen nicht herangezogen werden. Denn der Prediger hat den Siraziden nicht etwa ausgeschrieben, sondern ihn nur gedächtnismäfsig auf die eigene Schrift Einflufs gewinnen lassen. Siehe oben unter Nr IV zu Ekkle 5, 3—5 und 7, 16 [1].

Zum Schlusse noch ein paar Worte über den Sprachcharakter der beiden Bücher, insofern er für unser Problem in Frage kommt, und über gewisse zeitgeschichtliche Anspielungen des Buches Ekkle.

Noch im Jahre 1896 konnte in der Einleitung in die Literatur des AT von Driver-Rothstein die Meinung ausgesprochen werden: „Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs... scheinen ... eine etwas weitere Stufe der Entwicklung des Neuhebräischen darzubieten als Koheleth“ (512, A. 1). Dieses nur auf die in der rabbinischen Literatur erhaltenen Zitate sich stützende Urteil ist durch die hebräischen Originalhandschriften des Ekkli als ganz verfehlt erwiesen. Die Zitate sind sprachlich modernisiert. S. König 54f und 67ff und Peters 27*.

Dagegen beweist jetzt eine Anzahl von singulären Worten lexikographisch, dafs Ekkle und Ekkli im ganzen einer Sprachperiode [2] angehören. Ich nenne

[1] Auch wenn die heute vielfach verbreitete Meinung im Recht ist, dafs viele Hände an dem Buche Ekkle tätig waren (siehe besonders Scholz und Siegfried), bleiben meine Resultate im wesentlichen unerschüttert für das ganze Buch, gelten nicht etwa nur für einige späteren Partien, sondern schon für die „Grundschrift“. Rechnet doch Siegfried z. B. wenigstens 5, 9—10. 12—26; 6, 1—7; 7, 16 zur ersten Grundschrift (Q^1) und Scholz wenigstens 5, 9—16 zur ersten „Grundlage“ des Buches.

[2] Dafs die beiden Bücher in dieselbe Periode fallen, deutet auch noch die Nachricht des hl. Hieronymus an, dafs er Ekkli in hebräischer Sprache mit Ekkle und Ct vereinigt vorgefunden habe (Praef. in libros Salomonis [Loch, Biblia Sacra I, Ratisbonae 1849, p. xxxv]).



בכן, nur Ekkli 13, 7; 32 (35), 2 Rd; Ekkle 8, 10 und Est 4, 16.

זוע, nur Ekkli 31 (34), 13; 48, 12 und Ekkle 12, 3.

חֶשְׁבּוֹן, nur Ekkli 9, 15; 42, 3; Ekkle 7, 25 und 9, 10.

חִשָּׁבוֹן, nur Ekkli 6, 22 (1) (= 27, 5); Ekkle 7, 25 und 2 Chr 26, 15.

יָגֵעַ = *sich abmühend*, nur Ekkli 11, 11; Ekkle 1, 8.

כְּשֶׁ, nur Ekkli 30, 12; Ekkle 5, 14; 9, 12; 10, 3 und 12, 7.

כשר, nur Ekkli 13, 4; Ekkle 10, 10; 11, 6 und Est 8, 5 (vgl. כשרון Ekkle 2, 21; 4, 4; 5, 10).

מסכן, nur Ekkli 4, 3; 30, 13; Ekkle 4, 13; 9, 15 und 9, 16.

מְעַט, nur Ekkli 3, 18; 32, 8; 41, 19 Rd. und Ekkle 12, 3.

מצוד = *Netz*, nur Ekkli 9, 3; Ekkle 7, 26 und Jb 19, 6.

נהג = *sich führen*, nur Ekkli 3, 26; 38, 27 und Ekkle 2, 3.

סכלות, nur Ekkli 11, 16 (שכלות wie Ekkle 1, 17); Ekkle 2, 3. 12. 13; 7, 25; 10, 1. 13.

עולם = *Welt*, nur Ekkli 3, 18; 16, 7 und Ekkle 3, 11 (s. Scholz [1]).

עָמָל = *mühevolle Arbeit*, nur Ekkli 31 (34), 3; Ekkle 1, 3; 2, 10. 19 u. ö.

פשרה, nur Ekkli 38, 14 und Ekkle 8, 1 (פֵּשֶׁר).

פתגם, nur Ekkli 5, 11; 8, 9; Ekkle 8, 11 und Est 1, 20.

שלטון, nur Ekkli 4, 7; Ekkle 8, 4 und 8, 8.

תקן, nur Ekkli 47, 9 (vgl. 42, 21 Gr.); Ekkle 1, 15; 7, 13 und 12, 9.

So verliert jetzt eine Reihe von Wörtern des Ekkle ihren singulären Charakter. Es bleiben jedoch immer noch eine Menge übrig. Vgl. die Liste bei Delitzsch 197—206[2]. In Ekkli sind es aber verhältnismäfsig — unter Berücksichtigung des fünffachen Umfanges des Buches Ekkli und seines viel umfassenderen Ideenkreises — viel weniger. Man vergleiche den hebräischen Index bei Peters 435 ff. Dieses Moment wird aber aufgehoben durch die Gewohnheit des Ekkli, sich nach

---

[1] Jr 49, 36 עילם ק׳, עולם כ׳. Das ק׳ wird m. E. durch den Zusammenhang gefordert.

[2] Zum Teil kommt aber die Ursprünglichkeit der Lesart in Frage. Siehe A. Klostermann, Der Pentateuch, Leipzig 1893, 13.

Möglichkeit an die Bibel anzulehnen (Ryssel 288, Peters 81f). Diese Tendenz erklärt m. E. auch Dinge wie das verhältnismäfsig seltene Vorkommen von ·שֶׁ in Ekkli (3, 22; 25, 8; 30, 12; 31 [34], 15. 16. 27; in 14, 16. 18; 16, 3. 15; 30, 11 [ו]; 31 [34], 10a; 37, 3 der Überlieferung des Hb. ist ·שֶׁ nicht ursprünglich) gegenüber seinem überwiegenden Gebrauch in Ekkle (ungefähr 50mal, אשר viel seltener), sowie den nicht seltenen Gebrauch des Imperfektum mit ו consecutivum in Ekkli (Cowley-Neubauer XIII A. 1; König 56f) gegenüber dessen beinahe völligem Verschwinden[1] in Ekkle (vgl. Scholz XV), ohne dafs man gezwungen ist, eine ältere Sprachstufe für die Zeit des Ekkli als des Ekkle anzunehmen. Ich verzichte deshalb völlig auf die Betonung des Sprachlichen für den Nachweis der Abhängigkeit des Ekkle von Ekkli.

Anders steht es dagegen mit verschiedenen zeitgeschichtlichen Andeutungen des Buches Ekkle, insofern dieselben auf eine späte Entstehung desselben schliefsen lassen. Dahin gehört die deutliche Voraussetzung essenischer Sitten in 9, 2b (Nichtschwören, Nichtopfern; vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 567—568) sowie des völlig entwickelten Pharisäismus mit seinem Zaun ums Gesetz in 7, 15—18. Mit der Auffassung dieser Verse nämlich als einer Polemik gegen die überspannte Frömmelei mancher Zeitgenossen des Verfassers hat Wildeboer m. E. das Rätsel dieser Stelle ein für allemal gelöst. Solche „Mückenausseiher und Kamelverschlucker“ hat es zwar allezeit gegeben und wird es allezeit geben. Da wir aber wissen, dafs die Partei dieser Leute in ihrer ganzen Schroffheit unter den Juden seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachweisbar ist (Schürer II[3] 404 ff), so darf ohne zwingenden Grund diese Polemik gegen dieselben nicht früher angesetzt werden. Dieselbe antipharisäische Polemik wird aber auch zur Erklärung der so häufigen Betonung des Genusses in Ekkle herangezogen werden

---

[1] Nach Scholz 81 würde es sich in den drei Fällen, in denen es vorkommt, um Bestandteile von Glossen handeln.



dürfen, da wir wissen, dafs die Pharisäer in ihrem aszetischen Rigorismus „auf den Lebensgenufs verzichteten und sich in nichts der Bequemlichkeit hingaben“ (Flav. Jos., Antiqu. 18, 1. 3). Es sei auch verwiesen auf Ekkle 12, 12 mit seiner Polemik gegen die seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert immer mehr anschwellende apokryphe Literatur. Für die Ursprünglichkeit des Epilogs des Ekkle wolle man die kurze, aber inhaltreiche Ausführung Wildeboer's (165f) nicht übersehen. Endlich sei erinnert an die oben unter Nr III zu 4, 16ff gegebenen Ausführungen, wonach Ekkle nicht vor 145 v. Chr. geschrieben sein kann. Es würde deshalb der Tod des Alexander Balas (145 v. Chr.) als terminus a quo für die Abfassung des Ekkle anzusetzen sein. Als terminus ad quem aber ist zunächst gesichert die Abfassung des Buches der Weisheit, d. i. die erste Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts (C. Siegfried, Philo von Alexandria, Jena 1875, 22—24 und Die Weisheit Salomons in E. Kautzschs Apokryphen, Tübingen 1900, 479). Denn Sap ist nach Ekkle verfafst (E. König, Einl. 435; Condamin R. B. 1900, 366ff). Sehr wahrscheinlich darf man aber noch weiter zurückgehen. Denn die altgriechische Übersetzung des Ekkle existierte wahrscheinlich 130 v. Chr. schon (Euringer 7—8). Wir würden demnach mit grofser Wahrscheinlichkeit Ekkle der Zeit zwischen 145 und 130 zuzuweisen haben. Sicher aber ist Ekkle nach Ekkli (um 190—180 v. Chr.[1]) anzusetzen, weil er diesen benutzt.

[1] Der von H. Lesêtre (Ecclésiastique, Paris 1896, 9f) und Halévy (63) wieder unternommene Versuch, Ekkli ins 3. Jahrhundert vor Christus zu verlegen, ist mifsglückt. Siehe Ryssel 235ff und Knabenbauer 2f. Letzterer hat die durch A. Deifsmann (Bibelstudien, Marburg 1895, 255—257) beigebrachten ägyptischen Belege aus dem dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. nicht berücksichtigt. Dieselben entscheiden aber die Auffassung von ἐπί in ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον als pleonastisch, und erst damit ist die übliche Datierung des Ekkli völlig gesichert.

Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken.

Von Prof. Dr. M. Faulhaber in Würzburg.

I.

Das Bedürfnis einer systematischen Untersuchung der griechischen Kettenkommentare wird immer lebhafter empfunden. Die Editionen in dieser Literaturgattung bilden, soweit solche überhaupt vorhanden sind, regelmäfsig keine genügend feste Grundlage der Untersuchung. Die Forschung mufs also auf die Handschriften zurückgehen. Das handschriftliche Material aber ist so weit zerstreut und türmt sich so berghoch in den Bibliotheken, dafs es nach dem Prinzip Divide et impera nur durch Arbeitsteilung bewältigt werden kann. Es müssen nicht blofs die Kettenkommentare zum AT und zum NT, selbst zu den einzelnen Büchern gesondert untersucht werden, es können auch nach dem lokalen Einteilungsprinzip die Katenencodices der einzelnen Länder und sogar, wenigstens soweit es sich um gröfsere Handschriftenbestände handelt, der einzelnen Bibliotheken monographisch behandelt werden.

Die Katenenhss jenseits der Pyrenäen sind noch niemals Gegenstand einer näheren Untersuchung gewesen. Die Bibliothekskataloge gehen meistens mit einem nichtssagenden „Katene zum Buche Job“ über diese unbequeme und doch so wichtige Literaturgattung hinweg. Millers Katalog über den griechischen Fond der Escorialbibliothek hat verschiedene Katenen überhaupt nicht erwähnt. Für den Katenenkatalog von Karo-Lietzmann wurden laut Vorbericht[1] die spanischen Hss nicht

[1] Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen, 1900, Heft 1, S. 20.



eigens eingesehen. Es dürfte also keine unnütze Arbeit gewesen sein, als ich auf einer längeren Studienreise, die mir durch die Munifizenz der Görres-Gesellschaft möglich wurde, neben andern Arbeiten die Katenenhss Spaniens systematisch registrierte.

Spanien besitzt nach meiner Zählung 39 Katenenhss mit 53 Katenen und 28 verschiedenen Katenentypen. Lokal verteilen sich diese 39 Codices auf die Escorialbibliothek (16), auf die National- (11) und Palast- (7) Bibliothek in Madrid, auf die Universitätsbibliothek in Salamanca (3), auf die Kathedralbibliothek in Toledo (1) und auf die Pilarbibliothek in Zaragoza (1). Zeitlich verteilen sie sich auf das 10.—17. Jahrhundert. Der Senior der 39 ist saec. 10. Sechs weitere Pergamentcodices sind saec. 11 und 12, die grofse Masse (27) ist saec. 16. Zwölf sind von den Schreibern selbst datiert. Ebenso grofs ist der qualitative Unterschied: die einen erweisen sich als wertvolle Zeugen ihres Typus, sogar als Fundgruben für neue Patristica, andere können künftig ganz aufser Betracht bleiben. Im folgenden sollen nun die 39 Spanier einzeln beschrieben, nach Typen ausgeschieden, in ihren verwandtschaftlichen Beziehungen auch zu aufserspanischen Hss und in ihrem literarhistorischen Wert untersucht werden[1].

I. Genesis- und Exoduskatenen.

Zum ganzen Oktateuch besitzt Spanien keinen einzigen handschriftlichen Kettenkommentar; nur zu den beiden ersten Büchern bezw. zur Genesis allein finden sich an 4 Orten, in Salamanca, Madrid, El Escorial und Toledo, 5 Katenencodices mit 3 verschiedenen Typen.

1. Salmaticensis Universitatis cod. 1. 1. 5, eine Papierhandschrift des 16. Jahrh. in Folio (34,4 × 23) mit

[1] Für mehrfach zitierte Werke verwende ich folgende Kürzungen: Karo-Lietzmann = Catenarum graecarum catalogus von G. Karo und J. Lietzmann. I. Teil (II. und III. noch nicht erschienen). — Migne = Migne, Patrol. ser. graeca. — CL = Catena Lipsiensis. — Hohel. Cat. = Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen, Wien 1902.

256 Blättern. Die Folia sind nicht paginiert, nur die Quaternionen sind auf ihrer ersten und letzten Seite numeriert. Auf einem Vorsatzblatte: Procopio christiani sophista (sic!). Der Codex enthält die kürzere Katene, die sog. Epitome Prokops von Gaza zu Gn f. 1—161 und zu Ex f. 162 bis 256v. F. 1 die Überschrift: Ἀρχὴ σὺν θεῷ τῆς εἰς τὴν Γένεσιν τῶν ἐκλογῶν ἐπιτομῆς Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ. Incipit: Ἤδη μὲν καὶ πρότερον ... ed. Migne 87[1], 21. Desinit: γραφὴ γνῶσιν (+ Doxologie). Τέλος τῆς Γενέσεως, dazu eine fehlerreiche Unterschrift. f. 162: Εἰς τὴν Ἔξοδον. Inc. Τοῖς κατεχομένοις ὑπὸ τοῦ ... ed. Migne 87[1], 512. Des. κατὰ τὸ γεγραμμένον. Τέλος τῆς Ἐξόδου. Die mehrfachen Wort- und Satzlücken deuten auf eine teilweise unleserliche Vorlage, z. B. f. 8 γενομένην νοήσωμεν [Lücke] θεοῦ τοίνυν νοητέον ...; f. 115v τὸν δεδωκότα [ ], f. 116 inc. τὰς ἡμέρας καὶ ...

Was Migne 87[1], 21—690 als prokopianische Genesis- und Exodusepitome edierte, ist aus A. Mai, Classicorum auctorum tom. VI 1—347 und aus der Catena Lipsiensis, von Gn 18, 2 ab sogar ausschliefslich aus CL abgedruckt, geht also indirekt auf Vat. 1441, Ottob. 141 und Monac. 358 zurück; die Edition Mais hat nämlich, wie ich in meinen Hohel. Cat. 25 Anm. nachgewiesen, 3 römische Schwesterhss (Vat. 1441 saec. 16 [!], Ottob. 141 saec. 17 [!] und einen gleichalterigen, später auf dem Transport mit dem Schiffe untergegangenen Codex der Bibliothek Albani) zur Grundlage und reicht wie diese nur bis Gn 18, 2; der heutige Monac. 358 saec. 11 aber war von Nicephorus für die Ausgabe der grofsen Oktateuchkatene zur Identifizierung anonymer Kettenzitate und zur Ergänzung des prokopianischen Materials herangezogen worden[1]. Die meisten Hss, welche die Genesisepitome des Sophisten von Gaza enthalten, haben

[1] Jene Scholien, die in den Quellenhss der Ausgabe anonym waren und von Nicephorus als Prokops Eigentum identifiziert wurden, sind in der CL mit einem Asteriscus versehen. Zwei Sternchen bedeuten, dafs die betreffenden Procopiana in den Quellenhss gänzlich fehlten und aus Monac. 358 ergänzt wurden. Mit den eckigen Klammern soll das umgrenzt werden, was andere Hss den Katenencodices gegenüber in sonst gleichen Scholien plus hatten.

den gleichen fragmentarischen Schlufs bei Kap. 18, 2 wie die 3 Römer: nach P. Wendland (Neuentdeckte Fragmente Philos 31 f) auch die 2 Wiener, theol. 47 und 68, und der Berliner Philipp. 1426, alle drei Kinder des 16. Jahrhunderts. Unsere Salamancahs gehört, wenn sie auch nicht so vollständig und nicht so alt ist, zu dem ältesten und besten Überlieferungszeugen, zu dem Monac. 358, und wird für eine Neuausgabe der Genesis- und Exodusepitome trotz ihrer Jugend immerhin zu beachten sein.

2. Matritensis nationalis 4673, mit der früheren Signatur O. 10, eine Papierhs des 16. Jahrh. mit 542 (soviel beschrieben) Blättern (35,1×24,1; Schriftraum nur 21,8×12,7), enthält in der Form der Breitkatenen einen Kettenkommentar zur Genesis f. 1—261v und zum Johannesevangelium f. 262—542v. Bibeltext, Autorennamen und Initia sind rubriziert. Die Scholien sind nur im Anfang mit Zahlenbuchstaben numeriert. Die Hs beginnt ohne Überschrift und Einleitung lückenhaft mit Gn 1, 1 Ἐν ἀρχῇ ἐποίη... (sic), in der Kettenexegese mit Οὐδὲν στερρὸν εἶχον... [Lücke] ἐν τῇ Ἀραβίᾳ [ ] δὲ τῇ νῦν ... παιδὸς προσηγόρευσεν. Gegen Ende verjüngt sich die Genesiskette, während die biblischen Rubra häufiger werden. Das letzte Scholion f. 260: Κυρίλλου· Προτέτοκε Ῥαχὴλ... ἐπὶ μαθητείαν, dann f. 260—261v lauter Bibeltext, des. ἐν Αἰγύπτῳ = Gn 50, 26.

Die Genesiskatene dieses Madriders gehört zu jenem Kettentypus, der von Karo-Lietzmann 5—7 als Typus II aufgezählt wird und eine reiche literarische Ausbeute an neuen Väterexegesen zum ersten Buche der Bibel verspricht[1]. Als Ganzes wurde diese Rezension niemals ediert; nur soweit ihr Material sich mit Scholien des Typus III deckt, ist es in der CL mitediert. Eine Namenliste der (34) Scholiasten habe ich in meinen Hohel. Cat. 69 f Anm. samt ihrer Scholienzahl zusammengestellt. Es sind fast lauter sehr

[1] Für solche, die den Wert des Waldes nur nach seinem Holzertrag beurteilen, werde ich die aus den Katenen zu erhoffende Beute später einmal in einer eigenen Tabelle zusammenstellen.

alte und zum Teil wenig bekannte Hagiographen. Der Kronzeuge für eine neue bezw. für die erstmalige Ausgabe ist nach Karo-Lietzmann 7 der Moskauer 385 saec. 10. Zwei weitere Zeugen liegen in Rom, Barber. VI. 8 und (der fragmentarische) Vat. Reginae 7, beide saec. 16. Als vierter reiht sich jetzt unser (von Karo-Lietzmann nicht registrierter) Madrider 4673 an, der nach meinen Stichproben ein nächster Verwandter des Barber. VI. 8 ist. Ein direktes Abhängigkeitsverhältnis kann zwar nicht zwischen beiden bestehen, weil jeder dem andern gegenüber einige Male plus und melius hat; dagegen scheinen beide aus der gleichen Vorlage zu stammen.

Die drei folgenden Codices überliefern ein gröſseres oder kleineres Stück der Nicephoruskatene, gehören also zu jenem Typus, der einen weitverzweigten handschriftlichen Apparat in den europäischen Bibliotheken hat.

3. Escorialensis Σ. I. 6, früher mit der Signatur III. A. 6. I. I. 10 und I. H. 17, laut Unterschrift aus dem J. 1586, mit 420 Blättern (34,9 × 24,9), ist inhaltlich eine Genesiskette (f. 1—237) und eine Exoduskette (f. 237v—417v), formell eine fleiſsig und schön geschriebene Rahmenkatene in wechselnder Form; der Bibeltext ist nämlich bald von 3, bald von 2, bald nur von 1 Seite mit Kettenscholien umrahmt. Titelangaben, Lemmata, Zahlenbuchstaben und Anfänge sind rot, nur die Initiallettern der Namen sind schwarz. Auf dem ersten Vorblatt: Ἐξήγησις διαφόρων εἰς τὴν παλαιὰν γραφήν. Auf dem zweiten: Ἀριστέου πρὸς Φιλοκράτην περὶ τῶν ἑβδομήκοντα ἑρμηνευτῶν. Ἐξήγησις διαφόρων ἁγίων πατέρων, Θεοδωρήτου, Βασιλείου, Χρυσοστόμου, Σεβηριανοῦ, Ἀκακίου, Διοδώρου καὶ ἑτέρων εἰς τὴν Γένεσιν καὶ εἰς τὴν Ἔξοδον. Aristei (sic) ad Philocratum de 70 interpretibus. Expositio diversorum in Genesim et in Exodum cum picturis. Dann folgen f. 1 zwei Abhandlungen, die auch in Pal. 203, Vat. 746 (von späterer Hand), Vat. 747, Vat. 383, Vat. 1668, Angel. 114 u. a. der Oktateuchkatene voranstehen, in der CL dagegen fehlen, nämlich: Ἀριστέας Φιλοκράτει· Ἀξιολόγου διηγήσεως ... des.

f. 17^v κάλλιστον ἔπαθλον, und: Θεοδώρητος Ὑπατίῳ· Καὶ ἄλλοι μὲν ... θεοπνεύστου γραφῆς ed. Migne 80, 75 sq. Die eigentliche Katene inc. f. 18: Γένεσις. Θεοδωρήτου· Τί δήποτε μὴ ... Μετρεῖν εἴωθε ... ἐρήμῳ συνέγραφεν. Des. in der Erklärung f. 234^v fragmentarisch mitten in dem Scholion Διοδώρου· Τινὲς εἰς Παῦλον zu 49, 27 mit πολλῶν ἐθνῶν διὸ δὴ ||. Die folgenden 4 Seiten sind unbeschrieben; f. 237 der Schlufs des Genesistextes von ἐτέχθησαν ἐπὶ μηρῶν bis ἐν Αἰγύπτῳ, d. i. von 50, 23^c—26, ohne Erklärung. Aufserdem hat Escorial. Σ. I. 6 noch 2 grofse Lücken f. 31^v—33 und f. 93^v—96^v. F. 31^v endet mitten auf der Seite mit ἡμερῶν ἀριθμὸν aus einem Theodoretzitat Τί ἐστι zu 1, 14 und beginnt nach 3 leeren Seiten f. 33 mit πυρᾶς ἥλλατο aus einem Scholion des gleichen Autors Διὰ τί zu 1, 24; in der Vorlage fehlten also 13 Scholien, vgl. Pal. 203 f. 34 Zeile 18 v. u. bis 36^v Zeile 16 v. u. oder Vat. 383 f. 32^v—35, Vat. 747 f. 16^v—17, Vat. 1657 f. 1^v—3, Barber. IV. 56 f. 10^v—12 u. a. Die dritte Lücke entstand im Escorial. Σ. I. 6 durch Ausfall des gesamten Kettenmaterials zwischen τῷ δὲ τρισκαιδεκάτῳ (des. f. 93^v) und ἔδωκε τοὺς ἐχθροὺς (inc. f. 96^v), d. i. von Gn 14, 4—20. Die Exoduskette beginnt anonym Ὅτι τὸ πρῶτον ... τὸ πρόσταγμα und Πιαίνει (Φαίνει ed. CL I 952) μὲν γὰρ ... κατὰ τὸ γεγραμμένον, also genau wie meine Römer Vat. 746, 747, 748, 2131, Barber. IV. 56. Dann f. 417^v die Unterschrift: Τέλος τῆς Ἐξόδου. Χειρὶ Νικολάου Τουρριανοῦ καὶ βασιλικοῦ ἀντιγραφέως. ἔτει τοῦ κυρίου αφπς΄. Die letzten Blätter sind leer.

Die Mutterhs dieses Escorial. Σ. I. 6 mufs sich aus den angegebenen Lücken bestimmen lassen. Sicher gehört er in die Familie b^2, zu Vat. 746, 747, 383; vgl. den Stammbaum Karo-Lietzmann 11. Die Titelnote des Spaniers „cum picturis“ kann sich, da er selber nicht illustriert ist, doch nur auf seine Vorlage beziehen, würde also für Vat. 746 und 747 bezw. für deren gemeinsame Vorlage zutreffen. Mit Vat. 383 hat unser Spanier einige auffallende spezifische Lesarten und die umfängliche Begrenzung auf Gn und Ex gemeinsam, kann aber dessen Kopie nicht sein, weil Vat. 383 einmal plus (f. 32^v

bis 35) und einmal minus (f. 319) hat. Dagegen läfst sich beweisen, dafs Escorial. Σ. I. 6 in gerader Linie von Vat. 746 saec. 12—13 abstammt: Im Vat. 746 ist zwischen f. 24 und 25 ein Blatt verloren gegangen; damit entstand auf das Wort genau die Lücke, die für Escorial. Σ. I. 6 f. 31v—33 angegeben wurde. In beiden Codices hat das Theodoretscholion Ὥσπερ εἴ τις zu 1, 26 das fragmentarische Explicit τῶν γεγονότων: Vat. f. 28rv coll. Escor. f. 36v—37v. Der Römer hat das f. 73v zu 18, 20 stehende Gennadiuszitat Ταύτῃ τῆς auf f. 78v zu 19, 33 wörtlich wiederholt, ebenso f. 81rv das anonyme Κατὰ ἀναγωγὴν in dem Τοῦτο συγκριτέον; die gleichen fehlerhaften Dupla im Spanier f. 108v coll. 114v und 119v sq. Escorial. Σ. I. 6 stammt also geradlinig vom Vat. 746 her, aber nicht unmittelbar als dessen Tochterhandschrift[1]; denn die beiden andern Lücken des Escorialcodex, jene f. 93v bis 96v und f. 234v—236v finden sich nicht im Vat. 746. Wenn die Vermutung von P. Wendland (Aristeae epistula p. XIII), unser Spanier sei eine Abschrift aus Paris. 130, richtig ist, so wäre dieser Pariser ebenfalls als direkter Nachkömmling des Vat. 746 und als Zwischenglied zwischen diesem und dem Escorial. Σ. I. 6 erwiesen. In jedem Falle wird unser Escorialensis fernerhin für die Forschung entbehrlich.

4. Escorialensis Σ. II. 17 (früher III. Θ. 3 und III. E. 4), am 16. August 1572 von Andreas Darmarius von Epidauris zu Ende geschrieben, enthält auf 412 Blättern (28,2 × 19,5) eine Genesiskatene und zwar den von Nicephorus edierten Typus in der dezimierten Scholienzahl. 20 Zeilen. Grofse Ränder. Breitkatene. Überschrift, Initien, Namen rot, ebenso das κείμενον und ἑρμηνεία, das regelmäfsig Bibeltext und Exegese begleitet. Die Namen innerhalb der Zeile. Am Rande einige Korrek-

[1] Vat. 746 ist im Anfang verstümmelt; f. 1—13 ist von späterer Hand ergänzt; das ist der Schrift nach schon vor 1586 geschehen. Im Vat. 746 ist ferner das Blatt 74 falsch eingeheftet (statt zwischen f. 68 und 69); im Escorial. ist hier (f. 98—100) alles am rechten Orte; die Buchbindersünde kann aber auch nach 1586 erst begangen worden sein. Daraus würde also die mittelbare Herkunft des Escorial. vom Vat. 746 sich nicht beweisen lassen.

turen. Überschrift und Anfang: Τοῦ σοφωτάτου Μαρκελλίνου ὑπὸ διαφόρων ἐξήγησις. Γένεσις. κείμενον· 1, 1. ἑρμηνεία. Θεοδωρίτου· Μετρεῖν εἴωθεν[1] . . . ἐρήμῳ συνέγραφεν = Pal. 203 f. 23, ed. CL I 1. Die letzten 4 Scholien f. 412rv: 1. Ἱππολύτου· Δηλοῦται ἡμῖν . . . κείμενον ἐδίωκεν = Vat. 747 f. 71, ed. CL I 543. 2. Ὁ Σύρος τὸ ἔδεται = f. 71, ed. I 542. 3. Οἱ μὲν Αἰγύπτιοι . . . τριάκοντα = f. 71v, ed. I 547. 4. Τόπος ἐστὶ πέραν . . . τόπος κύκλου = f. 71v, ed. I 548. Dann die Unterschriften: Τέλος τῆς Γενέσεως. Ὑπὸ Ἀνδρέου Δαρμαρίου τοῦ Ἐπιδαυρίου υἱοῦ Γεωργίου σὺν θεῷ εἴληφε τέρμα ἐν τῷ ἔτει αφοβ αὐγούστῳ ιϛ'.

Die Varianten des Escorial. Σ. II. 17 im Vergleich mit den Eingangsproben bei Karo-Lietzmann 9 sind: Nr 6 und 7 fehlen; in 10 fehlt die Frage τί δήποτε . . . δημιουργίας. Nach meinen Stichproben zu Gn 1, 17—19[2] ist der Escorialensis unter allen mir bekannten Codices am nächsten mit dem Brit. Burn. 34 saec. 15 verwandt, zu dem er im Verhältnis einer Schwester-, vielleicht sogar einer Tochterhs steht. Dafs Burn. 34 hinwiederum sehr intime Beziehungen zur Familie

[1] Das gleiche eigentümliche Incipit in dem römischen Vallic. C. 4 saec. 13 f. 2.

[2] Dieses Komma würde sich als Stichprobe der Genesisketten am meisten empfehlen, weil an diesen 33 Nummern die Hss sich rasch nach Familien gruppieren und namentlich die Deszendenten des Vat. 746 und die Quellenhs der Nicephorusausgabe sich rasch zu erkennen geben würden. Von den 2 Quellencodices des Nicephorus, die noch nicht identifiziert und wahrscheinlich in Konstantinopel zu suchen sind, begann der eine, saec. 12, erst mit Lv und endete mit Ruth; der andere, die Hauptquelle der Edition, eine Dodekateuchkatene saec. 11 in Rahmenform, hatte hier in dem Scholion Nr 3 Εὐσεβίου (in Pal. 203 f. 35 u. a. + ἐπισκόπου Ἐμέσης)· Ζητεῖται eine Lücke, an der sie sehr leicht wiederzuerkennen wäre, nämlich CL I 35 Z. 10f v. oben: . . . μηδὲ εἰσδυσπηγότα οὐκ ἂν ἐγίνετο . . . Nicephorus vermutet richtig, es müsse etwas fehlen. Nach Vat. 747 f. 17 Z. 23 u. 24 v. oben fehlt das hier Eingeklammerte: . . . μὴ δὲ εἰς δυσ[μὰς ἀφικόμενα· ἔνια δὲ διὰ πλειόνων τῶν ἐτῶν φαινόμενα· εἰ δὲ ἐκινεῖτο ὁ οὐρανός, ἀκίνητα ταῦτα ἔχων καὶ ἐν ἑαυτῷ πε]πηγότα. οὐκ ἂν ἐγίνετο . . . Wie vielfach die Nicephorusausgabe, die im übrigen eine der besten und genauesten Kateneneditionen ist, auch sonst noch aus den Hss verbessert werden kann, wird in meinen Hohel. Cat. 28f Anm. angedeutet.

der Pariser 128, 130 und 132 hat (Karo-Lietzmann 14), bestätigt sich auch an meinen Proben.

Der Titel des Escorial. Σ. II. 17 bezeichnet genau wie eine portugiesische Hs[1] einen gewissen Marcellinus als Autor der Genesiskatene. Das handschriftliche Zeugnis hat zwar, weil beide Stimmen erst im 16. Jahrh. laut werden, ein sehr leichtes Gewicht. Immerhin wird die Einzeluntersuchung der Oktateuchkette erklären müssen, ob Marcellinus für den Nicephorustypus der Genesis- bezw. Pentateuchkatenen als Autor in Betracht kommen kann. Gegen Lindl habe ich in der Literarischen Rundschau 1903 Nr 4 behauptet, die Nicephorusrezension sei nicht mit den Eclogae des Kettenfabrikanten von Gaza identisch, sondern von einem nachprokopianischen Epigonen aus Prokops Eclogae und Epitome zusammengestellt; es bliebe nun zu untersuchen, ob nicht Marcellinus dieser Epigone wäre.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Die einzige Katenenhs, welche Portugal besitzt, nämlich cod. 540 saec. 16 im Archivo da Torre di Tombo in Lissabon, enthält nach Graux-Martin (Notices sommaires des mss. grecs d'Espagne et de Portugal, Paris 1892) die Genesiskette des Escor. Σ. II. 17 mit der gleichen, auf Marcellinus lautenden Überschrift (nur ἀπὸ statt ὑπὸ), mit dem gleichen Anfang und Ende, und im Anschlufs daran ähnliche Kommentare zu den übrigen Büchern des Pentateuch, ohne dafs hier der Name Marcellinus ausdrücklich wiederholt ist. Diese beiden Codices der iberischen Halbinsel scheinen also nicht blofs lokal, sondern auch genetisch einander nahe zu stehen.

Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu.

Von Prof. Dr. Johannes Belser in Tübingen.

II. (Schlufs.)

Johannes allein, höre ich sagen, genügt zum Erweis der Unhaltbarkeit jener Hypothese, und zwar schon die Kap. 2—4. Hier wird die Reise Jesu nach Jerusalem zum Osterfeste 782 erzählt, eine Wirksamkeit Jesu in der Landschaft Judäa und zwar bis in den Dezember dieses Jahres, ferner die Reise von Judäa über Samarien nach Galiläa, wo dann der Herr die von den Synoptikern berichtete Wirksamkeit (Mt 4, 12ff und Parallel.) entfaltete; sonach beginne diese frühestens Ende Dezember oder im Januar 783 und so sei das Passah 783 als Leidenspassah von vornherein ausgeschlossen. Ausgangspunkt und Hauptgrundlage der Beweisführung ist Jo 4, 35. Der Heiland sprach zu seinen Jüngern am Jakobsbrunnen: „Saget ihr nicht, dafs es noch vier Monate sind, und dann kommt die Ernte?" Man wollte diese Worte schon als Sprichwort fassen in dem Sinne: Von der Aussaat bis zur Ernte vergeht ein Zeitraum von vier Monaten. Aus verschiedenen Gründen hat man indes ziemlich allgemein diese Interpretation aufgegeben und die andere vorgezogen, wonach der Herr den Jüngern sagen will: bei der jetzigen Jahreszeit und beim gegenwärtigen Stand der Saatfelder müsset ihr selbst bestätigen, dafs es noch vier Monate dauert, bis die Zeit der Ernte kommt. Nun fand die Aussaat in Palästina im November und die Ernte im April statt; danach scheint sich die unabänderliche Schlufsfolgerung zu ergeben, dafs das Ereignis am Jakobsbrunnen im Dezember 782 stattgefunden hat.

Man glaubte geradezu, in dieser Stelle Jo 4, 35 einen unverrückbaren chronologischen Markstein erblicken zu dürfen, an welchem man sich bezüglich der ersten Zeit der öffentlichen Wirksamkeit orientieren könne: es würde da zwischen dem öffentlichen Auftreten Jesu in Jerusalem am Osterfest 782 (Jo 2, 13ff) und dem Anfang des galiläischen Wirkens ein Zeitraum von etwa neun Monaten liegen. Da der Heiland nach den Andeutungen des Johannes (2, 23ff) von Jerusalem gleich nach dem Osterfeste, ja vielleicht noch innerhalb der Festoktav wieder abging, so müfste er den ganzen langen Zeitraum von neun Monaten mit Predigt der Bufse und Spendung der Taufe neben dem Vorläufer in der Landschaft Judäa zugebracht haben. Gegen diese Auffassung des johanneischen Berichtes machen sich nun aber bei einläfslicher Prüfung doch ganz gewaltige Bedenken geltend.

1. Zuerst mufs man fragen: Hat der Heiland in diesem ersten Jahr seines Wirkens nur das Passah, nicht auch das Pfingstfest und die Laubhütten in Jerusalem gefeiert? Es würde sich diese Vorstellung wirklich ergeben: er zieht nach dem Passah von Jerusalem ab und wirkt in der Landschaft Judäa ununterbrochen bis Dezember; dann geht er über Samarien nach Galiläa. Nach unserer früheren Ausführung (S. 63) erscheint die Unterlassung eines Besuches an den beiden Festen Pfingsten und Laubhütten 782 als undenkbar. Oder hat vielleicht Johannes diese Festbesuche nicht berichtet, ebensowenig als die Synoptiker? Aber das ist ausgeschlossen durch den Charakter seines Ev (Beschreibung gerade der Festbesuche).

2. Der Bericht des Johannes über die Reise Jesu durch Samarien (4, 5ff) ist der bezeichneten Auffassung durchaus ungünstig. Eine unbefangene Auslegung dieses Abschnittes führt zu dem Ergebnis, dafs der Evangelist erzählt: Jesus kam ungefähr abends 6 Uhr, der regelmäfsigen Zeit des Wasserholens (Gn 24, 11), am Jakobsbrunnen ermüdet und dürstend an, hatte die Unterredung mit dem Weibe und nachher mit den Jüngern und den Sychariten. Die angedeuteten Züge der Erzählung schliefsen den Gedanken an

den Dezember als Zeit der Durchreise aus und weisen auf das Frühjahr oder den Sommer hin (vgl. Einleitung 352).

3. Der genannten Auffassung tritt als sehr starkes Hindernis in den Weg Jo 4, 45: als der Herr von Judäa durch Samarien nach Galiläa zurückgekehrt war, um hier seine Wirksamkeit zu beginnen, nahmen ihn die Galiläer mit Freuden auf, weil sie die Wunder geschaut hatten, welche er am Osterfest zu Jerusalem gewirkt. Danach war der Eindruck der jerusalemitischen Wunderwirksamkeit bei den Galiläern noch ein ganz frischer. Dies weist wieder bestimmt auf den Mai 782 als Zeit der Ankunft in Galiläa hin, nicht auf den Dezember (Einleitung 355f).

4. Damit hängt ein weiterer, bisher völlig unbeachteter Punkt zusammen. Der Heiland war im Monat März 782 von Kana nach Verrichtung des Weinwunders an den See hinabgestiegen und hielt sich zu Kapharnaum „nicht viele Tage auf", um dann sofort zum Osterfest nach Jerusalem aufzubrechen. Was für einen Zweck hatte doch diese Reise nach Kapharnaum? Eine Lehr- und Wunderwirksamkeit wollte der Heiland damals dort nicht entfalten; es gibt nur eine zutreffende Antwort auf die gestellte Frage: der Herr wollte damals in Kapharnaum Quartier bestellen, um nach der Rückkehr aus Judäa seine Tätigkeit in Galiläa zu beginnen. Nun sagt sich aber doch jedermann: eine solche Vorbereitung wäre damals, ganz kurz vor dem Osterfeste 782, nicht erfolgt, wenn der Heiland sich mit dem Gedanken getragen hätte, in Samaria und Judäa volle neun Monate zuzubringen; dagegen erklärt sich das Verfahren Jesu vortrefflich, wenn er im Sinne hatte, nach ungefähr 4—5 Wochen aus Judäa nach Galiläa zurückzukehren und dann in Kapharnaum zu wirken.

5. Wenn man sich Klarheit darüber zu verschaffen sucht, welcher Art die Tätigkeit Jesu in der Landschaft Judäa während der angenommenen neun Monate, April bis Dezember, gewesen sei, so gibt uns Jo 3, 22 u. 4, 1—2 Aufschlufs: er taufte oder liefs durch seine Jünger taufen. War dies etwa eine der johanneischen Bufstaufe ähnliche Taufe behufs Vorbereitung

zum Eintritt ins messianische Reich? Unmöglich. Denn nach den Berichten der Synoptiker liefsen sich die Bewohner von Judäa in grofsen Massen von Johannes taufen (Mt 3, 5; Mk 1, 5; Lk 3, 7), so dafs zur Spendung der Bufstaufe in dieser Landschaft nicht mehr die Zeit von neun Monaten notwendig war. Bei der durch den vierten Evangelisten berichteten Taufe Jesu in Judäa handelte es sich um die Spendung der messianischen Taufe behufs Aufnahme in die Jüngerschaft Jesu. Die Angabe des Johannes (4, 1) läfst keineswegs auf eine grofse Menge der durch Jesus bezw. durch seine Jünger Getauften schliefsen; der Evangelist will die aus Jerusalem anwesenden Späher einer groben Übertreibung und die Pharisäer leichtgläubiger Voreingenommenheit zeihen; auch zogen diese Spione allem nach nicht die ganze Menge der von Johannes Getauften in Vergleich, sondern nur diejenigen, welche aus Anlafs ihrer Anwesenheit zu den beiden Täufern, und zwar zu Johannes in geringerer Zahl, hinzuströmten.

6. Jo 4, 1 enthält noch ein weiteres Beweismoment. Nach der dortigen Angabe veranlafste den Herrn die Kenntnis seiner Erfolge seitens der Pharisäer in Jerusalem zum Wegzug aus Judäa. Die katholischen Exegeten sind unter sich einig, dafs dieses vom vierten Evangelisten genannte Motiv wohl vereinbar sei mit dem Mt 4, 12 (vgl. Mk 1, 14) angeführten (Kunde von der Einkerkerung des Täufers); der nähere Anlafs des Weggangs Jesu aus Judäa war sicher die Erbitterung der Pharisäer; die Kunde von der Gefangennahme des Täufers war insofern von Einflufs, als die feindliche Stimmung der Pharisäer durch das Vorgehen des Herodes Antipas gegen den Täufer für eine weitere Wirksamkeit Jesu in Judäa bedrohlicher erscheinen mufste. Da der Herr sofort bei seinem Erscheinen am Osterfeste durch sein Auftreten nicht blofs die volle Aufmerksamkeit, sondern auch tödlichen Hafs „der Judäer“ erregt hatte (davon später), so mufs man annehmen, dafs sie gleich auf die erste Kunde von seiner Wirksamkeit in der Landschaft Judäa ihm Späher nachsandten und durch diese Kunde erhielten. Es ist geradezu unmöglich

zu glauben, dafs diese Kunde erst im Anfang des Dezember den Feinden Jesu in Jerusalem zukam; es geschah sicher einige Wochen nach dem Abzug Jesu aus Jerusalem, sehr wahrscheinlich schon 14 Tage später. Was aber die Ergreifung des Täufers betrifft, so kann diese wieder nicht im Dezember erfolgt sein, vielmehr wird man mit bestem Grunde die erste Hälfte des Mai als Zeitpunkt dieses Ereignisses ansehen, und damit sind wir zu einem weiteren Punkt gekommen.

7. Eine parallele Tätigkeit des Täufers in der Zeit vom April bis Dezember ist aus verschiedenen Gründen als ausgeschlossen zu betrachten. Johannes tritt öffentlich auf im 15. Jahr der Regierung des Tiberius (Lk 3, 1), d. h. wenn wir den Worten des dritten Evangelisten den natürlichen Sinn beilegen und alle Künstelei bei Auslegung seiner Angabe unterlassen, im Jahr 781. Wenn man bisher bei der Interpretation der chronologischen Notiz des Lukas als terminus a quo der Zählung nicht den Anfang der Alleinherrschaft des Tiberius, sondern den Anfang seiner Mitregentschaft angesehen, so ist ja doch tatsächlich über solchen Ausweg niemand erbaut. Das 15. Jahr der Regierung des Kaisers ist die Zeit vom 19. August 781 bis zum 18. August 782. Im Jahr 781, etwa im Monat Oktober, machte Gott den Beruf des Johannes vor Israel offenbar (vgl. Lk 1, 80). Auf den Herbst nämlich als Zeit des Auftretens von Johannes lassen die Angaben der Evangelisten über die Taufe und Versuchung Jesu und seine weitere Tätigkeit bis zum Osterfeste (Jo 1, 19—2, 13) schliefsen. Wer mag sich nun mit der Vorstellung vertraut machen, dafs von da an das Schicksal des Täufers etwa ein Biennium bis zum Abschlufs gebraucht habe? Predigt und Tauftätigkeit vom Oktober 781 bis zum Dezember 782, dann Einkerkerung und etwa im Sommer oder Herbst 783 Enthauptung? Der Verlauf mufs nach den Andeutungen und Aussagen der Evangelisten ein viel rascherer gewesen sein; das können wir so gut als förmlich beweisen. Nachdem Jesus im Februar 782 von Johannes im Jordan getauft worden war und dann nach der Versuchung an den Jordan zum

Täufer zurückkehrte, proklamierte ihn dieser vor der Gesandtschaft des Synedriums als Messias, welcher das Messiasreich damit eröffnen werde, dafs er die an ihn Glaubenden mit dem vom Himmel kommenden Heiligen Geiste taufen werde (die Gesandtschaft war auch am folgenden Tage noch bei der zweiten Aussprache des Täufers anwesend, Jo 1, 19—34). Dieser Verkündigung des Täufers vollkommen entsprechend erscheint der Heiland an Ostern 782 in der jüdischen Hauptstadt, wirkt Wunder und fordert sofort öffentlich zum Empfang seiner messianischen Taufe auf (dies ergibt sich mit Notwendigkeit aus Jo 3, 1ff); der Erfolg war in Jerusalem ein geringer (Jo 2, 23ff), weil die Judäer wegen der Tempelreinigung gleich ihre Feindschaft gegen Jesus bekundeten; infolge des von ihnen ausgeübten Terrorismus liefsen sich selbst empfängliche Seelen wie Nikodemus vom Empfang der Taufe abhalten. Gröfser war „die Ernte" in der Landschaft Judäa in der Zeit unmittelbar nach dem Besuch in Jerusalem, und der Täufer, der damals noch nicht in Gefangenschaft war (Jo 3, 24), erkannte aus der Spendung der messianischen Taufe durch Jesus, dafs das messianische Reich eröffnet, die Tage der Brautwerbung vorüber und für ihn die Zeit „des Abnehmens" gekommen war (3, 26—30). Man bilde sich doch nicht ein, dafs die Kunde von der Tauftätigkeit Jesu zu Johannes erst nach vielen Monaten gekommen sei; das geschah doch zum allermindesten nach 2—3 Wochen. Kaum hatte er die Botschaft vernommen, da wurde er ergriffen und in die Feste Machärus abgeführt (Jos. A. 18, 5, 2). Diesen Verlauf deutet der vierte Evangelist selbst durch die bekannte Notiz 3, 24 an, indem er sagen will: da Jesus in der Landschaft Judäa zu taufen begann, war Johannes noch frei, aber bald ward der Freiheit ein Ende bereitet durch das brutale Vorgehen des Herodes Antipas. Nachdem er einige Zeit zu Machärus im Gefängnis zugebracht, fiel sein Haupt, wahrscheinlich im September 782, zu einer Zeit, wo Jesus in Galiläa wirkte (Mt 14, 2ff).

8. Verträgt sich unsere „Chronologie" mit der uns namentlich aus Josephus bekannten Geschichte des Tetrarchen Anti-

pas? Vollständig; ja gerade aus letzterer erwächst eine neue Stütze für unsere Anschauung. Die von Josephus berichtete Romreise des Fürsten fällt ohne Zweifel in den Sommer 781 (Jos. A. 18, 3, 1ff, 18, 5, 1; vgl. Philo leg. ad Cai. § 38 u. Lk 23, 12); sie erfolgte wegen der Aufhängung der Schilde durch Pilatus im Palaste des Herodes zu Jerusalem; im Herbst desselben Jahres, unmittelbar nach der Rückkehr aus Rom, fand die Heirat mit Herodias statt. Die verbrecherische Verbindung tadelte hierauf der Täufer mit Freimut, und dies gab Anlaſs zu seiner Ergreifung. Es legt sich doch die Vermutung von selber nahe, daſs Johannes seinen Tadel zu einer Zeit aussprach, wo die Verbindung noch neu war und überall Anstoſs und Ärgernis erregte. Dies war im Frühjahr 782 der Fall. Wie demnach das Jo 4, 1 angedeutete Vorgehen der Pharisäer in Jerusalem in dem Frühjahr 782 einzig begreiflich erscheint, so die Zurechtweisung des Herodes Antipas (Lk 3, 19) durch Johannes in der gleichen Zeit.

Es möge das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammengefaſst werden. Die bisherige Erklärung und Auffassung der ersten vier Kapitel des Johannes betreffs der chronologischen Verhältnisse ist unrichtig, und die Interpretation von 4, 35 erweist sich aus den oben angeführten Gründen als unhaltbar; 4, 35 darf als Instanz gegen die These von einer bloſs einjährigen Wirksamkeit Jesu nicht länger geltend gemacht werden. Ich brauche mich hier nicht einmal abzumühen mit der positiven Erklärung der Worte Jesu über die viermonatliche Frist bis zur Ernte; es genügt, in aller Form dargetan zu haben, daſs die gewöhnliche Auslegung, der Heiland weise auf die im April stattfindende Ernte hin und diese Hinweisung sei ein Anzeichen, daſs das Ereignis am Jakobsbrunnen im Dezember vorgefallen, unrichtig ist. Ich halte für wahrscheinlich, daſs der Heiland Sommersaaten im Auge hatte, die im Spätsommer (Ende August) zur Ernte kamen. Wenn van Bebber die Sache mit einem 781/2 einfallenden Jubeljahr in Verbindung gebracht hat (Zur Chronol. 169f), so will ich darauf kein zu groſses Gewicht legen,

sondern nur für solche, welche eine Ernte im August oder September in Palästina als ausgeschlossen betrachten, die Bemerkung anbringen, daſs dort nicht selten auch in den Frühlingsmonaten reichlich Regen fällt und Sommersaaten wohl gedeihen; ich habe dies im Jahre 1893 selbst erfahren.

Es möge jetzt der Gang der heiligen Geschichte kurz dargelegt werden. Nach dem vom Vater bestimmten Plane sollte die Eröffnung der messianischen Tätigkeit Jesu unter Zeichen und Wundern in der Metropole des Judentums am Osterfeste 782 stattfinden. Auf die Bitte der Mutter Jesu wirkte zwar Jesus, freilich nur im engsten Kreise, zu Kana in Galiläa schon einige Wochen vor dem Osterfest das erste Wunder durch Verwandlung des Wassers in Wein; im übrigen kam jener Plan zur Verwirklichung, indem der Heiland von Kana über Kapharnaum nach Jerusalem reiste und dort am Osterfeste öffentlich auftrat; hernach entfaltete Jesus ungefähr drei Wochen lang (in der zweiten Hälfte des April und in der ersten des Mai) eine Tätigkeit in der Landschaft Judäa, zog dann sofort durch Samarien nach Galiläa und begann dort Mitte Mai 782 seine Wirksamkeit. Er machte, getreu seinem durch die frühere Reise dahin bekundeten Plane (Jo 2, 12), Kapharnaum zum Mittelpunkte seiner Lehr- und Wunderwirksamkeit, gleichsam zu seiner zweiten Heimat. Zuerst erfolgten Teufelaustreibungen, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, Heilungen von Kranken und Besessenen am Abend des Sabbats (Lk 4, 31ff). Mit Heilungen Besessener läſst Markus den Herrn seine Wunderwirksamkeit beginnen und zwar nach der Einkerkerung des Täufers (1, 14ff), ebenso Matthäus (8, 14ff), nur daſs letzterer nach einer summarischen Bemerkung über die gesamte Lehr- und Wunderwirksamkeit (4, 23—25) die Bergpredigt (Kap. 5—7) und zwei daran sich anschlieſsende Wunder, Heilung eines Aussätzigen und des Knechtes des Hauptmanns bei bezw. in Kapharnaum, vorangeschickt (8, 1—13). Johannes nun hat die Lücke ausfüllen wollen, welche die Synoptiker zwischen der Versuchung Jesu und seiner Niederlassung in Kapharnaum gelassen hatten.

Hierbei hat er zunächst nicht den Lukas, sondern den Matthäus und Markus im Auge, wie die Notiz Jo 3, 24 deutlich zeigt. Den Lesern der beiden ersten Evangelien gibt der vierte Evangelist zu verstehen, die Kapharnaumwunder, welche sie bei beiden Evangelisten fänden, seien nicht die ersten Wunder Jesu in Galiläa gewesen, vielmehr habe er zu Kana in Galiläa den Anfang damit gemacht, sei dann zum Osterfeste nach Jerusalem geeilt, habe auch dort Wunder getan, dann einige Zeit in Judäa neben Johannes getauft, darauf über Samarien den Weg nach Galiläa gemacht und in Kana wiederum ein Wunder getan (4, 41—54). Hier bricht der Evangelist ab, offenbar hält er die Lücke für ausgefüllt; es fehlt eigentlich nur noch, dafs er hinzufügte: hierauf kam Jesus nach Kapharnaum und verrichtete dort die Wunder, von welchen Matthäus und Markus berichten. Es dürfte der Herr von Kana aus der Heimat Nazareth einen kurzen Besuch gemacht haben, um Abschied zu nehmen, ehe er nach Kapharnaum hinabstieg (Mt 4, 13); es war dies aber nicht der von Lukas 4, 16—30 geschilderte Besuch in Nazareth, welcher nicht am Beginn der galiläischen Wirksamkeit erfolgte, sondern ziemlich später. Lukas macht mit der Einfügung dieser Perikope an der bezeichneten Stelle eine Ausnahme von seinem sonstigen chronologischen Verfahren; der von ihm beschriebene Besuch ist identisch mit dem Mt 13, 54ff; Mk 6, 1ff berichteten; er fiel im Sommer 782 vor, nachdem der Herr vorher schon ziemlich lange zu Kapharnaum gewirkt hatte. Die Bewohner von Nazareth verlangten ja, dafs er nicht blofs vorübergehend in ihrer Stadt Wunder tue, sondern als guter Patriot sich überhaupt in seiner Vaterstadt niederlasse und diese durch seine Wundertätigkeit zu Ruhm und Ansehen erhebe, nicht aber die halbheidnische Handels- oder Garnisonsstadt Kapharnaum, wie sie dies schon lange zu ihrem grofsen Ärger hätten mitansehen müssen (Lk 4, 23). In Anbetracht der Stimmung und Lage in Nazareth konnte der Herr daselbst nur wenige Wunder tun. Diese wenigen werden geschehen sein, als er von der Anhöhe, auf welcher die Stadt erbaut war, durch

diese zurück die Schritte wieder nach dem See lenkte, indem er ohne Zweifel einzelne am Wege stehende oder liegende Kranke heilte (vgl. van Bebber, Katholik 1899, I 221).

Als der Heiland etwa drei Wochen im Mai 782 in Kapharnaum gewirkt hatte, brach er auf zum Pfingstfeste nach Jerusalem. Unter der von Johannes (5, 1) genannten ἑορτή verstanden schon die Väter mit gutem Grunde das Pfingstfest. Es seien nur erwähnt die beiden Alexandriner Origenes und Cyrill. Ersterer bemerkt in seinem Kommentar zu Jo 4, 35, die Ernte müsse von einer geistigen Ernte gedeutet werden, da der Herr den bezüglichen Ausspruch nicht im Winter, sondern mitten in der Erntezeit nach dem vorher genannten Osterfeste getan habe. Man braucht die allegorische Deutung nicht anzunehmen, aber dem feinen Takt des Origenes wird man Anerkennung zollen, da er die chronologischen Angaben des Johannes vollständig richtig gewertet und unter ἑορτή (5, 1) das Pfingstfest verstanden hat, genau wie Cyrill, welcher in seinem Kommentar zu 5, 1 bemerkt, die hier gemeinte ἑορτή müsse ein Pfingstfest sein, da Pfingsten das dem Passah 2, 23 nachfolgende jüdische Fest sei. Hätte man mehr auf die gesunde Erklärung dieser alten Schrifterklärer geachtet, man wäre vor schweren Irrtümern bewahrt geblieben. Merkwürdig! Auch Nagl kommt in seinen gegen Bebber gerichteten Ausführungen nicht darüber weg, daſs unter ἑορτή Jo 5, 1 Pfingsten gemeint sei (a. a. O. 494), aber freilich Pfingsten im zweiten Wirkungsjahr Jesu! Wir würden es für einen groſsen Fortschritt erachten, wenn wenigstens bis hierher uns alle katholischen Exegeten folgen würden: Jo 2, 13ff ist das Passahfest im ersten Jahr der öffentlichen Tätigkeit Jesu (782), Jo 5, 1 das Pfingstfest desselben Jahres gemeint. Wie Lk 6, 1 kein Hindernis bildet für die Hypothese von einem Lehrjahr Jesu, so dann noch viel weniger Jo Kap. 2—5, welche vielmehr positiv bezeugen, daſs er vom Osterfest weg schon nach einigen Wochen in Galiläa eintraf und dort wirkte bis zur zweiten Reise nach Jerusalem zum Pfingstfeste (782).

Vom Pfingstfeste kehrte der Heiland wieder nach Galiläa

zurück und entfaltete hier und in Peräa eine intensive Tätigkeit bis zum Laubhüttenfeste, also über vier Monate, wenn anders Jo 6, 4 nicht, wie man auf Grund des vorliegenden Textes glaubt, ein Osterfest, sondern wie Origenes und andere Väter glaubten, das 7, 2 ausdrücklich genannte Laubhüttenfest gemeint ist (nach der ursprünglichen Lesart: ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων). Aber freilich das ist nun die grofse Frage, ob wir ein Recht haben, Jo 6, 4 τὸ πάσχα zu streichen. Die Handschriften enthalten es und zwar ausnahmslos; darum liegt die Sache wesentlich anders als Lk 6, 1, wo uns das Handschriftenmaterial selbst den Weg zeigt zur rechten Beurteilung des vielfach überlieferten δευτεροπρώτῳ. Der Schrifttext erscheint demnach als die Klippe, an welcher die Hypothese von dem einen Lehrjahr Jesu zum Scheitern gebracht wird. Aber einiges darf doch wohl hier ausgesprochen werden. Es wurde oben angedeutet, dafs einzelne Väter bei der Vertretung der Anschauung bezüglich der einjährigen Wirksamkeit Jesu von der Lesart ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (ohne τὸ πάσχα) ausgegangen sein müssen. Es sei genannt Irenäus. Van Bebber hat denselben für sich in Anspruch genommen (Zur Chronologie 154f). Nagl will in seiner Bekämpfung Bebbers dies nicht recht gelten lassen (a. a. O. 424 u. 484). Man sollte aber doch meinen, dafs über den Standpunkt des Irenäus in dieser Sache kein Zweifel besteht. Er bekämpft die Ansicht der Valentinianer von einer blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu (Adv. haer. 2, 22, 3), geht mit ihnen das Johannesevangelium durch und findet in demselben drei Passah. Gewifs, aber wie? Nach ihm berichtet das Evangelium: Von Kana ging der Herr das erstemal nach Jerusalem und brachte viele zum Glauben (= Jo 2, 13 u. 23); durch Samarien nach Galiläa zurückgekehrt heilt er (in Kana) den Sohn des Hauptmanns, dann geht er zum zweitenmal hinauf zum Osterfest und heilt den Gichtbrüchigen, d. h. Irenäus findet Jo 5, 1 ein Osterfest; ob ἑορτὴ τοῦ πάσχα wirklich in seiner Handschrift stand oder ob er nur ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων las und als Osterfest auslegte, ist nicht mehr auszumachen;

jedenfalls fand er trotz eifriger Nachforschung in seiner Bibelhandschrift 6, 4 kein Osterfest. Weiter brauchen wir die Sache nicht zu verfolgen. Hier hört jede Diskussion auf. Bei dem Zwecke, den er bei seiner Prüfung verfolgte, ist das Resultat derselben um so bemerkenswerter. Es soll nicht weiter auf den Zusammenhang des Irenäus mit Kleinasien und mit dem Evangelisten Johannes hingewiesen werden. Das τὸ πάσχα ist mir im Hinblick auf Irenäus allein sehr verdächtig; auf die Stellung der übrigen Väter, namentlich des Origenes, des Cyrill von Alexandrien, Apollinaris von Laodicea und Hieronymus, will ich nicht eingehen, um nicht schon Erwiesenes zu wiederholen, sondern auf van Bebber (Chronol. 155 ff) und Nagl (a. a. O.) mich beziehen. Auch als sprachwidrig bezeichne ich die Lesart Joh. 6, 4: τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Es ist in der Tat diese Ausdrucksweise weder johanneisch noch überhaupt griechisch; man erwartet entweder τὸ πάσχα (τῶν Ἰουδαίων) oder ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή. Ich nahm mir die Mühe, die sämtlichen Stellen bei Josephus zu prüfen, wo vom jüdischen Osterfest die Rede ist (Jos. Jüd. Kr. 2, 1, 3; 2, 12, 1; 5, 14, 3; 5, 3, 1; 6, 5, 3; 6, 9, 3 etc.); auch nicht einmal bedient sich der jüdische Geschichtschreiber der bei Jo 6, 4 vorkommenden sprachlichen Form. Wenn man aber auf Jo 2, 23 hinzuweisen versucht wird: ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, so liegt da durchaus keine Parallele vor zu 6, 4, vielmehr ist ἐν τῇ ἑορτῇ Apposition zu ἐν τῷ πάσχα und enthält zu letzterem eine nähere Bestimmung, und zwar wird man nicht übersetzen dürfen: „an dem Passah, welches ein Fest ist", sondern mit van Bebber (Chronol. 25): „an dem (achttägigen) Passah und zwar an dem Hauptfesttage", einmal weil der Evangelist kurz zuvor (2, 13) das Osterfest schon genannt hat (τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων), sodann weil er an der Stelle 13, 1 mit ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα ganz entschieden den Hauptfesttag von Ostern, den 15. Nisan, einführt.

Es möge mir gestattet sein, hier in Kürze einen andern Gesichtspunkt den Fachkollegen behufs weiterer Erörterung unserer Frage vorzulegen. Am anschaulichsten hat der vierte

Evangelist das Verwerfungsschicksal erklärt, welches dem Heiland durch „die Judäer“ zuteil geworden ist. Dafs nun die Entwicklung des Dramas bis zur Katastrophe in einem Zeitraum von 3—4 Jahren sich vollzogen, ist durch die Darstellung des Johannes jedenfalls ausgeschlossen; aber es will scheinen, dafs diese Darstellung überhaupt nicht mehr als ein Jahr zuläfst. Man beachte zunächst den Beginn der Abneigung und tiefen Mifsstimmung der Judäer am Tage des ersten Auftretens Jesu in Jerusalem (Jo 2, 18ff); der Leser bekommt aus der Schilderung des Evangelisten (vgl. auch 3, 12) sofort den Eindruck, dafs die ruhige, aber entschiedene Sprache des Herrn und das energische Vorgehen in den Herzen der jüdischen Oberen einen gewaltigen Sturm entfacht und geradezu damals schon den ganzen Hafs derselben gegen seine Person erregt hat. Der Evangelist deutet durch seine Notiz 4, 1 an, dafs die Voreingenommenheit und Leidenschaft der jüdischen Kreise in Jerusalem schon zu einem tatsächlichen Eingreifen gegen Jesus geführt hätte, wenn Jesus nicht rechtzeitig aus Judäa weggezogen wäre. Eine Zunahme und ganz erhebliche Steigerung erfuhr der Unmut und Groll der Judäer aus Anlafs des Besuches Jesu am Pfingstfeste bei der Heilung des Gichtbrüchigen (5, 16ff). Der Hafs der Judäer ist als tödlicher gekennzeichnet, ja es ist angedeutet, dafs er dies eigentlich von Anfang an, d. h. vom ersten Osterfeste an, war, weil der Heiland am Sabbate Wunderheilungen vornahm bezw. schon am Osterfeste vorgenommen hatte (2, 23 u. 5, 16). Auch nach dem Abzug Jesu läfst der Hafs die Judäer nicht zur Ruhe kommen: sie schicken Spione nach Galiläa aus, und diese treten in Kapharnaum dem Herrn ob seiner Rede über das Brot des Lebens in leidenschaftlicher Einsprache entgegen (6, 25ff). In den Tagen der Laubhütten enthüllt der Heiland die Mordgedanken der Judäer in Jerusalem vor allem Volke, und da diese ihre bis dahin geheim gehaltenen Pläne entdeckt sehen, bringen sie ihren Verdrufs durch Erheben von Steinen zum Ausdruck (7, 11; 8, 59); am Tempelweihfest wiederholen sie den am Laubhüttenfeste gemachten Ver-

such, Jesum zu ergreifen (10, 39). Zur vollen Entladung kam der innere Ingrimm gegen Jesus infolge der Auferweckung des Lazarus, und jetzt erfolgte in aller Form der Todesbeschlufs (11, 45—57). Die also von dem vierten Evangelisten mit Meisterschaft gezeichnete Entwicklung läfst zwischen der Kap. 5 beschriebenen Stufe und jener in Kap. 7 keinen Zeitraum von mehr als einem Jahr vermuten; alles wird vollkommen klar, wenn man die Abfolge bei Johannes festhält, wie sie gegeben ist bei Nichtberücksichtigung des τὸ πάσχα 6, 4.

Aber es soll ja unmöglich sein, den gewaltigen, von den Synoptikern überlieferten Stoff in dem Rahmen eines Jahres unterzubringen; schon eine oberflächliche Prüfung des gewaltigen Materials führe mit Notwendigkeit zu der Annahme einer drei- oder vierjährigen Wirksamkeit. Eine Einrede dieser Art ist nahezu ungereimt. Man versuche einmal im Ernst eine Gliederung des überlieferten Stoffes, indem man dabei das Lukasevangelium zum Führer nimmt. Mit 9, 50 ist der Bericht über die Lehr- und Wunderwirksamkeit in gewissem Sinne abgeschlossen; was von 9, 51—19, 11 folgt, bezieht sich hauptsächlich auf Erlebnisse und Vorgänge aus den letzten Monaten des Wirkens Jesu (vgl. 13, 32). Kap. 1 und 2 mit dem Bericht über die Jugendgeschichte fallen ganz aufser Betracht; ebenso 3, 1—4, 13 mit dem Berichte über das Auftreten des Täufers, über die Taufe Jesu, das Geschlechtsregister und die Versuchung Jesu; all dies geht dem öffentlichen Auftreten Jesu am Osterfeste 782 voraus; sonach bleiben nur 4, 14—9, 50; hier liegen Referate vor über Jesu Wirken nach der Rückkehr aus Judäa nach Galiläa. Wer will sich einreden, dafs es sich um den Bericht über eine dreijährige Tätigkeit handelt und nicht vielmehr um ein einjähriges, über mehrere Perioden (Ostern bis Pfingsten, Pfingsten bis Laubhütten-, Laubhütten- bis Tempelweihfest und Tempelweihfest bis Osterfest) sich erstreckendes Wirken? Was Matthäus betrifft, so bleiben gleichfalls die vier ersten Kapitel aufser Betracht, Kap. 5—8 (v. 13) enthalten ein Referat über die Bergpredigt und zwei daran unmittelbar sich anschliefsende

Wunder; die 8, 14 bis Kap. 16 erzählten Vorgänge sind aus der ersten und zweiten Periode des galiläischen Wirkens; die von 16, 13 an berichteten Ereignisse gehören der letzten Periode, der Zeit nach dem Laubhütten- bezw. zwischen dem Tempelweihfest und dem Passah an. Die Perikope Mt 17, 22—27 sei noch zu besonderer Prüfung empfohlen. Das dort berichtete hochbedeutsame Ereignis fiel im Monat Februar, mehrere Wochen vor dem Leidenspassah, vor. Denn in diesem Monat (Adar) mufste die Bezahlung der Tempelsteuer geschehen (vgl. Jos. A. 18, 9, 1; Jüd. Kr. 7, 6, 6; Traktat Sheqalim in der Mischna). Nun haben ja freilich einzelne Exegeten aus der Antwort Petri an die Sammler (17, 25) geschlossen, dafs Jesus schon früher, etwa ein- oder zweimal, während seiner öffentlichen Wirksamkeit die Tempelsteuer bezahlt habe; allein diese Schlufsfolgerung ist verfehlt. Petrus sagte die Entrichtung der Steuer durch Jesus lediglich darum zu, weil er wufste, dafs der Herr als dem Gesetze untertan „alle Gerechtigkeit erfülle". Aus der Rede Jesu an Petrus aber geht deutlich hervor, dafs die Sache zum erstenmal seit dem Auftreten Jesu vorkam. Der Herr sagt dem Petrus: Wie kommst du dazu, die an dich gestellte Frage ohne weiteres mit Ja zu beantworten? Du solltest doch erkennen, dafs deine Antwort nicht im Einklang steht mit deinem Zeugnisse, wonach ich der Sohn Gottes bin, des Herrn des Tempels.

Fassen wir das Resultat der Untersuchung zusammen. Jo 6, 4 ist das einzige Hindernis der Theorie von dem einjährigen Wirken Jesu. Allein τὸ πάσχα ist in hohem Grade als nicht ursprünglich verdächtig; denn die hervorragenden Väter und Gelehrten der alten Kirche haben τὸ πάσχα in den ihnen vorliegenden Evangelienhandschriften nicht gelesen; es pafst nicht in den Zusammenhang (vgl. Quartalschrift 1902, 185f), es zerstört den ganzen Plan des Johannesevangeliums. Ist dasselbe als unecht beseitigt, dann bezeugt Johannes nur ein einziges Lehrjahr Jesu, Ostern 782 bis Ostern 783, womit die Synoptiker vollkommen übereinstimmen.

Textkritische Bemerkungen zum Apokalypse-kommentar des Apringius.

Von Prof. Dr. Carl Weyman in München.

Apringius, Bischof von Pace (Béja) in Portugal, wird von Isidor von Sevilla De vir. ill. 30 (G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster 1898, 53) als „disertus lingua et scientia eruditus" gerühmt, und die von ihm verfaſste Erklärung der Apokalypse zeichnet sich nach dem nämlichen Gewährsmann „subtili sensu atque illustri sermone" aus. Die Berechtigung dieser schmeichelhaften Urteile, von denen das zweite noch durch eine von Isidor auch in der Notiz über Petrus von Ilerda (13, Działowski 20) angebrachte, sonst, wie es scheint, sehr seltene Alliteration gewürzt ist (E. v. Wölfflin, Die allit. Verbindungen der latein. Spr., in Sitzungsber. der bayer. Akad., philos.-philol.-histor. Kl. 1881 II 82 verzeichnet nur Curtius 6, 6, 9 „unus omnium sensus ac sermo erat"), war bis vor kurzem nicht diskutierbar; denn der Kommentar des Apringius galt als verloren. Da wurde im Jahre 1892 durch einen Handschriftenkatalog die Existenz eines Kopenhagener Codex aus dem 11. Jahrhundert signalisiert, von dem W. Bousset im Jahre 1895 eine eingehende Beschreibung lieferte (Nachr. von der kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 187 ff) und auf Grund dessen im Jahre 1900 der Benediktiner Dom Marius Férotin als ersten Band von U. Chevaliers Bibliothèque patrologique edierte: „Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse. Écrit sous Theudis, roi des Wisigoths (531—548). Publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de l'Université de Copenhague" (8°.

XXIV u. 91. Paris, Picard). Diese Kopenhagener Handschrift nun, über deren spanische, näherhin katalanische Provenienz Férotin xii ff handelt (vgl. auch xix über die orthographischen Eigentümlichkeiten und dazu S. Berger, Un ancien texte latin des Actes des Apôtres, Paris 1895, 19 ff = Notices et Extraits XXXV 1, 183 ff), hat uns eine doppelte — Enttäuschung bereitet. Erstens enthält sie nicht den gesamten Apokalypsekommentar des Apringius, sondern nur die Erklärung von Apc cap. 1 bis 5, 7 und von cap. 18, 6 bis Schlufs, während das in der Mitte Fehlende aus dem Kommentar des Viktorinus (in der Bearbeitung des Hieronymus) ergänzt ist. Das Gleiche ist der Fall bei der jungen, von Férotin als ganz wertlos beiseite geschobenen Handschrift Paris. 1299, über deren Verhältnis zur Kopenhagener, aus der sie jedenfalls nicht direkt abgeschrieben sein kann, noch nicht das letzte Wort gesprochen worden ist (vgl. Ramsay in dem unten zu zitierenden Aufsatze 432). Zweitens hat uns der Kopenhagener Codex die überraschende Erkenntnis gebracht, dafs wir das vermeintlich Verlorene eigentlich schon längst besafsen. Dafs der im 8. Jahrhundert lebende Abt Beatus von Liebana in Asturien für seine kompilatorische Erklärung der Apokalypse (gedruckt in der Ausgabe von Florez, Madrid 1770) auch den Kommentar des Apringius als Quelle benutzt hat, wufsten wir durch seine eigene Mitteilung. Dafs aber die Benutzung so weit geht, dafs nahezu der ganze Apringius, wie er im Kopenhagener Codex sich wiedergefunden — allem Anschein nach hatte bereits Beatus das uns fehlende Mittelstück nicht mehr vor sich —, der umfangreichen Kompilation des spanischen Abtes einverleibt ist (das daselbst Fehlende stellt Ramsay 433 n. 1 zusammen), das konnte natürlich erst auf Grund des Havniensis konstatiert werden. Infolge dieser Wahrnehmung hat Bousset von einem Abdruck der ihm nach Göttingen gesandten Handschrift abgesehen und sich auf eine Kollationierung ihres Textes mit dem des Beatus beschränkt, und auch Férotin hat, wie er am Schlusse seiner Vorrede bemerkt, zuerst gezaudert, „à publier un écrit, dont

l'ensemble, matériellement du moins, n'était pas inédit". Glücklicherweise hat er seine Bedenken alsbald der richtigen Erwägung weichen lassen, dafs der sozusagen in der Diaspora des Beatuskommentars lebende Apringius doch eine zu wenig fafsbare Gröfse wäre, und die Reste seiner Auslegung, wie sie uns die direkte Überlieferung darbietet, den Forschern zugänglich gemacht. Für den Nachruhm des Apringius dürfte es allerdings förderlicher gewesen sein, wenn er diese Auferstehung nicht gefeiert hätte. Wie es mit dem „subtilis sensus" bestellt ist, darüber haben sich die Theologen zu äufsern (Bousset, Theolog. Literaturztg, 1901, 480 bezeichnet den Kommentar als „an sich vollkommen wertlos und ohne Bedeutung"); den „illustris sermo" kann man nur, wenn man „illustris" als Gegensatz von „obscurus" fafst und nicht alle Inkorrektheiten der Handschrift dem Autor aufbürdet, bis zu einem gewissen Grade gelten lassen.

Wenn ich im folgenden einige textkritische Bemerkungen blofs an die Ausgabe Férotins, d. h. den Text der Kopenhagener Handschrift, anknüpfe, so bin ich mir wohl bewufst, dafs man den methodologischen Vorwurf gegen mich erheben kann, ich hätte die indirekte Überlieferung, in unserem Falle die Kompilation des Beatus, nicht systematisch berücksichtigt. Wäre der Text des Beatus selbst bereits gesichert, dann würde er allerdings „une autorité importante — la plus importante peut-être à consulter — pour le texte de cet ancien exégète" (Ramsay 433), d. h. des Apringius, repräsentieren; so aber besitzen wir zur Zeit nur den Druck von Florez, über den Ramsay 444 folgendermafsen urteilt: „L'édition — de Florez n'est pas seulement d'un accès difficile et pour ainsi dire impraticable; elle est encore remplie de fautes et propre à fausser le travail délicat d'une critique scientifique" und auch dieser ist mir zur Zeit hier nicht zugänglich. Wie es scheint, dürfen wir von Ramsay selbst, der in der Revue des Bibliothèques XII (1902) 74 ff und in der Revue d'histoire et de littérature religieuses VII (1902) 419 ff zwei gediegene Aufsätze über die (sehr zahlreichen) Handschriften und über die Quellen

bzw. Bestandteile des Beatuskommentars veröffentlicht hat, eine neue Ausgabe dieses wichtigen Sammelwerkes erwarten. Aber ihre Fertigstellung wird unter allen Umständen noch eine Reihe von Jahren beanspruchen, und wollte ich ihr Erscheinen abwarten, so würden meine bescheidenen Zeilen den Zweck verfehlen, um dessentwillen sie in erster Linie geschrieben wurden, den Zweck nämlich, die Leser dieser neuen biblischen Zeitschrift möglichst bald auf die lateinischen Apokalypseerklärungen hinzuweisen, als auf einen Literaturkomplex, der vielfach noch ebensosehr der „Aufklärung“ bedarf als das ehrwürdige Buch, das ihn hervorgerufen. Man wird es also entschuldigen, wenn ich Beatus nur da erwähne, wo seine Abweichung entweder von Férotin vermerkt wird oder sich aus der (ohne den Druck von Florez nur in sehr beschränktem Mafse verwertbaren) Kollation von Bousset herausfischen läfst.

Zu cap. 1, 4 p. 2 „et quid sibi Asianus populus esse videtur et solus suscipere revelationem apostolicam mereatur?“ Für das zweite „et“ ist natürlich „ut“ zu setzen. — Zu cap. 1, 4 p. 4 „quae (d. h. venerandi Spiritus sancta proprietas) laudem potius ineffabilem continet non naturae, naturae signat speciem“. Durch Versetzung der Interpunktion hinter „continet“ und einmalige Streichung von „naturae“ ist der Satz in Ordnung gebracht. — Zu cap. 1, 7 p. 5 „praedicta morte ipsius, effectam mortis purgationem eius („p. eiusque peccatorum resurrectionem“ Beatus) atque omnium per eum venturam reparationem, reddit ad gloriam, et laudem exhibita Patri Deo omnipotenti, secundum eius (d. h. Christi) demonstrat adventum“ (nämlich der Apokalyptiker). Das kann kein Mensch verstehen und konstruieren, und auch die Anmerkung des Herausgebers, die an den ziemlich häufigen Gebrauch des Accusativus absolutus an Stelle des Ablativus absolutus bei Apringius erinnert, hilft nicht weiter. Wenn man erwägt, wie häufig in den Handschriften die Accusativ- und Ablativformen konfundiert werden, so wird man zu folgender Herstellung gelangen: „praedicta morte ipsius effecta[m] mortis purgatione[m eius] atque omnium per eum ventura[m] reparatione[m], reddita[d] gloria[m] et laude[m] exhibita

Patri“ usw. Das törichte „ad“ war eine Konsequenz der unrichtigen Abtrennung des „a“ von „reddit“; das Eindringen von „eius“ vermag ich allerdings nicht in so befriedigender Weise zu erklären. — Zu cap. 1, 8 p. 5 „sic foveat ipse Spiritus sanctus“: Doch wohl „faveat“. — Ebenda 5f „Quid sit autem quod elementa haec et alphabeto („i. e. A et ω“ Beatus nach Bousset 192, der aber mit Unrecht diese Worte als bei Apringius fehlend bezeichnet) veritas ipsa commemorat, prudenter debemus advertere“. Das sinnlose „alphabeto“ ist offenbar in „alpha et o“ zu bessern. Dann fährt Apringius fort: „nam figura ipsa elementi tam in graecis litteris quam in latinis tribus deducitur virgulis pari aequalitate porrectis“. Der Kommentator wird es dem Leser schwerlich vorenthalten haben, von welchem Buchstaben er spricht, aber „a“ konnte hinter „ipsa“ leicht ausfallen (Beatus „litterae A“). Wenn es dann weiter heiſst: „Alfa autem tribus, atque in graeco, virgulis subiacentibus ex parte subrectis scribitur; in latino autem circuli rutunditate concluditur“, so ist es zunächst klar, daſs an die Stelle des (bereits abgehandelten) alpha das „o“ zu treten hat, und tatsächlich steht auch bei Beatus „ω“. Für das störende „atque“ bietet der nämliche Beatus „aequalibus“. Im übrigen mögen die Paläographen die Stelle näher kommentieren. — Zu cap. 1, 10 p. 7 bemerkt Apringius, anknüpfend an die Worte „fui in spiritu dominica die“, nach der Überlieferung folgendes: „stultum se esse in spiritu loquitur, id est in secretis Dei elevatum“. Daſs „stultum“ verkehrt ist, hat der Herausgeber selbstverständlich nicht verkannt, aber seine kurze Weisung „leg. exaltatum“ nimmt auf die Schriftzüge der Handschrift doch gar zu wenig Rücksicht. Mit Aufopferung des s gewinnt man die allerdings nicht gerade klassische Form „tultum“ (von „tollere“), über die z. B. die Mauriner zu Gregor. mor. 3, 13, 22 (Migne LXXV 609 adn. e) handeln. S. auch W. Heraeus, Archiv f. latein. Lexikogr. XIII (1902) 129. — Zu cap. 1, 10f p. 8 „quadam fragilitate depressa carnalitas quasi postea Dei sermonibus admonetur“. Der Herausgeber begnügt sich, nach „postea“ ein „sic“ einzuklammern, aber so-

wohl die im vorhergehenden zitierte Prophetenstelle „audient vocem (Vulg. „verbum“) post tergum monentis“ (Is 30, 21) als Beatus, der „post tergum“ bietet, hätten ihm die Korrektur „poste<rg>a“ an die Hand geben können. Über die Schreibung s. z. B. O. Ribbeck, Prolegg. crit. ad P. Verg. Mar. opp., Leipzig 1866, 442. — Ebenda p. 9: „Filadelfia, quod interpretatur ‚salvans‘, herentem Domino post percepto sole iustitiae . . . pro merito adherens ecclesia Domino inviolabili se devotionis observatione custodit“. Wenn man die vorausgehenden Bemerkungen des Erklärers über Thyatira usw. und die folgende über Laodicea vergleicht, so erwartet man auch an unserer Stelle nach der Etymologie deren Begründung, und es drängt sich die Vermutung auf, dafs in „herentem“ „hec (d. h. „haec“) enim“ stecke (vgl. zu cap. 2, 14 p. 19 „qui [d. h. Balaam] interpretatur ‚sine populo‘ vel ‚absque substantia‘. Balaam enim typus est etc.“). Weitere Änderungen sind zum mindesten nicht unbedingt nötig, doch würde der Satz durch Beseitigung des einen „Domino“ entschieden gewinnen. — Zu cap. 1, 14 p. 11 „scriptum est enim ‚Deus noster ignis consumens est‘ (Dt 4, 24) id est aliqui dum aliquando iudicans et interiora perscrutans“. Was sich wohl Férotin unter „aliqui dum“ gedacht haben mag? „ad liquidum“ liegt eigentlich nahe genug; vgl. über diesen Ausdruck M. Petschenig zu Cassian I 485[a]. Rufin. Euseb. hist. eccl. 2, 17, 2. Ähnlich Apringius zu cap. 18, 6—8 p. 54 „ad purum“. — Zu cap. 1, 15 p. 11 „sicut auricalcum in fornace rutilans, nullis extrinsecus scatebris, nullis rubiginibus occupatur“. Der Herausgeber merkt zu „scatebris“ an: „Le sens demande ‚scabritiis‘ que porte la copie de Paris“. Schwerlich! Vielmehr kommen sowohl die mafsgebende handschriftliche Überlieferung als der Sinn vollständig auf ihre Rechnung, wenn man „salebris“ schreibt. — Zu cap. 2, 7 p. 17 „ubi (d. h. im Paradies) aures vitam adspirant“. Doch wohl „aurae“? — Zu cap. 2, 10 p. 18 „sicut in primordiis ecclesiae catholicae, post ipsius discessum apostoli, cuius haec dicta sunt, paene adhuc superstite („supreste“ cod.) multae tribulationes sunt ecclesiae inro-

gatae etc." Die Worte „post ipsius discessum" einerseits, „paene adhuc superstite" anderseits können sich m. E. nicht wohl auf eine und die nämliche Persönlichkeit beziehen. Es dürfte zu lesen sein: „post <xpi> ipsius (vgl. Archiv f. latein. Lexikogr. XI [1900] 226, 22) discessum, apostolo . . . superstite". Oder sollte — nach bekanntem Sprachgebrauche (vgl. z. B. Riese zu Catull 1, 9) — „ipsius" zur Bezeichnung des „Herrn" genügen? Vgl. zu cap. 3, 4 p. 22. — Zu cap. 3, 12 p. 23 „nomen Domini semper novum, semper effectum est". Die Überlieferung führt nicht auf „rectum", wie im Kommentar des Beatus steht, sondern auf „refectum". — Zu cap. 19, 11—13 p. 58 „fatetur (Deus) incognitum omnibus eius nomen ipsi soli esse computum". Vielmehr „compertum". — Zum Schlusse möchte ich noch auf den Kommentar zu cap. 3, 4 p. 22 „nec deletur nomen eius de libro vitae, sed confitebitur ipse eum coram Patre suo qui in caelis est et coram angelis eius" hinweisen, wo eine Kombination von Mt 10, 32 und Lk 12, 8 vorliegt, die einen weiteren Beleg für die von Harnack, Texte und Untersuch. XIII 4^b (1895) 24f besprochene „merkwürdige Singularität des Bibeltextes" bei Novatian und dem (nach Harnack mit Novatian identischen) Verfasser von „De laude martyrii" liefert. Vgl. Histor.-polit. Blätter CXXIII (1899) 643 und Origen. Ermunt. zum Martyr. 35 (I 32f K.).

Über griechische Evangelienkommentare.

Von Prof. Dr. Joseph Sickenberger in München.

Wohl die älteste zusammengehörige Gruppe von Evangelienkommentaren umfaſst je einen zu Matthäus, Lukas und Johannes. Der Mt- und Jo-Kommentar stellt der Hauptsache nach Exzerpte aus den Homilien des Chrysostomus zu diesen beiden Apostelevangelien dar[1]. Der zum Bunde gehörige Lk-Kommentar hingegen liegt in seiner Zusammensetzung nicht so klar vor Augen. Herm. Freiherr v. Soden hat in dem jüngst erschienenen I. Bande seines Werkes „Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte"[2] in anerkennenswerter Weise auch die Hss, welche neben dem ntl Texte Kommentare enthalten, besonders beigezogen und die Kommentare selbst nach ihrer Zusammensetzung untersucht[3]. Hierbei behandelt er auch die hier zu besprechende Kommentargruppe — er nennt sie A^a —, glaubt aber bezüglich des Lk-Kommentares gegen meine früheren Untersuchungen[4] Widerspruch erheben zu müssen.

Die Hss nennen diesen Kommentar eine Hermeneia des Titus von Bostra und anderer Väter, was natürlich nicht die Autorschaft des Titus besagen will — ich nannte ihn deshalb Pseudotituskommentar —, sondern daſs aus ihm und andern

[1] Vgl. J. Sickenberger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (Texte und Untersuchungen. N. F. VI 1), Leipzig 1901, 25—29 und 40.

[2] Berlin 1902.

[3] S. 249—270 und 525—637.

[4] A. a. O. 16—41.

Vätern der Kommentar exzerpiert sei. Was lag nun a priori näher als die Vermutung, es handle sich um einen Kommentar, der in ähnlich ausgiebiger Weise aus Titus von Bostra exzerpiert worden ist wie die zugehörigen Mt- und Jo-Kommentare aus Chrysostomus? Schon J. A. Cramer[1] hielt den Lk-Kommentar für eine Epitome commentarii aus Titus von Bostra. Diese nächstliegende Anschauung hat sich mir aber nicht bestätigt. Ich konnte eine lange Reihe von Stellen notieren, welche aus den Lk-Homilien des Cyrill von Alexandrien entlehnt worden waren, und habe deshalb konstatiert, daſs Cyrill für den Lk-Kommentar ungefähr dasselbe war, was Chrysostomus für den Mt-Kommentar. Doch wurde beigefügt, daſs Cyrill gleichwohl nicht „in der weitgehenden Ausschlieſslichkeit“ benutzt wurde wie Chrysostomus zu Mt[2]. Auf der weiteren Suche nach Quellen, wobei eine gröſsere Ausnutzung der noch in Betracht kommenden Autoren, nämlich des Origenes, Athanasius und Eusebius, nicht zu konstatieren war, ergab sich als einzig noch mögliche Quelle für den nicht unbedeutenden Rest Titus von Bostra. Gleichwohl stand für mich Cyrill von Alexandrien immer noch an erster Stelle.

v. Soden[3] dreht nun das Verhältnis zu Gunsten der früheren Ansicht wieder herum. Ihm liegt die Vermutung am nächsten, daſs das erste Stadium dieses Kommentares „ein in die Gestalt einer Hermenie gebrachtes Exzerpt aus des Titus Homilien über Lk war, das zweite eine Verkettung dieser Hermenie mit einem analogen aus Cyrills Homilien zu Lk, ein drittes eine Durchsetzung dieser aus Titus und Cyrill geflochtenen Hermenie mit allerlei Väterscholien“. Meine obige Behauptung, welche sich auf eine Quellenuntersuchung des ganzen Kommentares gründete, nennt v. Soden „einen viel zu raschen Schluſs“ aus der Liste von Cyrillscholien, die „auf Grund von Angelo Mais ziemlich kritiklos angefertigter Sammlung“ nachgewiesen wurden. Als Beweis wird beispiels-

[1] Catenae in evv. s. Lucae et s. Ioannis, Oxon. 1841, p. III.
[2] Titus von Bostra 34.
[3] A. a. O. 581.

weise hervorgehoben, dafs die von Cramer edierte Lk-Katene, welche auf dem hier zu besprechenden Kommentar als Fundus aufgebaut ist, dessen Text also auch bietet, von p. 1—35, 26 (Lk 1, 1—4, 14) nur 5 kurze Cyrillscholien[1] enthält. Nahezu 4/5 des Stoffes bleiben dann noch übrig, für die nach der Quelle zu suchen ist. Wenn nur ein Teil dieser Scholien als von Titus von Bostra herrührend nachgewiesen werden kann — es kann dies nur für p. 7, 1—4; 12, 22—27; 14, 34—15, 4; 18, 35—19, 2; 19, 4—5; 19, 9—11; 22, 15—23; 22, 29—23, 2; 28, 23—24; 35, 1—3, also an zehn Stellen dargetan werden[2] —, so ist dies nach v. Soden „kein Grund zu der negativen Folgerung, dafs die anderen ihm nicht gehören“. Diese Folgerung lag mir natürlich ebenso fern wie die gegenteilige, dafs die andern Titus gehören. Darüber läfst sich einfach nichts Bestimmtes sagen. Übersehen wurde aber von v. Soden, dafs die Cyrillhomilien zum Anfang des Lk-Ev noch viel fragmentarischer überliefert sind als zu späteren Teilen. Z. B. bringt das erste uns erhaltene Cyrillscholion eine Erklärung zu Lk 1, 2, das zweite schon eine zu Lk 1, 32 unter Überspringung von 30 Versen. Auch die syrisch überlieferten Cyrillfragmente weisen für den Anfang des Evangeliums eine Lücke auf, so dafs sie hier nicht beigezogen werden können. Es liefse sich also mit demselben Rechte die mir vorgehaltene Deduktion umkehren und sagen: Wenn nur 5 Cyrillscholien in dem als Probe gewählten Abschnitte nachgewiesen werden können, „so ist kein Grund zu der negativen Folgerung, dafs die andern ihm nicht gehören“. Was v. Soden dem Titus von Bostra zuschreiben will, könnte ebensogut dem Cyrill von Alexandrien gehören. Denn inhaltliche Erwägungen, welche wohl in vielen Fällen eine Scheidung des Alexandriners vom Antiochener möglich machen würden, blieben auch bei v. Soden aufser acht. Dieser Weg der probeweisen Kontrolle,

[1] Das letzte reicht nur bis 30, 2, nicht 32, 2, wie es infolge eines Druckfehlers bei v. Soden heifst.

[2] In den folgenden 20 Kapiteln lassen sich trotz der weit gröfseren Anzahl der uns noch erhaltenen Titusfragmente nur mehr 13 nachweisen.

noch dazu an einem Stücke, das sich infolge der lückenhaften Überlieferung der Quellen besonders schlecht eignet, wird darum nie zu einem soliden Resultate führen[1]. Hätte v. Soden z. B. den Schlufs des Kommentares gewählt, so hätte er gefunden, dafs von p. 170, 34 an fast alles aus Cyrill stammt, und wäre wohl zu einem entgegengesetzten Resultat gelangt.

Um daher ein sicheres Ergebnis zu erreichen, bleibt nur der Weg der gesamten Quellenbetrachtung übrig. Hierbei möge wieder die von Cramer edierte Lk-Katene zu Grunde gelegt sein, obwohl der von v. Soden nicht gekannte oder wenigstens nicht zitierte alte Druck des Kommentares von Fronto Ducaeus S. J.[2] weit besser wäre. Indes ermöglicht die handlichere Cramersche Katene durch Zeilenangaben genauere Zitate. Auf Grund ihres Textes ergab sich mir nun folgende Berechnung.

Die Cramersche Katene umfafst 168 Seiten. Rechnen wir auf jede Seite 33 Zeilen — die Titel sind ja abzuziehen —, so ergibt sich eine Gesamtsumme von 5544 Zeilen. Hiervon bildet nun die kleinere Hälfte, nämlich 2666 Zeilen, den Text unseres Lk-Kommentares; die gröfsere Hälfte umfafst die in diesen Fundus eingeschobenen Katenenscholien. Von diesen 2666 Zeilen lassen sich nun durch Vergleich mit den Cyrillfragmenten Angelo Mais 1132 Zeilen als aus diesem Alexandriner entlehnt nachweisen; das sind ungefähr 42 %. Für Titus von Bostra hingegen ergibt sich eine weit geringere Verhältniszahl. Von den 2666 Zeilen des Lk-Kommentares sind nur 184 Zeilen als Eigentum des Bostreners zu erweisen, also nicht ganz 7 %. Der von Cramer p. 416—430 publizierte Anhang enthält die Varianten, welche der in die Cramersche Lk-Katene eingearbeitete Text unseres Lk-Kommentares gegenüber den Hss aufweist, welche ihn in purem Zustand ohne

[1] Ein Abschnitt, dem die ersten beiden Kapitel des Lk-Ev angehören, eignet sich überhaupt nie zur Probe, da zu diesen Kapiteln die Festhomilien ausgiebig beigezogen werden konnten. Die normale Zusammensetzung eines Kommentars erleidet hier immer grofse Ausnahmen.

[2] Bibl. vet. patr. t. II graeco-latinus, Par. 1624, 762—836; vgl. Magna bibl. patr. XIII, Par. 1684, 762—836.

Einfügung von Katenenscholien enthalten. Hierbei sind einige Mehrungen des Kommentartextes (zusammen etwa 150 Zeilen) zu konstatieren, welche das obige Verhältnis aber in keiner Weise verändern können[1].

Somit stehen nachweisbar 42 % Cyrillbenutzung 7 % Titusbenutzung gegenüber. Nun sind beide Homilienwerke nur fragmentarisch überliefert. Von den Lücken in den Maischen Cyrillfragmenten am Anfang ist oben schon die Rede gewesen. Auch später noch, z. B. zwischen Lk 9, 22 und 10, 21, finden sich gröfsere Lücken[2]. Der von v. Soden vorgebrachte Hinweis auf die Kritiklosigkeit der Maischen Sammlung ist allerdings nicht unberechtigt und wird von einem Forscher, der sich, wie ich, so viel mit Maischen Ausgaben herumgeschlagen hat, am allerwenigsten bestritten. Im vorliegenden Falle ist dieser Hinweis aber deshalb nicht stichhaltig, weil Mai das allerdings nicht verdiente Glück hatte, die zuverlässige Niketaskatene in ihrer besten Hs (Vat. 1611) benutzen zu können. Auch kommen die nicht allzuvielen Cyrillfragmente, welche aus andern Werken dieses Autors herrühren und deshalb fälschlich von Mai seiner Sammlung der Lk-Homilienfragmente eingefügt wurden, als Quellen des hier zu untersuchenden Lk-Kommentares darum nicht in Betracht, weil diese Partien nicht benutzt wurden. Der angegebene Cyrillprozentsatz läfst sich also von keinem Gesichtspunkte aus verringern; im Gegenteil, er ist infolge der fragmentarischen Überlieferung der Cyrillhomilien sicher nicht unerheblich zu erhöhen. Die Behauptung, dafs mindestens die Hälfte des Lk-Kommentares aus Cyrill von Alexandrien entlehnt wurde, kann nach dem Gesagten nicht blofs Anspruch auf hypothetische Geltung, sondern auf sichere Beweisbarkeit machen.

Umgekehrt hat v. Soden das Bestreben, das Titusgut im Lk-Kommentare bedeutend zu erhöhen. Zweifellos ist er bis zu einem gewissen Grade mit diesem Versuche im Recht. Er mag eine Verdopplung oder Verdreifachung vorschlagen. Sie

---

[1] Aus Titus von Bostra stammen 11 Zeilen.

[2] Vgl. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas (Texte und Untersuchungen. N. F. VII 4), Leipzig 1902, 39 und 96.

kann ihm in Rücksicht auf die noch viel spärlichere Überlieferung der Titushomilien konzediert werden. Eine unüberschreitbare Grenze aber bleibt ihm durch die Tatsache gesteckt, daſs von den zweifellos echten und auch als solche allgemein anerkannten ca. 175 Titusfragmenten nur an 23 Stellen eine Benutzung im Lk-Kommentare zu konstatieren war. Das kann nicht Zufall sein. Wäre Titus in der von v. Soden angenommenen systematischen Weise benutzt worden, so müſsten sich viel mehr Berührungspunkte nachweisen lassen. Dieses Argument wiegt um so schwerer, als wir tatsächlich noch einen Lk-Kommentar besitzen — er wird dem Petrus von Laodicea zugeschrieben —, in dem die von v. Soden hier vermutete weitgehende Titusbenutzung stattfindet. Für diesen Kommentar lassen sich 4/5 der uns erhaltenen Titusfragmente als Quelle nachweisen[1].

Schon das Angegebene wird genügen, um v. Sodens Anschauung, es habe zuerst eine Titushermenie existiert, in welche dann in einem zweiten Stadium Cyrillexzerpte eingeflochten wurden, als völlig unhaltbar darzutun. Eine solche Hermenie müſste sich doch in ziemlich gleichmäſsiger Weise über das ganze Evangelium hin erstrecken. Nun aber finden sich wiederholt längere Partien des Kommentares, bei welchen eine Titusbenutzung deshalb ausgeschlossen ist, weil sie ganz oder fast ganz aus Cyrill entnommen sind; z. B. bei Cramer p. 36—39, 80—82, 110—116, 121—124, 127—133, 136—142, 171—174. Es handelt sich hierbei nicht etwa um absichtliche Lücken, welche gemacht wurden, weil der betreffende Ev-Text schon im zugehörigen Mt-Kommentar erklärt worden war[2], sondern auch um nur bei Lk stehende Stücke. Es müſste also die unserem Kommentare vorangegangene Titushermenie eine äuſserst sprunghafte gewesen sein, ein Verfahren, das alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat.

---

[1] Siehe Titus von Bostra 129.

[2] Durch die Notiz προεγράφη εἰς τὸν ἅγιον Ματθαῖον wurden tatsächlich solche Lücken unseres Kommentares motiviert; vgl. Titus von Bostra 24 f.

Nein, der vorliegende Lk-Kommentar hat im wesentlichen sicher in der gleichen Gestalt, wie wir ihn heute noch vor uns haben, ungefähr im 6. Jahrhundert[1] das Licht der Welt erblickt, und sein unbekannter Verfasser hatte das Bestreben, wie er zu Mt und Jo hauptsächlich Chrysostomus exzerpiert hatte, so zu Lk die grofsen Kommentatoren dieses Evangeliums zu benutzen. Hier boten sich ihm gleich zwei Homileten dar: Cyrill von Alexandrien und Titus von Bostra. Beide arbeitete er zusammen, doch so, dafs der Löwenanteil dem Cyrill zufiel. Die Hälfte mufste diesem auf dem Wege sichern Beweisverfahrens schon zugeschrieben werden. Ihm 3/5 zuzueignen, wird eine kaum übertriebene Hypothese sein. Die übrigen 2/5 werden an Titus von Bostra und die übrigen Väter (Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Isidor von Pelusium und Pseudodionysius) so zu verteilen sein, dafs auf Titus selbst wohl 1/5 trifft. Eine vor diesem Lk-Kommentare liegende Urform ist somit völlig unnachweisbar, und die von v. Soden ausgesprochene Hoffnung (S. 582), durch eine systematische Konfrontierung des Cod. ms. 30 fol. saec. X der Münchener Universitätsbibliothek — v. Soden bezeichnet ihn als A^3 — „jener aus Titus' Homilien geschöpften Hermenie, die die Grundlage für die ganze Entwicklung der Kommentarisierung des Lk im Mittelalter bildet, noch wesentlich näher zu kommen", jagt einem Phantome nach[2]. Ich besitze tatsächlich eine Kollation des ganzen

[1] Vgl. Titus von Bostra 39 f.

[2] Noch mehr gilt das von der weiteren Erwartung: „Vielleicht ist wenigstens der Ev-Text in A^3 noch annähernd der von Titus seinen Homilien zu Grunde gelegte." Dieser Text ist aber selbstverständlich nicht aus diesen Kommentarhss, sondern aus den Katenenfragmenten zu gewinnen. Über seine Verschiedenheit von ℵB hätte v. Soden schon das Wenige, was ich Titus von Bostra 117 f notieren konnte (vgl. im Index s. v. Schrifttext des Titus), aufklären können. — Den in diesem Punkte allerdings etwas schulmeisterlich vorgetragenen Erörterungen Lietzmanns (Gött. gel. Anz. 1902 Nr 10, 756 f) entnehme ich dankbarst den wertvollen Nachweis, dafs Titus ähnlich zitiert wie Chrysostomus, wir also „im Tituskommentar einen neuen Zeugen für die antiochenische Textgestalt haben". Über die freie Art aber, wie Chrysostomus seinen

Lk-Kommentares dieser Hs mit dem Cramerschen Katenentexte, welche den Zweck verfolgte, die Bestandteile dieses Kommentares mit Sicherheit aus der Katene herauszuschälen und den vielfach sehr schlechten Text Cramers zu verbessern. Das Ergebnis war, dafs der Text des Monacensis vom Cramerschen genau in derselben Weise abweicht, wie der bei Cramer (p. 415—430) stehende Anhang durch Vergleich mit zwei andern Hss dieses Kommentartypus, nämlich Bodl. Misc. 182 saec. XI und Bodl. Laud. 33 saec. XI, angibt. Der Monacensis stellt, soweit die in ihm enthaltenen Kommentare in Betracht kommen, nichts anderes dar als eine alte und gute Hs derselben, aber kaum wesentlich besser als z. B. der ähnlich ausgestattete Laur. VI 5 saec. XI, den v. Soden gar nicht erwähnt, obwohl er den Evv-Text enthält[1].

Der Codex der Münchener Universitätsbibliothek erfreut sich aber in v. Sodens Untersuchungen auch bezüglich des zugehörigen Jo-Kommentares, den wir oben seinem Wesen nach als Exzerpte aus Chrysostomus kennen gelernt haben, einer besondern Beurteilung. S. 570[2] wird von einer „leisen Überarbeitung“ der Urform, nämlich der Chrysostomushermenie, gesprochen. Da sich meine früheren Untersuchungen der Hs hauptsächlich auf den Lk-Kommentar erstreckten, wäre es denkbar gewesen, dafs ich von einer besondern Form des Jo-Kommentares infolge zu geringer Stichproben nichts bemerkt hätte. Um sicher zu gehen, kollationierte ich deshalb den Jo-Kommentar noch an andern Stellen, z. B. Cramer p. 386, 18—396, 7, konnte aber auch nur konstatieren, was mir von vornherein wahrscheinlich war, dafs die Hs auch hier genau in derselben Weise abweicht, wie Cramer es im Anhange (p. 432—450) angibt. Der Jo-Kommentar ist gleichfalls nicht in anderer Form geboten als in den übrigen zahlreichen Hss.

Text behandelt, vgl. die neuesten Nachweise Boussets gegen Blass in Theol. Litztg XXVIII (1903) 138—140 und 161—163.

[1] Siehe Karo und Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus (Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, 1902, Heft 1, 3, 5) 571. [2] Vgl. auch 579.

Bezüglich des zugehörigen Mt-Kommentares läfst v. Soden S. 565 infolge mangelnder Notizen es unentschieden, ob er unserer Kommentargruppe angehört oder die Cramersche Mt-Katene repräsentiert. Natürlich ist das erstere der Fall. Er enthält den oben als Chrysostomusexzerpte bezeichneten Kommentar — nach Cramer von p. 50, 22 bis 230, 11, selbstverständlich mit den Zusätzen des Anhangs.

Der Grund, warum v. Soden dem Codex der Münchener Universitätsbibliothek eine besondere Stellung einräumen will, liegt wohl im besondern Werte seines Evv-Textes, der zu Lk und Jo mit den Bibelcodd ℵB (bei v. Soden δ1 δ2) verwandt ist. Das beweise, dafs die Vorlage der Münchener Hs älter sei als die der übrigen Hss des gleichen Kommentartypus. Nun aber kann ebensogut der Schreiber des Monacensis bzw. der seiner Vorlage seinen Evv-Text anderswoher genommen haben als seine Kommentare. Ja, wenn die Kommentare in seiner Vorlage für sich allein überliefert wurden — bei diesem Typus kam das häufig vor —, so war der Schreiber sogar genötigt, sich den Text aus einer andern Vorlage zu verschaffen. Wie dem aber auch sein mag, die Annahme, dafs der Lk- und Jo-Kommentar im Codex der Münchener Universitätsbibliothek einen andern Typus, sei es die Urform oder auch eine frühere Abwandlung derselben, darstellen, ist vollständig unhaltbar. —

Über den Mk-Kommentar [1], der handschriftlich öfters mit dieser Gruppe zusammen überliefert wird, halte ich Angaben für verfrüht, solange nicht die Untersuchungen des Engländers J. Arendzon darüber publiziert sind. Leider lassen dieselben — sie lagen schon im Jahre 1899 der Münchener theologischen Fakultät als Inauguraldissertation vor — etwas lange auf sich warten. Nur so viel ist mir sehr wahrscheinlich, dafs die eben besprochene Kommentargruppe ursprünglich einen Mk-Kommentar noch gar nicht enthielt. Sonst wäre es schwer erklärlich, dafs alte und gute Hss wie der Monacensis nur den Mk-Text bieten, während andere Kommentar und Text aus-

[1] Vgl. Titus von Bostra 128 f.

lassen. Dafs für den Mk-Kommentar in den Hss häufig ein Verfasser, nämlich Viktor von Antiochien, genannt ist, beweist gleichfalls die Sonderstellung dieses Kommentares, der wohl sicher einen andern Verfasser hat als die besprochenen zu Mt, Lk und Jo. —

Die meisten, und zwar auch alte und gute Hss dieser Kommentargruppe enthält wohl die Pariser Nationalbibliothek. Über dieselben seien auf Grund eigener Einsichtnahme im August 1901 noch einige Notizen zur Ergänzung meiner früheren Untersuchungen[1] angefügt, um so mehr, als v. Soden wegen der ihm gesteckten Grenzen nicht alle Hss nennen konnte[2] und das Omontsche Inventarium einige Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten hierüber enthält. Zu Mk und Lk gebe ich die handschriftlichen Titel an, wenn sie Verfassernamen nennen, weil sie hier von einiger Bedeutung sind. Kleinere Varianten, wie Βίκτορος statt Βίκτωρος, sind stillschweigend korrigiert.

Die Pariser Hss sind sonach folgende:

1. Par. 186 saec. XII (Omont saec. XI, v. Soden A^{141}) enthält in Form von Randscholien des Evv-Textes f. 9 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 94 ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου Ἀλεξανδρέως[3], f. 149 ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον ἀπὸ φωνῆς τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἑτέρων ἁγίων πατέρων. Omont gibt diesen Kommentar fälschlich als Jo-Kommentar an.

2. Par. 188 saec. XI (v. Soden A^{138}) enthält gleichfalls als Randscholien f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 87 ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου Ἀλεξανδρέως[4], f. 142 ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν

[1] Titus von Bostra 17—22.

[2] Karo und Lietzmanns neuer Katenenkatalog (s. o. S. 189 A. 1) 570 f nennt aus dieser Gruppe nur den Codex der Münchener Universitätsbibliothek und Laur. VI 5 saec XII (ich notierte mir XI). Mit demselben Rechte hätte er natürlich viele der übrigen Hss nennen können; denn die Lemmata finden sich auch noch in zahlreichen andern.

[3] Die Subskription dazu auf f. 147ᵛ lautet: Ἐπληρώθη σὺν θεῷ ἡ ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου ἀπὸ φωνῆς, ἔν τισιν εὗρον Κυρίλλου Ἀλεξανδρέως, ἐν ἄλλοις δὲ Βίκτωρος πρεσβυτέρου.

[4] Die Subskription f. 140ᵛ lautet wie in Par. 186; vgl. vorige Anmerkung.

ἅγιον εὐαγγέλιον ἀπὸ φωνῆς τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἑτέρων τινῶν πατέρων, f. 202 die Chrysostomusexzerpte zu Jo. Die Hs ist mit der vorgenannten sehr verwandt, wahrscheinlich ihre Vorlage.

3. Par. 201 saec. XI enthält f. 6 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 116 die zu Jo, f. 191 zu Lk: τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων (Hs βοστρῶν) καὶ ἄλλων τινῶν ἐστιν ἑρμηνεία, f. 230ᵛ Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον.

4. Par. 231 saec. XII enthält nach Omont: anonymi commentarius in Mt, Lc et Jo. Es sind f. 1ᵇ die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 100 der Pseudotituskommentar zu Lk, f. 132ᵛ die Chrysostomusexzerpte zu Jo. Am Schlusse ist die Hs lückenhaft.

5. Par. 701 saec. X, eine schön und groſs geschriebene Hs, enthält f. 4 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 143 die zu Jo, f. 241 den Pseudotituskommentar zu Lk, welcher in der Erklärung zu Lk 23, 34 mit den Worten συγχώρησον αὐτοῖς, δει<κνὺς>[1] abbricht. Auch zu Beginn fehlen zwei Blätter, welche die κεφάλαια enthalten haben, und Quaternio γ' ist nach f. 278 eingebunden.

6. Par. 702 saec. X enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 126 die zu Jo, f. 208 τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἄλλων τινῶν ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον. f. 252—434 stehen: ἐκ τῆς καθόλου ἑρμηνείας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐκλογαὶ ἐν ἐπιτομῇ ἐκλεγεῖσαι παρὰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.

7. Par. 703 saec. XII ist am Anfang von späterer Hand ergänzt und enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 134ᵛ die zu Jo, f. 208ᵛ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον, f. 247 den Mk-Kommentar des Viktor von Antiochien mit der Überschrift: Ὠριγένους πρόλογος εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου,

---

[1] Siehe Cramer 167, 31.

f. 294 προοίμιον Ὠριγένους εἰς ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου. Der Prolog gehört den dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evv-Kommentaren an; mit den Worten: εὑρήσεις τὰ λοιπὰ ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ Χρυσοστόμου schliefst dieses Proömium ab.

8. Par. 704 saec. X ist am Anfang lückenhaft und enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 57 die zu Jo, f. 140v τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων (Hs βοστρῶν) καὶ ἄλλων τινῶν ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον. Mit f. 185 beginnt ein anderer Bestandteil der Hs (Maximi capita varia).

9. Par. 3090 gehört zu den Collectanea Bigotiana. F. 21 f wird eine Hs notiert: Post commentarium s. Ioannis Chrysostomi in Matthaeum sequitur: τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν θεῖον εὐαγγέλιον, ἐν ᾧ καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Es folgt ein langes Incipit und Explicit dieses Pseudotituskommentares, worauf noch folgende Subskription abgeschrieben wird: ἐγράφη τὰ θεῖα καὶ ζωοποιὰ προκείμενα εὐαγγέλια ἤτοι αἱ περὶ τούτων καὶ εἰς αὐτὰ ἑρμηνεῖαι θεῖαι Ἰωάννου παμμάκαρος ἀρχιερέως Κωνσταντινουπόλεως καὶ Χρυσοστόμου ἐξ ἐπιμελείας μὲν Γεωργίου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιερέως καὶ πρωτεπισκόπου Εὐρίπου, διὰ χειρὸς δὲ Σισιννίου τοῦ ταπεινοῦ πρεσβυτέρου καὶ δευτερονεύοντος καθολικῆς ἐκκλησίας μηνὶ Ἀπριλλίῳ ιε′ ἰνδικτιῶνος α′ ἔτους ζυνα′. Es war also eine Hs des Jahres 943, welche Bigot exzerpiert hatte. —

Diese zahlreichen Hss aus einer einzigen Bibliothek sind ein Beweis für die Beliebtheit und grofse Verbreitung dieser Gruppe von Evv-Kommentaren. Dafs dieselben in ihrer Zusammensetzung von mir richtig erkannt worden waren, werden obige Erörterungen zur Genüge dargetan haben, wie auch, dafs der Vorwurf eines „viel zu raschen Schlusses“ nicht mich trifft.

ἅγιον εὐαγγέλιον ἀπὸ φωνῆς τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἑτέρων τινῶν πατέρων, f. 202 die Chrysostomusexzerpte zu Jo. Die Hs ist mit der vorgenannten sehr verwandt, wahrscheinlich ihre Vorlage.

3. Par. 201 saec. XI enthält f. 6 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 116 die zu Jo, f. 191 zu Lk: τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων (Hs βοστρῶν) καὶ ἄλλων τινῶν ἐστιν ἑρμηνεία, f. 230^{r} Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον.

4. Par. 231 saec. XII enthält nach Omont: anonymi commentarius in Mt, Lc et Jo. Es sind f. 1^{b} die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 100 der Pseudotituskommentar zu Lk, f. 132^{r} die Chrysostomusexzerpte zu Jo. Am Schlusse ist die Hs lückenhaft.

5. Par. 701 saec. X, eine schön und grofs geschriebene Hs, enthält f. 4 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 143 die zu Jo, f. 241 den Pseudotituskommentar zu Lk, welcher in der Erklärung zu Lk 23, 34 mit den Worten συγχώρησον αὐτοῖς, δει<κνὺς>[1] abbricht. Auch zu Beginn fehlen zwei Blätter, welche die κεφάλαια enthalten haben, und Quaternio γ' ist nach f. 278 eingebunden.

6. Par. 702 saec. X enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 126 die zu Jo, f. 208 τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἄλλων τινῶν ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον. f. 252—434 stehen: ἐκ τῆς καθόλου ἑρμηνείας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐκλογαὶ ἐν ἐπιτομῇ ἐκλεγεῖσαι παρὰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.

7. Par. 703 saec. XII ist am Anfang von späterer Hand ergänzt und enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 134^{v} die zu Jo, f. 208^{v} τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον, f. 247 den Mk-Kommentar des Viktor von Antiochien mit der Überschrift: Ὠριγένους πρόλογος εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου,

---

[1] Siehe Cramer 167, 31.

f. 294 προοίμιον Ὠριγένους εἰς ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου. Der Prolog gehört den dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evv-Kommentaren an; mit den Worten: εὑρήσεις τὰ λοιπὰ ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ Χρυσοστόμου schliefst dieses Proömium ab.

8. Par. 704 saec. X ist am Anfang lückenhaft und enthält f. 1 die Chrysostomusexzerpte zu Mt, f. 57 die zu Jo, f. 140ᵛ τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων (Hs βοστρῶν) καὶ ἄλλων τινῶν ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον. Mit f. 185 beginnt ein anderer Bestandteil der Hs (Maximi capita varia).

9. Par. 3090 gehört zu den Collectanea Bigotiana. F. 21 f wird eine Hs notiert: Post commentarium s. Ioannis Chrysostomi in Matthaeum sequitur: τοῦ ἐν ἁγίοις Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν θεῖον εὐαγγέλιον, ἐν ᾧ καὶ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Es folgt ein langes Incipit und Explicit dieses Pseudotituskommentares, worauf noch folgende Subskription abgeschrieben wird: ἐγράφη τὰ θεῖα καὶ ζωοποιὰ προκείμενα εὐαγγέλια ἤτοι αἱ περὶ τούτων καὶ εἰς αὐτὰ ἑρμηνεῖαι θεῖαι Ἰωάννου παμμάκαρος ἀρχιερέως Κωνσταντινουπόλεως καὶ Χρυσοστόμου ἐξ ἐπιμελείας μὲν Γεωργίου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιερέως καὶ πρωτεπισκόπου Εὐρίπου, διὰ χειρὸς δὲ Σισιννίου τοῦ ταπεινοῦ πρεσβυτέρου καὶ δευτερονεύοντος καθολικῆς ἐκκλησίας μηνὶ Ἀπριλλίῳ ιε′ ἰνδικτιῶνος α′ ἔτους ζυνα′. Es war also eine Hs des Jahres 943, welche Bigot exzerpiert hatte. —

Diese zahlreichen Hss aus einer einzigen Bibliothek sind ein Beweis für die Beliebtheit und grofse Verbreitung dieser Gruppe von Evv-Kommentaren. Dafs dieselben in ihrer Zusammensetzung von mir richtig erkannt worden waren, werden obige Erörterungen zur Genüge dargetan haben, wie auch, dafs der Vorwurf eines „viel zu raschen Schlusses“ nicht mich trifft.

Besprechungen.

Zapletal, Vinc., O. Praed., Prof., Freiburg i. Schw., *Der Schöpfungsbericht der Genesis* (1, 1—2, 3). Mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. 8⁰ (IV u. 104) Freiburg (Schweiz) 1902, Universitätsbuchhandlung. *M* 3.—

Der Herr Verfasser spricht in dem Vorworte die Befürchtung aus, den Rationalisten beigezählt zu werden, weil er in der Genesis „Quellen“ annimmt, und er bittet, daſs man ihn nicht des „verblaſsten oder verbesserten Mythismus“ zeihe, weil er eine gewisse Abhängigkeit der Ausdrucksweise in Gn 1 von dem babylonischen Schöpfungsberichte zugibt. Diese Furcht dürfte unbegründet sein; ist ja in letzter Zeit die Hoffnung ausgesprochen worden, daſs man „seine eigenen Anschauungen mit weniger Ängstlichkeit und Zurückhaltung aussprechen“ werde (Theol. Rev. Nr 16).

K. 1 (S. 1—5) beweist die Berechtigung, Gn 1, 1—2, 3 als ein abgerundetes Ganzes zu betrachten. Die beiden Berichte 1, 1—2, 3 (P) und 2, 5 ff (J) sind „Blöcke, die nicht aus einem und demselben Felsen gehauen worden sind“. Zwischen beiden besteht sowohl inhaltlich als formell ein groſser Unterschied — 2, 4 ist weder Unterschrift zu K. 1 noch Überschrift zu K. 2, noch beides zugleich, sondern 2, 4a ist späterer Einschub einer „mechanisch nachahmenden Hand“, wozu ein Leser 2, 4b an den Rand schrieb, um das Miſsverständnis von תולדות im Sinne einer „Geburt“ der Welt durch Gott zu verhüten.

K. 2 (S. 6—35) erklärt Gn 1, 1—2, 3 Wort für Wort. Der Plural des Verbs in V. 26 ist eine Fortsetzung der Pluralform elohim, und aus letzterer Form kann nicht mehr hebr. Polytheismus geschlossen werden, seitdem in den Tell-el-Amarna-Briefen so der ägyptische König genannt wird. V. 26 ist als Reflexion Elohims zu betrachten.

K. 3 (S. 36—52) bringt die Hauptsache aus den ägyptischen, phönizischen und babylonischen Kosmogonien.

K. 4 (S. 53—66) enthält eine kurze und klare Übersicht und Widerlegung der bisherigen Erklärungsversuche des Schöpfungsberichtes. Ausführlich wird die sog. Visionstheorie besprochen und bekämpft. Sie hat keinen Anhalt im Texte und die Anspielungen auf die babylonische Kosmogonie machen es unmöglich, Gn 1 als Vision Adams aufzufassen.

K. 5 (S. 67—76) bringt die Lösung des Verfassers. Mit der buchstäblichen Auffassung sind die Tage in Gn 1 als natürliche zu 24 Stunden zu nehmen; im Anschluſs an die ideale Erklärung braucht man die Reihenfolge der Schöpfungswerke nicht als historisch zu betrachten. Was der Verfasser von Gn 1 lehren will, ist: Gott hat alles allein, ohne Demiurg, durch sein bloſses Wort erschaffen. Ferner will er die Heiligung des Sabbats einschärfen. Zu diesem Zwecke muſste er die Ausdrücke seiner Zeit wählen, und er hat dabei „an zwei Reihen von damals herrschenden Anschauungen angeknüpft: an die naturwissenschaftlichen und an die mythologischen“. An die ersteren muſste er anknüpfen, um verstanden zu werden, an die letzteren auch deshalb, um ebendiese zu widerlegen. Die Reihenfolge der Schöpfungswerke brachte

er in einer bestimmten Ordnung vor, „in einem Schema, das von den Lesern leicht erfaſst wurde und ihnen einen Ersatz bot für die von allen Seiten eindringenden Schemen der heidnischen Kosmogonien“ (S. 69.) — Bei der Frage nach dem Einteilungsprinzip, das dem Schema der Schöpfungswoche zu Grunde liegt, verwirft Z. die Einteilung in opus distinctionis und opus ornatus und setzt dafür in ausführlicher Darlegung das opus regionum und exercituum (צבאם 2, 1). Zuerst wird die Schöpfung der Regionen oder „Kampfplätze“ beschrieben: des Himmels, des Wassers und der Luft, der Erde, darauf die Erschaffung der für diese Kampfplätze bestimmten „Heere“: der Sterne, der Fische und Flugtiere, der Landtiere und des Menschen. So erklärt es sich, daſs die Pflanzen vor der Sonne erwähnt werden, denn sie gehören zur Ausrüstung der für den Menschen als Kampfplatz bestimmten Erde. Ähnlich wird die Entstehung der Fische und Flugtiere, ferner der Landtiere und Menschen auf einen Tag verlegt wegen der Ähnlichkeit resp. Gleichheit der Kampfplätze. Deshalb kann aus der angeblichen Überfüllung des dritten und sechsten Tages nicht geschlossen werden, daſs ursprünglich die Schöpfung auf mehr als sechs Tage verteilt war. Dieses Schema ist nur dem biblischen Berichte eigen und ein neuer Beweis, daſs er keine bloſse Entlehnung aus dem babylonischen Mythus ist.

K. 6 (S. 77—104) behandelt die literarhistorische Seite von Gn 1. Der Inhalt von Gn 1, führt Z. aus, ist sehr alt und kann nicht von P erfunden sein, denn in älteren Stücken des AT finden sich Anspielungen und Varianten. Er verweist auf Ex 20, 11; Jr 4, 23; Is 45, 18; Ps 104, 6; Am 4, 13 u. a. Zu den Varianten rechnet er Ps 104, 5—9; Jb 38, 8—11; Jr 5, 22. — Gegenüber der Behauptung, daſs der Bericht in Gn 1 nicht der älteste sei, sondern daſs in Israel früher eine viel poetischere Rezension bekannt war, nach welcher der Schöpfung ein Kampf Jahwes mit dem Drachen (Urmeer) vorausging, gibt Z. zu, daſs Ps 89, 10 ff, Jb 9, 13; 26, 12 ff, Sir 43, 23 und Ps 74, 12 von einem solchen Kampf die Rede ist. Es werde die schöpferische Kraft Gottes über das Chaos als ein Kampf mit Tiamat ausgemalt. Das sei nur ein poetisches Mittel, das aber vom babylonischen Schöpfungsbericht abhänge. Diese babylonischen Ideen seien in Israel in der Zeit der ersten Könige eingedrungen. Über die Abfassungszeit von Gn 1 spricht sich der Verf. nicht deutlich aus, sondern sagt nur, daſs nichts zwinge, den Schöpfungsbericht „einer späten Zeit“ zuzuschreiben. Da er in Gn 1 eine Anknüpfung und Widerlegung der in der ersten Königszeit eingedrungenen Kosmogonien erblickt, so scheint er die Abfassung in die Zeit des prophetischen Kampfes gegen die fremden Götter zu verlegen.

Dazu einige Bemerkungen! Dem Verf. stimme ich zu, wenn er Gn 1—2, 3 und 2, 5 ff als zwei inhaltlich unterschiedene Schöpfungsberichte auffaſst, und wenn er in 2, 4 eine Glosse aus zweiter oder dritter Hand sieht. Allein der Glossator hat die Bemerkung entweder als Unterschrift zum Vorausgehenden oder als Überschrift des zweiten Berichtes gedacht. Ich nehme das erstere an, denn von der Schöpfung des Himmels ist in 2, 5 ff nicht die Rede. Ganz unmöglich scheint mir die Gleichung: Geschichte Himmels und der Erde = Geschichte von dem, was geschah, nachdem Himmel und Erde geschaffen waren (Hoberg). Warum der Ausdruck „das ist die Geschlechtsgeschichte, d. h. die Aufeinanderfolge“, der sonst Überschrift ist, nicht auch Unterschrift sein könne, ist unverständlich. Gesetzt den Fall, der Glossator habe durch diese Worte zwei Berichte voneinander trennen wollen, so muſste er sie naturgemäſs an den Schluſs des ersten Berichtes setzen, besonders wenn dieser ein späterer Einschub ist. Diesen Fall nehme ich an. In 1, 2 ist „Erde“ eine Schwierigkeit; denn die Erde entsteht erst am dritten Tage. Z. erklärt Erde = Chaos, was mir durch V. 9. 10 ausgeschlossen scheint. Sehr gut stände der Satz, wenn sich ihm 2, 5 anschlösse: die Erde war ohne

jede Vegetation. Mir will dünken, dafs der ursprüngliche Schöpfungsbericht, in welchem am Anfange die trockene Erde steht und die Reihenfolge Adam, Bäume, Tiere, Eva eingehalten ist, mit den Worten 1, 2: die Erde war wüst und leer — begann, worauf 2, 5 ff folgten. Später fühlte man das Bedürfnis einer eigentlichen Kosmogonie, die mit: Finsternis lag über dem Urmeer 1, 2 — eingeleitet wurde. Der oder die Redaktoren fügten die anfänglich selbständigen Berichte ineinander. 1, 2 ist also zu verstehen: die Erde war wüst und leer, denn noch lag sie unter dem Chaos begraben. 1, 1 ist Einleitung zum ersten Berichte: im Anfang, da Gott ....; 2, 4a ist Schlufsklammer zur Kosmogonie, und 2, 4b ist Einleitung zum zweiten Bericht, entsprechend 1, 1. Die auffällig starke Betonung, dafs Gott alles geschaffen, erklärt sich wohl aus heidnischen Gegensätzen. — Sehr treffend ist die ablehnende Kritik der Visionstheorie. In der Tat, wenn man einmal davon absieht, dafs der Schöpfung wegen ihrer Beziehung zur Woche irgendwie eine reale Siebenzahl zu Grunde liegen müsse, so ist nicht einzusehen, warum man zu einer Vision seine Zuflucht nehmen will, statt die Einkleidung einschliefslich der Siebenzahl dem inspirierten Verfasser zuzuschreiben. — Nicht überzeugend erscheint mir die Darlegung hinsichtlich des angenommenen Schemas, der Unterscheidung in opus regionum et exercituum. Dafs die Erschaffung der Fische und Flugtiere auf einen Tag angesetzt ist, weil ihre Kampfplätze ähnliche Abgründe seien, der eine nach unten, der andere nach oben, ist wohl eine zu gekünstelte Annahme. Überdies sprechen schwerwiegende Gründe dafür, dafs die jetzige Verteilung des Schöpfungswerkes nicht ursprünglich ist, sondern eine Zusammenziehung stattgefunden hat, damit die Sechszahl der Schöpfungstage nicht überschritten werde. — Was das Verhältnis zu den fremden Kosmogonien angeht, so halte ich es mit Z. für sicher, dafs der Verf. von Gn 1 absichtlich an jene angeknüpft hat. Dafs demselben dabei apologetische und polemische Absichten vorschwebten, ist natürlich. Die in dieser Absicht hervorgehobenen Momente könnten für die Bestimmung der Abfassungszeit von Bedeutung sein. In dieser Hinsicht ist nun zu konstatieren, dafs sich in Gn 1 keine gegen den Polytheismus gerichtete Spitze erkennen läfst, dafs vielmehr der Monotheismus als unbestritten und vorausgesetzt erscheint[1]. Daraus dürfte zu schliefsen sein, dafs zur Zeit der Abfassung der Polytheismus keine Gefahr bildete. Ebendafür scheint die Schilderung der Gestirne zu sprechen. Ich finde nämlich nicht, wie Holzhey a. a. O. 40, dafs diese in der biblischen Erzählung eine sehr nebensächliche Rolle spielen, oder dafs sie als nüchterne Mechanismen geschildert werden. Der dreimalige Ausdruck „dafs sie herrschen" ermangelt nicht einer gewissen Feierlichkeit. Nach Wellhausen klingt darin ein letzter Rest mythologischer Anschauungen an. Sicherlich wäre er vermieden worden, wenn die Gefahr des Götzendienstes bestanden hätte.

Wenn man ferner bedenkt, worauf ebenfalls Holzhey hinweist, dafs in Gn 1 gerade auf die Ruhe des Sabbats das Hauptgewicht gelegt wird und dafs diese Forderung erst durch das Wirken des Esdras und Nehemias zur praktischen Geltung kam; dafs ferner die überaus starke Betonung, dafs alles Geschaffene gut ist, auf dualistische Lehren hinweist, so wird es doch vielleicht notwendig sein, bei der Frage nach der Entstehungszeit von Gn 1 an eine spätere Periode zu denken. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dafs der Inhalt, ja spezifische Ausdrücke viel älter sind; denn die Auseinandersetzung mit den heidnischen Kosmogonien hat naturgemäfs schon viel früher begonnen. —

Der Herr Verfasser hat sich durch sein klar geschriebenes Buch den Dank aller Bibelfreunde verdient. Möge er uns bald mit ähnlichen,

[1] Vgl. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration, 1902, 35.



von demselben Geiste unbeirrter Forscherehrlichkeit getragenen Arbeiten über die Paradieses- und Sintfluterzählung erfreuen.
Kitzingen. Otto Happel.

---

1. **Peters, Norbert**, Dr. theol., Prof. d. Theol. an der b. philos.-theol. Fakultät zu Paderborn, *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* untersucht, herausgeg., übersetzt und mit krit. Noten versehen. gr. 8⁰ (XVI, 92* u. 448) Freib. i. Br. 1902, Herder. *M* 10.—

2. **Knabenbauer, Jos.**, S. J., *Commentarius in Ecclesiasticum* cum appendice: Textus „Ecclesiastici" Hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione litterali Latina (Cursus Scripturae S. in V. T. II 6). gr. 8⁰ (LXXXIII u. 476) Paris 1902, Lethielleux. *M* 13.—

1. Das erstere Buch ist eine textkritische Vorarbeit des Verfassers zum Kommentar des Ekklesiastikus, den derselbe im Auftrag der österr. Leo-Gesellschaft erscheinen lassen wird, und will betrachtet sein als „Versuch einer kritischen Textesausgabe" der bisher gefundenen hebräischen Fragmente des Buches Ekklesiastikus. Einem ausführlichen Literaturverzeichnisse (und Inhaltsverzeichnisse) läſst der Verf. die Prolegomena folgen (S. 1*—92*), welche sehr wertvolle Abhandlungen über biblische Textkritik enthalten; denn was der Verf. bezüglich des Ekklesiastikus sagt, gilt mutatis mutandis auch von den übrigen heiligen Büchern des AT, nur daſs diese nicht so lange den Textverderbnissen ausgesetzt waren.

Im 1. Kapitel bespricht P. den hebräischen Text (S. 3*—35*), und zwar berichtet er zuerst „die Wiederauffindung des hebr. Textes" (§ 1), beschreibt dann genau die verschiedenen hebräischen Handschriften (§ 2), untersucht das Verhältnis der letzteren zueinander (§ 3), berührt auch kurz die hebräischen und aramäischen Zitate aus Ekkli (§ 4) und gibt endlich sein Urteil über den Wert des hebräischen Textes (§ 5), dessen Originalität er, trotz der mannigfachen, teils zufälligen, teils auch absichtlichen Änderungen, mit Recht für gesichert hält. Im 2. Kapitel behandelt der Verfasser die griechische Übersetzung (S. 35*—58*), indem er ihre Überlieferung und ihren textkritischen Wert untersucht (§ 6 u. 7). Das Resultat seiner Untersuchung ist: „Gr. ist allerdings ein wertvoller Zeuge für den Urtext. Bevor man aber eine Variante auf Grund des Gr. annimmt, muſs die Art und Weise seiner Übersetzung nach allen Seiten hin wohl erwogen werden, ebenso allerdings auch die verschiedenen Eigentümlichkeiten des in T. erhaltenen hebräischen Textes." Ähnlich untersucht er im 3. Kapitel die Überlieferung und den textkritischen Wert der syrischen Version (§ 8 u. 9, S. 59*—72*), wobei er zu dem Resultate gelangt, „daſs Syr. als textkritischer Zeuge nicht ohne weiteres, sondern nur in stetem Hinblick wie auf die Möglichkeit einer Deteriorierung seines Textes, so vorzüglich auf die Art der Übersetzung herangezogen werden kann. Trotzdem aber bleibt bestehen, daſs er neben T. (gefundener hebr. Text) und Gr. von groſser Bedeutung ist und an zahlreichen Stellen allein das Richtige erhalten hat".

Im 4. Kapitel bespricht der Verf. „die Textkritik", und zwar zuerst „im allgemeinen" (§ 10, S. 73*—80*), dann mit „Berücksichtigung des Sprachcharakters und des Stiles" (§ 11, S. 81*—86*) sowie „der poetischen Form" (§ 12, S. 86*—92*), wobei er allgemein gültige Regeln aufstellt. Den Grundsatz des Verf., die Metrik ganz unberücksichtigt zu lassen, kann Ref. nicht gutheiſsen, obwohl der Verf. gewiſs logischer handelt als jene, welche die Hebungen zählen, ohne ein Metrum zu haben. Daſs aber das hebr. Metrum nicht mehr auffindbar sein sollte, ist kaum anzunehmen; und wenn Grimmes und Sievers' Systeme auch nur Hypothesen sind, so muſs man doch untersuchen, ob nicht die eine derselben alle Wahrscheinlichkeit für sich hat und welche richtiger ist (vgl. die Rezension über Sievers' metrische Studien im Litterar. Centralblatt 1902, Nr 1).

Wenn nun Grimme sein System vervollkommnet, so ist dies keine Instanz gegen dessen Richtigkeit in den wesentlichen Punkten.

Den Hauptteil des Buches bilden die „Kritischen Noten und Untersuchungen" zu den bisher gefundenen Fragmenten des hebr. Sirachtextes (S. 1—317). Diesen läfst der Verfasser den verbesserten hebr. Text samt deutscher Übersetzung (am Fufse) folgen, ist sich aber dabei „sehr wohl der Schwierigkeit der kritischen Bearbeitung eines poetischen Textes ohne festes Formalprinzip bewufst". Und in der Tat meint Ref., in seinem Ekklesiastikus mehrere Verse, z. B. im alphabetischen Gedichte (51, 13—20) die mit ה, ו, ז, ח beginnenden, mit Hilfe der Metrik richtiger hergestellt zu haben, während der Verf. gerade in diesem Gedichte den griechischen Text zu sehr dem hebräischen vorzuziehen scheint. Wenn der Verf. aber das in letzterem zwischen 51, 12 und 13 eingeschobene Gedicht nicht für echt hält, so dürfte er wohl recht haben. Den Schlufs des Buches, für dessen wissenschaftlichen Wert schon der Name des Verf. bürgt, bilden wertvolle Register. Die Ausstattung ist tadellos, Druckfehler unbedeutend.

2. Ist Peters' Buch nur textkritische Bearbeitung des gefundenen hebr. Textes, so ist Knabenbauers Werk eine Erklärung des ganzen Ekklesiastikus in lateinischer Sprache. Kn. schickt seinem Kommentar den gefundenen hebr. Text samt gegenüberstehender lateinischer Übersetzung voraus, aber ohne dessen Lücken auszufüllen und die Fehler zu verbessern. Nur wenige textkritische Bemerkungen gibt er (am Fufse) dazu (S. I-LXXXIII). In den Prolegomena (S. 1—40) handelt der Verf. ganz kurz vom Autor und Übersetzer und von der Beschaffenheit des Buches, bespricht dann in ähnlicher Weise wie Peters den wiederaufgefundenen hebräischen Text, ebenso die griechische, syrische und lateinische Version, sowie auch die andern Hilfsmittel zur Eruierung des vom Autor intendierten Sinnes, wobei er die einschlägige Literatur zitiert. S. 41—473 erklärt er das ganze Buch samt Prolog des Übersetzers, indem er den einzelnen Abschnitten des Textes, dessen lateinische und griechische Version er nebeneinander stellt, seinen Kommentar folgen läfst. In diesem war es ihm hauptsächlich darum zu tun, „die dunkeln Stellen zu erläutern und den Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken zu zeigen". Häufig zitiert er dabei die syrische Übersetzung und bemerkt stets die Abweichungen des gefundenen Urtextes, ohne sich aber in textkritische Erörterungen einzulassen. Der Stil ist klar, die Ausstattung ist dieselbe wie in den früher erschienenen Bänden des Cursus Scripturae Sacrae, denen sich auch dieser Band würdig anreiht.

Heiligenkreuz bei Wien. Prof. Dr. P. Nivard Schlögl.

Bibliographische Notizen

(über das Jahr **1902**; diese Jahreszahl ist als selbstverständlich weggelassen. Vgl. im übrigen die Vorbemerkung S. 81).

Abkürzungen. Aufser den S. 81f angegebenen kommen in Verwendung: *BSt* = Biblische Studien. *BzZ* = Byzantinische Zeitschrift. *GgA* = Göttingische gelehrte Anzeigen. *Ochr* = Oriens christianus. *PrM* = Protestantische Monatshefte. *RThPh* = La Revue de Théologie et de Philosophie. *Str* = Studi religiosi. *ThLzt* = Theologische Literaturzeitung. *ThR* = Theologische Revue. *TU* = Texte und Untersuchungen.

C. Das Neue Testament.

a) Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Weiss, B., *Das Neue Testament.* Handausgabe. I. Bd: Die vier Evangelien (X u. 604). II. Bd: Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief (2. Aufl., 694). III. Bd: Apostelgeschichte, katholische Briefe, Apokalypse

(2., neubearb. Aufl. VI u. 534). (8⁰. Lp., Hinrichs. *M* 24.—): Der bekannte Berliner Theologe vereinigt die schon früher bearbeiteten Texte zu einer dreibändigen, schön gedruckten und gut ausgestatteten Handausgabe. Er fügt auf den Einzeltiteln die Worte bei: „im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre." Berichtigungen erreichte er durch aufmerksame Beobachtung der Fehlerquellen unserer Hss. Soweit Ref. den Text kontrolliert hat, scheint er ihm durchaus verlässig und auf Grund sorgfältiger Erwägung aufgebaut zu sein. Die kurz und prägnant gehaltenen Erläuterungen stehen unter dem Texte. Am Anfange eines jeden Bandes befindet sich eine Einleitung zu den folgenden Büchern. Danach gab es vor 150 noch kein Tetraevangelium. Unser 1. Evangelium ist eine Bearbeitung der griechischen Mt-Schrift mit Hilfe des 2. Ev bald nach 70; Mk beruht auf Mitteilungen des Petrus und stammt aus dem Ende der 60er Jahre; Lk benutzt den Ur-Mt, Mk und eine palästinensische Quelle, nicht aber Mt zwischen 70 u. 80. Das Jo-Ev stammt vom Apostel. Röm 16, 1—20 ist ein gesondertes Empfehlungsschreiben an die Epheser für die Briefüberbringerin Phöbe. Hebr ist nach Form und Inhalt unecht. Die Apg des Lukas benutzte in ihrem 1. Drittel für uns freilich nicht mehr deutlich herauszulösende Quellen. Auch die Apk stammt vom Apostel Jo, wird aber schon ins Jahr 70 datiert; jüdische Apokalypsen sind nicht als Quellen nachweisbar. — Es ist also im allgemeinen ein konservativer Standpunkt, der sich sowohl in diesen Einleitungen wie auch in den Erläuterungen ausspricht.

Blafs, F., *Evangelium sec. Johannem* cum variae lectionis delectu (8⁰. LXIV u. 111. Lp., Teubner. *M* 5.60): Blafs' Ausgaben (voraus ging Apg, Lk, Mt) bieten den Theologen immer Überraschungen. Übersetzungen, paraphrasierende Väterstellen und ähnliches sind dem Herausgeber Grundlage genug, um oft einen ganz neuen Text zu konstruieren. So wird hier z. B. statt τέκνα θεοῦ γενέσθαι 1, 12 geschrieben: τεκν. θ. κληθῆναι, weil Tert., der aber wahrscheinlich von 1 Jo 3, 1 beeinflufst ist, vocentur schreibt. Der folgende Vers wird auf den Logos bezogen, οἵ ausgelassen und der Sg. ἐγεννήθη geschrieben, wofür sich doch nur eine sehr schwache Bezeugung aus dem 2. Jahrh. beibringen läfst. Die Stellung des Subjektes λόγος erst im 2. Teile des Satzes wird so fast unmöglich. V. 15 stammt nach B. von späterer Hand. In V. 18 macht den Herausgebern die Wahl zwischen (ὁ) μονογενὴς υἱός od. (ὁ) μον. θεός Schwierigkeit; B. schreibt einfach μονογενής. Und solche Radikalkuren finden sich noch sehr oft, z. B. Jo 2, 4 τί ἐμοὶ ἤ σοι, γύναι etc. Sehr dankenswert sind hingegen die zahlreichen eingestreuten sprachlichen Beobachtungen. Vgl. Bousset, ThLtz XXVIII 161—165.

Schmiedel, P. W., *Nestle's griechisches NT* u. die letzten Tage des textus receptus (PrM VI 227—241): Im Hinblick auf die Tatsache, dafs ab 1904, dem 100jährigen Jubiläum des Bestehens der britischen Bibelgesellschaft, dieselbe das NT nicht mehr nach dem textus receptus herausgeben, sondern Nestles Text adoptieren wird, den seit 1898 schon die württembergische Bibelgesellschaft akzeptiert hat, bringt S. eine grofse Reihe von sehr beachtenswerten Desiderien für die bevorstehende Neuausgabe vor.

Röhm, *Novum Testamentum graece et latine* (Th.-pr. Mon.-Schr. XII 268—270): Vergleicht bezügl. Mt 8, 1—10 die Ausgabe von Brandscheid mit denen von Lachmann, Tischendorf (ed. VIII), Westcott-Hort, Gebhardt, Nestle und dem textus receptus und rät „strebsamen Theologen", sowohl die Ausgabe von Nestle als die von Brandscheid sich anzuschaffen.

Gregory, C. R., *Textkritik des Neuen Testamentes.* II. Bd: Die Übersetzungen, die Schriftsteller, Geschichte der Kritik (8⁰. X u. 479—993. Lp., Hinrichs. *M* 12.—): Was nun nach Erscheinen des II. Bds insgesamt vorliegt, stellt im wesentlichen eine zweite, um den Abschnitt über die Geschichte der Kritik vermehrte Auflage der 1894 von Gregory herausgegebenen Prolegomena zu Tischendorfs editio VIII critica major (gezählt als Bd III

derselben) dar. Der strengere Mafsstab, den man mit Recht an zweite Auflagen legt — auch wenn es sich um noch so dankenswerte Sammelwerke handelt —, bringt es mit sich, dafs man nicht mit ungeteilter Befriedigung über das Werk urteilen kann (vgl. Bousset, ThLtz XXVIII 134—137). Zweifellos hat der Verf. sein Wissensgebiet seit dem Erscheinen der Prolegomena nicht mehr mit der genügenden Aufmerksamkeit verfolgt. Wir Katholiken erfahren überhaupt schon eine untergeordnete Berücksichtigung; schliefsen wir uns ja nach des Verf. Urteil (S. 990) „den unkritischen Schriftstellern unter den Protestanten an". Eines der ärgsten Beispiele von Ignorierung katholischer Werke befindet sich übrigens schon im I. Bd S. 47f. Man mag über die Blafssche Hypothese bezüglich der Varianten des Cod. D und seiner Trabanten denken, wie man will, der bedeutendste Vertreter derselben nach dem Urheber ist zweifellos Joh. Belser, der i. J. 1897 eine eigene 169 S. starke Schrift: Beiträge zur Erklärung der Apg auf Grund der Lesarten des Cod. D, herausgab. A. a. O. führt Gregory eine Unzahl von Literatur, z. T. nur Rezensionen über die Blafssche Hypothese, an; Belser fehlt: Catholica sunt, ergo non leguntur!

Soden, H. Fr. v., *Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte.* Bd I (gr. 8°. XVI u. 704. B., Duncker. Subskriptionspreis des ganzen Werkes *M* 50.—): Ein zweifellos epochemachendes Werk, das unser jetziges textkritisches Verfahren auf eine neue, weit vollständigere und darum solidere Basis stellen wird. Die Liste der 2328 Hss ist nach einem neuen System der Bezeichnung angelegt, das den Vorteil bietet, dafs auch Umfang und Alter der Hs zum Ausdruck kommt. Weiterhin werden die in den Hss vielfach vorkommenden Beigaben zum Text (Proömien usw.) ediert und über Texteinteilungen gehandelt. An dem Beispiele der Perikope über die μοιχαλίς wird eine Gruppierung der Hss festgestellt. Eine Geschichte der ntl Kommentare und Katenen, soweit sie handschriftlich mit dem Texte verbunden überliefert werden, beschliefst den I. Band. Meinen Widerspruch gegen einzelne Aufstellungen dieses Abschnittes habe ich z. T. schon oben (S. 182—193) begründet, z. T. werde ich es an anderer Stelle tun.

Lake, K., *Cod. 1 of the Gospels and its allies* (8°. LXXVI u. 201. Cambridge, Univ.-Press. 7 *s* 6 *d*): Ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der ntl Minuskelhss! Der Verf. untersucht die Codd. Ev. 1 (Basel), 118 (Oxford), 131 (Rom) u. 209 (Venedig) auf ihre Verwandtschaft, rekonstruiert den Archetypus und ediert die 4 Evv nach diesem Texte.

Lake, K., The Text of the Gospels in Alexandria (AmJTh VI 79—89): Der älteste Text, der des Klemens v. Alex., hat „westliche Bestandteile", aber nicht die der altlateinischen und altsyrischen Übersetzung. Das 2. Stadium ist die „neutrale" Rezension (אB, Origenes), wenn auch Spuren des früheren geblieben sind. Der eigentlich alexandrinische Text (Cyrill v. Alex.) kommt neben andern an dem Beispiel von Mk 9, 43 zu Vergleichung mit dem alten.

Gifford, S. K., *Pauli epistolas qua forma legerit Johannes Chrysostomus* (Dissertationes philologicae Halenses XVI Pars 1. 8°. 88. Halle, Niemeyer. *M* 2.40).

Lake, K., *Texts from Mount Athos* (Studia Bibl. et Eccl. V 2. 91—185): Macht Mitteilungen über die Codd. Ψ, 172, 1071, einige Kapitel der Acta Pilati und ein Fragment der Acta Thomae.

Burkitt, F. C., The Date of Codex Bezae (JthSt III 501—513): Die gleichzeitigen lateinischen Korrekturen, welche auf einen Bischof als Schreiber schliefsen lassen, der noch einige Notizen anbringt, bevor er das Ms der Benutzung übergibt, verlangen eine Datierung ins 5. Jahrh.

Preuschen, E., Die neue Pariser Evangelienhandschrift (ZntW III 253—256): Par. suppl. gr. 1286 saec. VI, publiziert von H. Omont, P. 1900 (enthält nur Mt-Fragmente), hat lediglich wegen seiner Miniaturen Wert. Ihr Text ist mit dem Rossanensis und Petropolitanus sehr verwandt.

***Delisle*, L.**, *Les évangiles de l'abbaye de Prüm* (Journ. d. Savants 1902, 461—476): Beschreibt eine von Kaiser Lothar i. J. 852 der Abtei Prüm geschenkte lat. Evv-Hs, ehemals zur Bibliothek des Jos. v. Görres gehörig.

Blafs, F., *Grammatik des ntl Griechisch.* 2., verb. und verm. Aufl. (8⁰. XII u. 348. Gött., Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 6.—): Die Anerkennung, welche dem Verf. auf dem Gebiete der ntl Textkritik vielfach versagt werden mufs, gebührt ihm vollständig auf dem Gebiete der rein sprachlichen Beurteilung des NT. Seine Grammatik stellt ein äufserst brauchbares Hilfsmittel der Exegese dar. Die 2. Aufl. hat zahlreiche Verbesserungen und Erweiterungen erfahren. An kleineren Unrichtigkeiten, die mir bei probeweiser Kontrolle aufgefallen sind, notiere ich solche aus Apg 1—4: ἐλαιῶνος 1, 12 würde ich nicht in ἐλαιῶν zu „korrigieren" (S. 88) wagen, da alle Hss dagegen sind. (Spätere Bezeugung s. z. B. in der Vita Petri et Pancratii ed. Usener: ZntW III 357.) Ebenso halte ich Ἰουδαίαν 2, 9 nicht für korrupt (S. 155); der Artikel kann doch aus dem unmittelbar vorausgehenden τὴν Μεσοποταμίαν ergänzt werden. ἐν τῷ 3, 26 ist nicht = dadurch dafs (S. 242), sondern = indem dafs (vgl. 4, 30). Die Gleichung γλώσσαις λαλεῖν = ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν unterliegt auch grofsen Bedenken. Der Index ist nicht fehlerfrei.

Cremer, H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch* der ntl Gräcität. 9., verm. und verb. Auflage (8⁰. XX u. 1120. Gotha, Perthes. *M* 24.—): Schon die grofse Anzahl der Auflagen beweist die Brauchbarkeit des Buches. Es bietet nicht blofs lexikographische Zusammenstellungen, sondern auch genaue Erörterungen der einzelnen Begriffe, wobei die LXX, die atl Apokryphen, Philo, Josephus u. a. zum Vergleiche beigezogen werden. Bezüglich der Papyri und Inschriften, welche nach Deifsmanns genialen Forschungen die Schranken zwischen ntl und profaner Gräzität völlig aufzuheben scheinen, ist der Verf. noch skeptisch. Er hält an dem Unterchied beider Sprachformen als einem literargeschichtlichen fest und vertritt, wenn auch modifiziert, Schleiermachers Anschauung von der „sprachbildenden Kraft des Christentums".

***Thumb*, A.**, *Die sprachgeschichtliche Stellung des Biblischen Griechisch* (Theol. Rundsch. V 85—99): Dieser bei der 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gehaltene Vortrag stellt die Sprache des NT als „die zum ersten Male in die Literatur erhobene Volkssprache des Hellenismus dar" und verwahrt sich gegen die Annahme einer grofsen Ausdehnung von Hebraismen.

Allen, W. C., *The Aramaic Element in St. Mark* (ExpT XIII 328—330): Behandelt Semitismen, d. h. Mischungen aus Hebraismen und Aramaismen, und eigentliche Aramaismen getrennt. Der Verf. ist ein Anhänger der modernen Mk-Hypothese.

Scomp, H. A., *The Case absolute in the NT* II (Bs LIX 325—340): Eine Zusammenstellung und Besprechung der Genetivi absoluti in den ntl Schriften von Mk bis 2 Petr.

Blafs, F., *Die rhythmische Komposition des Hebräerbriefes* (StKr LXXV 420—461): Der prosaische Rhythmus des Hebräerbriefes besteht in der rhythmischen (= Folge von Längen und Kürzen) Angleichung der Ausgänge von Sätzen und Satzgliedern aneinander, daneben auch in der rhythmischen Angleichung der Anfänge, besonders an den jeweilig anstofsenden Schlufs. Hiate werden dabei zugelassen. Zum Beweise wird an den Probestellen die Abteilung des Textes nach Stichen (= Sinnzeilen; so 7, 18—8, 5; 9, 1—7; 11, 1—6; 12, 18—29) zu Grunde gelegt. Eine Gegenprobe wird bezüglich des klassisch geschriebenen Lukasprologes gemacht.

Merx, A., *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text.* Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesths. 2. Tl, 1. Hälfte: Das Evangelium Mt nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesths erläutert (8⁰. XXIII u. 438. B., Reimer. *M* 12.—): M. nimmt seine Anschauung über Ent-

stehung der Evv S. vıı f vorweg. Ziel seiner Arbeit ist, dem ältesten Texte nachzuforschen. Er findet ihn im Sinaisyrer, der mit der altlat. Übersetzung den Text des 2. Jahrh. feststellen läfst. Dieser Text liegt vor der Bildung der griechischen Textfamilien. Pešittho bietet den Text überarbeitet nach dem damaligen griechischen Text. Der Curetonsyrer steht bei Seite, der Zeit nach zwischen beiden. Das Diatessaron ist nicht eingehender berücksichtigt. Eine ausführliche Textbehandlung zu Mt soll diese Annahmen rechtfertigen. Ein II. Bd soll die drei übrigen Evv kürzer behandeln. G.

Bonus, A., *„Our Lord“ in the Lewis Palimpsest* (ExpT XIII 236—238). — Vgl. dazu noch: Harris, J. R. (ExpT XIII 283f); Bonus, A. (ExpT XIII 334f); Harris, J. R. (ExpT XIII 382): Es handelt sich um die Erklärung der auffälligen Erscheinung, dafs Mt 8, 3—11, 7 und Jo 1, 36—6, 5 obige Bezeichnung fast ausschliefslich gebraucht wird, statt „Jesus“. G.

Burkitt, F. C., *Note on the Evangeliarium Hierosolymitanum Vaticanum* and the Origin of the Palestinian Syriac Literature (Actes du XIIe Congrès internat. des Orient. III 1, 119—126): Die Unterschrift des vatikanischen Lektionars nennt als Entstehungsort Antiochien im Distrikt von Dqûs (الدقوس), d. i. der Teil von Antiochien, der im Gegensatze zum mohammedanischen Teil unter einem griechischen „Dux“ stand (nicht القدس = Jerusalem). Entstehungszeit: nicht vor Justinian. G.

Kmosko, M., *Analecta Syriaca* e codicibus Musei Britannici excerpta (Ochr II 33—57): Nach Klarlegung der Frage, ob die syrischen Väter Tatians Diatessaron zitiert haben, untersucht K. den noch unedierten Traktat Demonstratio probans Mariam Dei genitricem esse (Cod. Add. 17195 f. 65v—67r) nach den evangelischen Zitaten und glaubt als Resultat zu finden eine Abhängigkeit von Tatian in einer späteren Redaktion, aber früher als der arabische Text von Ciasca. Der Text des Stückes mit lateinischer Übersetzung wird abgedruckt. G.

Gwilliam, G. H., *The Age of the Bodleian Syriac Codex Dawkins 3* (JthSt III 452f): Evv-Hs, nach P. Smith, Catal. „saeculi noni, valde vetustus“; gehört dem 6. Jahrh. an. G.

Gilmore, J. E., *Manuscript Portions of three Coptic Lectionaries* (PSbA XXIV 186—191): Bohairisch; vom 16. Jahrh. mit Lesungen aus NT, die genau verzeichnet werden. G.

Jacoby, A., *Zum Strafsburger Evangelienfragment* (Sphinx VI 132—142): Nachträge u. Korrekturen zu IV 180ff. Das kopt. apokryphe Ev scheint ihm das Original zu sein für das Fragment Mus. Borgiano Nr CXIII (bei Zoega), veröffentl. von Guidi, Rendic. dei Lincei 1887 II 381 ff. G.

Wölfflin, Ed., *Göttweiger Italafragmente* (Arch. f. lat. Lexikogr. und Gr. XII 130—132): Mitteilungen über 2 der Benediktinerabtei Göttweig in Niederösterreich gehörende Pergamentblätter mit Unzialschrift des 7. Jahrh., enthaltend Stücke einer lateinischen Übersetzung des Röm und Gal. Die Übersetzung dürfte aus einem an einzelnen Stellen nach der Vulgata abkorrigierten Italacodex geflossen sein und lehrt in lexikalischer Hinsicht, dafs „die Schriftsprache gegen die mit con zusammengesetzten Verba etwas zurückhaltend war, wie wir umgekehrt wissen, dafs die Volkssprache einen Überschufs besafs“. C. W.

Vigouroux, F., *Une ancienne traduction latine de la Bible:* Le Codex Lugdunensis (Rev. des quest. hist. 1902. 583—595).

Berger, S., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les mss de la Vulgate.* Mémoire posthume (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ire série, t. XI, IIe partie. 4°. 78. P., Klincksieck. *Fr* 3.20).

Bonaccorsi, G., *La Vulgata al Concilio di Trento* (fine) (Scuola catt. IV 200—224).

Il santo Vangelo *di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli* (16°. XVI u. 504. Roma, Società di S. Girolamo. *L* —.20; geb. —.40): Um

diesen äufserst billigen Preis eine treffliche Übersetzung der 5 historischen Bücher des NT von Prof. Gius. Clementi und ein kurzer Kommentar in Anmerkungen von P. G. Genocchi. Praktische Indices und synoptische Zusammenstellungen schliefsen das Werkchen.

Bahlmann, A., O. S. Fr., *O Santo Evangelho de Jesus Christo* segundo S. Marcus, traducido em portuguez segundo a Vulgata latina com annotaçoes extrahidas dos S. S. Padres e de Theologos eminentes antigos e modernos (Bahia, São Francesco): Soll als kathol. Übersetzung der methodistischen entgegengestellt werden.

b) Ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

Hackspill, L., *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du NT* (Rb XI 58—73): Fortsetzung früherer Erörterungen. § 3. La parole (de Dieu): Der Memrabegriff der Targumim ist ein Mittelding zwischen göttlicher Eigenschaft und Hypostase, hauptsächlich abhängig von der atl Weisheitslehre, aber auch beeinflufst von der alexandrinischen Logoslehre. § 4. Le Saint-Esprit. Der Name Heiliger Geist kommt erst in der nachatl Literatur auf, bedeutet aber auch keine eigentliche Person.

Hackspill, L., *L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire.* I. L'angélologie au sens étroit du mot (Rb XI 527—550): Bezeichnung, Natur, Unterschiede, Zahl, Namen, Erscheinungsform (symbolisch zu deuten), Ort, Aufgaben (Schutzengel) der eigentlichen (guten) Engel mit den Belegen aus der Literatur. G.

Stapfer, E., *Les origines de l'Essénisme* (RThPh XXXV 385—398): Schürer leitet (in wenig tiefgehender Erörterung) den E. von der pythagoreischen, Friedländer von der hellenistisch-jüdischen Philosophie ab. Des letzteren Gründe sind nicht entscheidend; also ist nicht erwiesen, dafs Lucius' Ableitung vom Pharisäismus unmöglich sei. G.

Moulton, J. H., *„It is his angel"* (JthSt III 514—527): Behandlung der Bedeutung des Wortes Engel in der Bibel und religionsvergleichende Studie darüber.

Alexander, W. M., *Demoniac Possession in NT:* its Relations Historical, Medical and Theological (8⁰. 304. L., Clark. 5*s*).

Clair, G. St., *Tartaros not Hades* (Exp VI 70—72): „Hades ist die Unterwelt, aber Tartarus ist der untere Himmel."

Sanday, W., *Miracles and the Supernatural Character of the Gospels* (ExpT XIV 62—66): Macht die Verschiedenheit des Zeitgeistes zur Zeit Christi vom modernen für die Beurteilung der ntl Wunder geltend.

Haupt, E., *Der religiöse Wert des Parusiegedankens im apost. Zeitalter* (Deutsch-ev. Blätter XXVII 760—779): Betont die Realität des Kommens Christi nach Jo und Apk, die nur aus einem Punkte eine Linie mache. Dieses Kommen, von uns nur im Spiegelbilde geschaut, tritt bald ein und verläuft in einer Entwicklung.

Weizsäcker, C., *Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche.* 3. Aufl. (8⁰. VIII u. 700. Tüb., Mohr. *M* 16.—).

Heinrici, C. F. G., *Das Urchristentum* (8⁰. VIII u. 143. Gött., Vandenhoeck. *M* 2.40): Das Buch bietet deshalb besonderes Interesse, weil darin ein gemäfsigter moderner Kritiker seine Anschauungen über Jesu Lebenswerk niederlegt. Von Harnacks „Wesen des Christentums" scheidet sich der Verf. prinzipiell, ohne es aber direkt auszusprechen. Der katholische Exeget wird freilich oft genug die Empfindung haben, dafs der Verf. auf halbem Wege stehen blieb. An Stelle der wahren Gottheit Christi tritt die „Gottesgewifsheit" und ein grofsartig ausgebildetes „Berufsbewufstsein". In rein historischen Fragen, namentlich in der Darstellung von Entwicklungen, orientiert das populär geschriebene Buch vorzüglich.

Bradshaw, J. W., *The Gospel of J. Chr. in the First Century* (Bs LIX 744—763): Behandelt 1. The Constituent Elements of the Gospel, 2. Its

Essential Truths, 3. The Motives to which the Apostles appealed, 4. The Secret of the Gospels Rapid Spread.

Dobschütz, E. v., *Die urchristl. Gemeinden.* Sittengeschichtl. Bilder (8°. XIV u. 300. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): Eine im protestantischen Geiste geschriebene Sittengeschichte des Christentums vom Jahre 30—130. Doch ist der Standpunkt nicht aufdringlich und kommt auch, da nicht die Lehrentwicklung, sondern das praktische Leben geschildert wird, weniger zur Geltung. Das Buch enthält eine große Anzahl feiner Beobachtungen. Auch die Methode, welche der lokalen Entwicklung und führenden Persönlichkeiten, wie auch Einflüssen der Gnosis durchaus Rechnung trägt, verdient vollste Anerkennung. Leider sieht aber der Verf. in Gemäßheit seiner Voraussetzungen viel zu viel Entwicklung. Wenn man nur einmal den Grundsatz aufgeben wollte, fast jede zum ersten Male erwähnte Tatsache als eine neue Einführung zu betrachten! Welch große Weiterentwicklung liest nach dieser Methode der Verf. aus 1 Clem heraus! Daß auch er die katholische theologische Literatur, z. B. J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, Freib. 1899, so gründlich ignoriert, war von ihm nicht von vornherein zu erwarten.

Capesius, J., u. Schullerus, A., *Jerusalem und Korinth.* Zwei Vorträge über das apost. Zeitalter (8°. III u. 66. Hermannstadt, Krafft. *M* —.50): Der erste Vortrag (von C.) behandelt die christl. Urgemeinde in Jerusalem. Das Pfingstwunder wird hauptsächlich auf seelische Erregung zurückgeführt. Das religiöse Erlebnis ist der treibende Faktor. Die Brotbrechung bedeutet jegliche Speise, die man eben genoß. Das Lebensbild Jesu ist in den „Herrenworten" bereits verändert wiedergegeben. — Der zweite Vortrag (von Sch.) führt den Titel: „Ein Abend im Hause des Titius Justus in Korinth", und läßt hier in phantasievoller, fast dramatischer Darstellung die Ereignisse sich abspielen (Parteistreit, charismatische Begabung, Speiseverbot, Inzestfall usw.), welche die Voraussetzung für den zum Schlusse zur Verlesung gelangenden 1 Kor bilden. Ein letzter Abschnitt schildert „die Entwicklung zur kath. Kirche hin". Beide Vorträge sind sonach Popularisierungen der modernen Kritik.

Andersen, A., *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr.* (ZntW III 115—141 206—221): In 1 Kor 11, 24 bedeutet σῶμα soviel wie ἐκκλησία; αἷμα ist der kurze Ausdruck für ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι; ähnlich 10, 16. Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist unecht. Τοῦτο ποιεῖτε ist Befehl Pauli = Opfert das Brot im genannten Sinne, d. h. esset es. Nach diesem paulinischen Berichte sind die synoptischen interpoliert (!). Auch die eucharistischen Gebete der Didache sind nicht auf den Genuß des Leibes Christi zu deuten. Zu des Ignatius Zeit feiert der Bischof in den Agapen die Realität der Menschwerdung Christi, Justinus vollzieht die Parallele mit dem Paschalamm.

Horst, F. J. A., und ***Murray, J. O. F.,*** *Εὐχαριστία — εὐχαριστεῖν* (JthSt III 593—598): Wertvolle Zusammenstellung der hauptsächlich der altchristl. Literatur angehörigen Stellen, an denen das Wort vorkommt.

Bruckner, A., *Die Irrlehren im NT* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie u. Religionsgeschichte 26). (8°. 40. Tübingen, Mohr. *M* —.75): Gibt einen Überblick über 1. die judaistische Bewegung (2 Kor, Gal), wobei die von Kol (Eph) bekämpften Anschauungen eine Abart bilden, und ihren Gegensatz, den sittlich ungebundenen „Ultrapaulinismus" (Apk 2, 3), 2. die falschen Parusieerwartungen der Thessalonicher (1 u. 2 Thess) und die damit zusammenhängende Vorstufe der Gnosis (Pastoralbriefe) und den Libertinismus (Jud, 2 Petr), 3. den Doketismus (1 Jo). — Die an zweiter Stelle versuchte Zusammenfassung unter dem Begriffe der Gegnerschaft gegen die Parusie scheint mir am wenigsten glücklich zu sein.

Harnack, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* in den ersten drei Jahrh. (8°. XII u. 561. Lp., Hinrichs. *M* 9.—): Das neue

Werk des gelehrten Berliner Kirchenhistorikers sei auch hier notiert, weil ja die Wurzeln und Anfänge der Missionierung der apostolischen Zeit angehören. Speziell sei hingewiesen auf das 4. Kap. der Einleitung: Jesus Christus und die Weltmission nach den Evv (Jesus hat den Befehl dazu nicht erteilt; wohl aber hat sein Geist die Jünger dazu geführt), und auf das 5. Kap.: Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission („Paulus ist nicht der erste Heidenmissionar gewesen"). H.s geistvolle und ins Grofse gehende Auffassungsweise offenbart sich auch in diesem Buche, zugleich aber wieder seine Art, aus feinen Detailbeobachtungen, die fast immer ein Körnchen von Wahrheit enthalten, allgemeine programmatische Grundsätze zu konstruieren, nach denen sich dann die Entwicklung vollzogen haben mufs. In dieser Hinsicht werden ihm viele in der „Stärke und Vielheit der Nachempfindung" nicht folgen können.

Zscharnack, L., *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrh. der christl. Kirche* (8⁰. 192. Gött., Vandenhoeck. *M* 4.80): Behandelt auch vielfach ntl Zeugnisse, z. B. das der Pastoralbriefe über die Witwen, weiterhin die Diakonissen usw.

Vincent, F. H., *La deuxième enceinte de Jérusalem* (Rb XI 31—57): Der Verf. gibt auf Grund eingehender Untersuchungen erhaltener Reste mit Zuhilfenahme von Plänen eine Schilderung des Verlaufes der zweiten Mauer und handelt hauptsächlich über das Tor Gennath und das hl. Grab.

Barnabé, d'Alsace, O. F. M., *Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, av. 32 illustr. (8⁰. XXIII u. 251. P., Picard. *Fr* 4.—): Das Prätorium liegt in der Burg Antonia. B. ist ein eifriger, aber wohl viel zu weitgehender Verfechter der Traditionen. Heiligtümern, wie der Kirche der hl. Veronika usf., werden grofse Bedeutung zugeschrieben. Vorgenannte Aufstellungen Vincents werden 61 ff scharf bekämpft.

Wilson, C. W., *Golgotha and the Holy Sepulchre* (PEF XXXIV 66—77 142—155 282—297 376—384): Leitet den Namen Schädelstätte von dem legendarischen Begrabensein Adams ab, gibt eine sehr klare Übersicht über die Topographie Jerusalems z. Z. Christi und über seine folgenden Schicksale.

Hill, G., *The Site of Golgotha and the Holy Sepulchre* (PEF XXXIV 93f): Ist gegen die Annahme, dafs die Grabkirche den richtigen Platz bezeichne.

Büchler, A., *Das Synedrium in Jerusalem und das grofse Beth-din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels* (8⁰. VII u. 252. Wien, Hölder. *M* 5.—): Das grofse Beth-din, das sich in der Quaderkammer des Tempels versammelte, ist nach B. nicht identisch mit dem Synedrium. G.

Praufs, S., *Zur Topographie von Cäsarea* (JqR XIV 745—751): Zu JqR XIII 684. Die Thosephtha-Stelle (Oholoth XVIII 13), topographische Angaben über Cäsarea, wird emendiert und erklärt. G.

Feis, L. de, *Le monete del prezzo di Giuda.* Ricerche di numismatica biblica (Str II 412—430 506—521): Berichtet über die unechten Judasmünzen, welche da und dort gezeigt werden, hält die 30 Silberlinge für römische Denare und bespricht noch weitere im A und NT erwähnte Münzen: Schekel, Drachme, Mine, Stater u. a.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Mommsen, Th., *Papianisches* (ZntW III 156—159): Tritt für die Athetese von οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί in dem bekannten Zeugnis über den Presbyter Johannes (Eus. h. e. 3, 39) ein.

Harnack, A., *Pseudopapianisches* (ZntW III 159—166): Gegen Zahn wird behauptet, dafs Eus. h. e. 2, 15 im letzten Teile (handelt von Mk u. 1 Petr) seine eigene Ansicht und nicht die des Papias wiedergebe. Dafs aber das Mk-Ev in Rom entstanden, wo Mk als der κολοβοδάκτυλος (= der Stummelfingerige) bekannt blieb, ist kaum zu bezweifeln.

Corssen, P., *Zu Eus. h. e. III 39 und II 15* (ZntW III 242—246): Hält Mommsens Athetese für unrichtig und bringt an Harnacks Erörterungen über Pseudopapias eine kleine Korrektur (μνημονεύειν abhängig von φασιν) an.

Gregg, J. A. F., *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians* (JthSt III 233—244 398—420 554—576): Edition der Origenesfragmente einer im Coisl. gr. 204 saec. XI vorliegenden und von J. A. Cramer schon 1844 herausgegebenen Katene zum Eph mit Verweisungen auf den von Origenes abhängigen Kommentar des Hieronymus.

Morin, G., *Autour des „Tractatus Origenis"* (Rev. Bénéd. XIX 225—245): Retraktiert z. T. seine diesbezüglichen Aufstellungen (Gregor von Elvira sei der Autor u. a.), negiert aber entschieden die Autorschaft Novatians.

Conybeare, F. C., *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas* (ZntW III 192—197): Ephräms Kommentar zum Diatessaron enthält nach der armenischen Übersetzung eigentümliche Notizen über die Entstehung der Evangelien, unter andern die, daſs Lk mit der Taufe des Johannes beginne (der Text ist aber dann sehr unsicher) und daſs Johannes sein Evangelium zu Antiochien verfaſst habe.

Lietzmann, H., Besprechung von *J. Sickenberger*, *Titus von Bostra* (TU NF VI 1; Lp. 1901) (GgA CLXIV 753—758): Nachweis, daſs der Bibeltext des Titus mit dem des Chrysostomus groſse Ähnlichkeit hat.

S. Ambrosii Opera. Pars IV. *Expositio evangelii sec. Lucan.* Rec. C. Schenkl. Opus auctoris morte interruptum absolvit H. Schenkl (Corp. script. eccl. lat. XXXII pars IV). (8º. XL u. 590. Wien u. Prag, Tempsky. *M* 18.40): Eine die Mauriner-Ausgabe weit übertreffende Edition. Vgl. A. Jülicher in ThLtz XXVIII 102—104.

Souter, A., *The genuine Prologue to Ambrosiaster on 2 Corinthians* (JthSt IV 89—92): Edition und Erklärung.

Souter, A., *An Interpolation in „Ambrosiaster"* (ExpT XIII 380 f): Eine solche von seiten der Mauriner Herausgeber wird in der Erklärung zu 1 Kor 6, 18 vermutet.

Haidacher, S., *Chrysostomusfragmente zu den kath. Briefen* (ZkTh XXVI 190—194): Fast alle Chrysostomusscholien zu den kath. Briefen, die Migne, P. gr. LXIV 1039—1062 aus Cramers Katenenausgabe (VIII Oxf. 1844) abgedruckt, finden sich in andern bekannten Schriften des Kirchenlehrers vor.

Baumstark, A., *Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten* (Ochr II 151—169): Mit dem 6. Jahrh. setzt die syrisch-monophysitische Exegese ein, Ihre freiere Entfaltung in der Verwertung der früheren griechischen und syrischen Arbeiten wird an der Evangelienexegese und zwar eingehender an dem Mt-Kommentar des Georgius von Beʿeltân und dem Vierevangelienkommentar des Dionysius bar Ṣalîbî gezeigt (Forts.). G.

Sickenberger, J., *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia untersucht* (TU NF VII 4. 8º. VIII u. 118. Lp., Hinr. *M.* 4.—): Nik. war nicht Bischof von Serrä, sondern wahrscheinlich der Neffe des Bischofs dieser Stadt. Hss, Ausgaben und Quellen seiner Lukaskatene werden eingehend besprochen.

Haidacher, S., *Neun Ethika des Evangelienkommentars von Theodor Meliteniotes und deren Quellen* (BzZ XI 370—387): Weist hauptsächlich Chrysostomus als Quelle für die den exegetischen Kompilationen dieses Byzantiners (14. Jahrh.) angehängten moralischen Erörterungen (ἠθικά) nach.

Bludau, A., *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des NT und ihre Gegner* (BSt VII 5. 8º. VII u. 145. Freib. i. B., Herder. *M* 3.20): Ein sehr interessanter Überblick über die textkritischen Arbeiten und Verdienste dieses gefeierten Humanisten bis 1522, insbesondere auch über die Anfeindungen, welche die Ausgaben, die lateinische Übersetzung und die reformatorisch angehauchten Annotationen erfahren haben. Die rabies theologorum der damaligen Zeit tritt in diesen Streitigkeiten deutlich zu Tage; aber trotz groſser Fehler des Erasmus wird doch die Sympathie des Lesers mehr auf seiner Seite stehen.

Bludau, A., *Der Beginn der Controverse über die Ächtheit des Comma Johanneum (1. Joh. 5, 7. 8) im 16. Jahrh.* (Kath. 3. F. XXVII 25—51 151—175): Die Complutenser Polyglotte (1520) hatte es aus der Vulg. aufgenommen. Erasmus hingegen hatte es in seinen beiden ersten Ausgaben

(1516 und 1519) ausgelassen und mufste deswegen zahlreiche Angriffe erfahren. Schliefslich nahm er es unter Berufung auf einen Cod. Britannicus (zweifellos der Montfortianus s. Dublinensis des Trinity College in Dublin = für Act. u. Cath. Cod. 34) auf, wurde dabei aber wahrscheinlich das Opfer einer Mystifikation.

Nestle, E., *Zur Geschichte von 1 Jo 5, 7 in der deutschen Bibel* (PrM VI 401—407): Weist nach, dafs in der Heidelberger Lutherbibel vom J. 1568 die lateinische Verszählung zum ersten Male eingeführt und deshalb neben 1 Jo 5, 7 ein leerer Raum gelassen wurde, da Luther das Comma nicht für echt gehalten. Calvinistische Zutaten zur Lutherbibel vom J. 1588 führten zu einem wenig erbaulichen Streite.

Nestle, E., *„Wahrzeichen" in Luthers Bibel* (StKr LXXV 504 f): Zu Apk 7, 2 und zu Jos 2, 12 hat Luther das Wort „Wahrzeichen" erhalten.

Jülicher, A., *Heinrich Holtzmanns Bedeutung für die ntl Wissenschaft* (PrM VI 165—172): Feiert anläfslich des 70. Geburtstages des Strafsburger prot. Theologen (17. Mai 1902) denselben hauptsächlich als „den ersten unter den lebenden ntl Kritikern".

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Bacon, B. W., *The Priesthood without Pedigree* (ExpT XIII 345—348): Behandelt Ps 8 und 110 in ntl Schriften.

Nestle, E., *Little Contributions to the Greek Testament* (ExpT XIV 34—36): Zu Jo 14. 9; Mt 20, 15; Mk 9, 38; 16, 20; Lk 7, 12; Jo 9, 10; 1 Kor 7, 29; Mt 26, 41; Eph 1, 19; Jo 18, 16.

β) Leben Jesu und Evangelien.

Weiss, B., *Das Leben Jesu.* 2 Bde. 4. umgearb. Aufl. (8⁰. VIII u. 541, VI u. 600. Stuttg., Cotta. *M* 18.—).

Rose, V., O.Pr., *Études sur les Évangiles.* Le Tetramorphe. — La conception surnaturelle. — Le Royaume de Dieu. — Le père céleste — Le fils de l'homme. — Le fils de Dieu. — La rédemption. — Le tombeau trouvé vide (8⁰. IV, XIV u. 336. P., Welter. *Fr* 3.50): Der gelehrte Dominikaner verteidigt in den genannten, z. T. schon früher in der Revue biblique erschienenen Einzeluntersuchungen den bibelgläubigen Standpunkt gegen die Einwürfe der modern protestantischen Evangelienkritik. Originalität, Scharfsinn und genaue Kenntnis der einschlägigen Literatur zeichnen die Abhandlungen ebenso aus wie Feinheit und Eleganz der Sprache. Zu Anfang widerlegt er die Aufstellungen Harnacks, der die 4 Evv nicht wesentlich höher einschätzt als einige apokryphe Evv. Den Höhepunkt bilden vielleicht des Verf. Erörterungen über den Begriff „Gottessohn". Hier lehnt er es entschieden ab, in den Zeugnissen des Engels bei der Verkündigung, des himmlischen Vaters bei der Taufe und Verklärung, des Petrus zu Cäsarea Philippi, sogar in dem Selbstzeugnis vor dem Hohenpriester mehr ausgesprochen zu sehen als die Messianität, welche schon das AT mit dem Ausdrucke „Sohn Gottes" bezeichnet hat. Diese allerdings weitgehenden Aufstellungen haben zu Mifsverständnissen geführt und dem Verf. den Vorwurf von „infiltrations protestantes" eingetragen. Mit Entschiedenheit wehrt er sich dagegen und folgert den Begriff der Gottessohnschaft in ihrem vollen metaphysischen Sinne aus andern synoptischen Stellen, z. B. Mk 12, 1—12, Mt 11, 27 u. a. Johannes und Paulus kann er nicht verwerten, da er die Kritiker mit ihren eigenen Waffen schlagen möchte. Zweifellos ist ihm das in hervorragendem Mafse gelungen. Vgl. H. Coppieters, Rev. d'hist. eccl. IV 56—60.

Loisy, *L'Évangile et l'Église* (16⁰. XXXIV u. 235. P., Picard. *Fr* 3.50): Beschäftigt sich mit Harnacks „Wesen des Christentums", geht aber selbst viel zu weit in apokalyptisch-eschatologischer Verflüchtigung der Lehre Jesu

(z. B. des Messiasbegriffes), weshalb das Buch auch kirchlicher Zensurierung anheimfiel. Vgl. die entschiedene Zurückweisung durch P. Batiffol (Bull. de litt. eccl. 1903, 3—15), weiterhin durch L. de Grandmaison (Etudes XCIV 145—174) und J. Brucker (ebd. 495—511).

Halévy, J., *Notes évangéliques*: I. L'expression „Fils de l'Homme". II. Différent traitement des pharisiens et des sadducéens. — Un prophète sadducéen. III. Les généalogies de Jésus. IV. Le concile de Jérusalem et sa décision. V. La parabole du festin de noces. VI. Conception et naissance de Jésus selon les synoptiques (Rsém X 134—158 213—240 305—330): Sind Erörterungen in modern kritischer Weise, aber von jüdischem Standpunkte aus. Die Entstehung der Evv verlegt der Ver. nach 70; semitische Vorlagen werden wiederholt konstatiert, z. B.: Lk gibt in der Geburtsgeschichte zwar keine von Mt verschiedene Tradition wieder, arbeitet aber in alexandrinischem Geiste nach einem aramäischen Muster.

Schmiedel, O., *Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung* (8⁰. 72. Tüb., Mohr): Der Verf. schreibt in erster Linie für lernende Theologen und Laien, verteidigt die Existenz Jesu und die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe und schließt sich der „Zweiquellentheorie" an. Buddhistische Einflüsse seien bei Lk und Jo möglich, bei den Apokryphen sicher.

Schmidt, K., *Gehört Jesus in das Evangelium, wie er selbst es nach den Synoptikern verkündigt hat?* (NkZ XIII 893—922): Bejaht gegenüber Harnacks „Wesen des Christentums" die Frage, da Jesu Lehre wesentlich von seiner Auffassung über seine eigene Person abhing.

Oehninger, F., *Das Leben Jesu* (8⁰. XVI u. 477. Konst., Hirsch. *M* 5.—): Populäre Darstellung auf orthodox-protestantischem Standpunkte, mit zahlreichen schönen Illustrationen (Landschaftsaufnahmen, Reproduktionen älterer und neuerer Kunstwerke usw.) versehen.

Otto, R., *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung.* Vorträge (8⁰. 76. Gött., Vandenhoeck. *M* 1.35): Schließt sich im wesentlichen an die Harnack-Holtzmannsche Auffassungsweise der Synopsis und des Jo-Ev an und versucht so durch historisch-kritische Sichtung das Lebensbild Jesu des rein übernatürlichen Charakters zu entkleiden.

Furrer, K., *Vorträge über das Leben Jesu Christi* (8⁰. VIII u. 264. Zürich, Müller): In populärer Form wird „die heutige Durchschnittsanschauung innerhalb der kritischen Richtung der Forschung" (vgl. H. Holtzmann in ThLzt XXVII 165) wiedergegeben.

Pearson, C. W., *The Carpenter Prophet.* A Life of Jesus Christ and a Discussion of His Ideals (8⁰. IX u. 288. Chicago, Stone. $ 1.50): Beruht auf der Thesis: Alles Übernatürliche, das Jesus zugeschrieben wird, ist unwahr.

Zimmer, O., *Der Sozialist von Nazareth.* Eine Lebensgeschichte Jesu nach der neuesten Forschung, verbunden mit einer Kritik des Straußschen Standpunktes u. der diesbezügl. sozialistischen Parteischriften (8⁰. 40. B., Selbstverl. d. Verf. *M* —.50): Steht auf sozialistischem Standpunkt und erklärt im Gegensatz zu Strauß das Leben Jesu durch allegorische Verflüchtigungen.

Manser, F., *I. Was wollte Christus? II. Wer war Christus? III. Die Auferstehung Christi* (8⁰. 20. B., Bruer & Co. *M* —.50): Loslösung von jeglichem übernatürlich positiven Glauben und Vorschlag eines neuen allgemein christlichen Glaubensbekenntnisses.

Garvie, A. E., *Studies in the „Inner Life" of Jesus* (Exp V u. VI): 1. Introductory (V 34—42) zu einer Artikelserie, worin als Standpunkt die Anerkennung der Gottheit Christi genommen wird. 2. The Virgin-Birth (126—135), 3. The Growth in Wisdom and Grace (260—270), 4. The Vocation Accepted (366—376), 5. The Temptation (435—445), 6. The Early Self-Disclosure (VI 37—46), 7. The Surrender of Home (106—116), 8. The judgment of religious Rulers and Teachers (196—208), 9. The Scope of the Ministry (296—308).

Stalker, J., *Die Christologie Jesu oder Was sagt Jesus Christus über*

sich selbst? Nach den Synoptikern dargestellt. Autorisierte Übersetzung. (8⁰. VIII u. 157. Dessau, A. Haarth): Der Verfasser, von dessen zahlreichen Werken schon zwei („Das Leben Jesu Chirsti“ u. „Imago Christi; Jesus Christus unser Vorbild“) ins Deutsche übertragen wurden, sucht in dem gegenwärtig lebhaft geführten Kampfe um Christi Lehre und Selbstbewufstsein den übernatürlichen Charakter der Bezeichnungen Menschensohn, Gottessohn, Messias, Erlöser und Richter zu verteidigen und ihnen im wesentlichen den Inhalt zu lassen, den auch die katholische Theologie — die aber vollständig ingnoriert wird — in denselben erblickt. Christi Worte haben für St. freilich nicht dogmatische Geltung.

Holtzmann, O., *Das Messiasbewufstsein Jesu und seine neueste Bestreitung.* Vortrag (8⁰. 26. Giefsen, Ricker. *M* —.50): Gegen W. Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901) wird festgehalten, dafs Christus den Anspruch, der Messias zu sein, erhoben hat.

Bousset, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Th. Rundsch. V 307—316 und 347—362): Eine kritische Auseinandersetzung mit dem den gleichen Titel tragenden Buche von W. Wrede, besonders mit dessen Auffassung von Mk 9, 9 und des Markusevangeliums überhaupt. Dafs Jesus „am Ende seines Lebens mit dem Anspruche, der Messias zu sein, offen hervorgetreten ist“, hält B. für sicher.

Staerk, W., Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriff (PrM VI 297—309): Vertritt im Anschlufs vor allem an Wrede die Ansicht, dafs Jesus nie Messias hat sein wollen.

Milligan, G., The Messianic consciousness of Jesus (Exp V 72—80 148—156): Behandelt 1. den Begriff „Menschensohn“, der sowohl die Messianität wie die Menschheit Christi ausdrückt, 2. den Begriff „Gottessohn“, der die Grundlage für das Messiasbewufstsein bildet.

Fiebig, P., Der „Menschensohn“ als Geheimname (PrM VI 431—437): Verteidigt gegen Wrede und Staerk, dafs Jesus der Messias, „der Mensch aus Dn 7, 13“ hat sein wollen.

Grützmacher, R., Das Volk und der Davidssohn in den Evangelien (Ev. Kzt. LXXVI 632—635): Christus hätte sich nicht diese Bezeichnung geben lassen dürfen, wenn er es nicht gewesen wäre.

Bousset, W., Das Reich Gottes in der Predigt Jesu (Th. Rundsch. V 397—407 437—449): Im Anschlufs an J. Weifs, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes² (1900), wird der durchaus eschatologische Charakter dieser rein religiösen Predigt Jesu verteidigt.

Margreth, J., *Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes* (8⁰. XI u. 321. Münster, Aschendorff. *M* 6.—): Das vorwiegend dogmatisch gehaltene Buch bietet auch dem Exegeten Interesse, indem alle (26) Gebete Jesu, insbesondere das Hohepriesterliche Gebet erklärt werden. M. will aber durch seine Erörterungen auch praktischen Zwecken dienen. Als Beispiele kleiner Meinungsverschiedenheiten notiere ich zu S. 8, dafs die Berufung des Petrus Apg 1, 20 auf das „verödete Gehöfte“ Ps 68, 26 wohl eher eine Akkommodation genannt werden muſs, und zu S. 208, dafs in Jo 1, 9 wohl die Vulgataübersetzung venientem in hunc mundum auch von den katholischen Exegeten allmählich aufzugeben wäre.

Legge, J., Christ's Treatment of Indignation. A Study in Christian Ethics (ExpT XIII 266—268): Erörtert Mt 21, 15; 20, 24; 26, 8; Lk 13, 14; Mk 10, 14 u. 2 Kor 7, 11.

Rösgen, Der Erfolg des prophet. Wirkens Jesu Christi I—IV (Allg. ev.-luth. Kzt. 74—79 98—102 126—132 146 u. 147): Gegenüber der Anschauung, welche den Erfolg Christi einzig und allein auf seine Auferstehung basieren will, bringt R. auch sein Leben und seine Worte als von Erfolg begleitet zur Geltung.

Füllkrug, G., *Jesus und die Pharisäer.* Ein Beitr. zur geschichtl. Auffassung des Lebens Jesu (8⁰. VI u. 94. Lp., Dieterich. *M* 1.80): In edel populärer Form wird die pharisäische Partei in ihren Bestrebungen ge-

schildert und weiterhin das Verhältnis Jesu zu ihr dargetan. Zu Anfang hat Jesus die Pharisäer gesucht und wurde von ihnen gesucht. Die Verschiedenheit der religiösen Auffassungen mufste aber zu Konflikten, zum Kampfe und schliefslich zur „Katastrophe“ führen.

Smith, D., *Our Lord's Use of common Proverbs* (Exp VI 441—454): Bespricht Jo 4, 35; 4. 44 und Parall., die Sprichwörter der Bergpredigt, Mt 8. 22; Mk 10. 25 und Parall., und gedenkt zum Schlusse des hellenistischen Einflusses auf das Judentum.

Soltau, W., *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (8°. 43. Lp., Dieterich. *M* —.75): Lobpreisungen und Apotheosen des Augustus waren der Anlafs, den Lobgesang der Engel und die übernatürliche Geburt Jesu zu erdichten, und den Zug des Partherkönigs Tiridates zu Neros Zeit gab das Motiv für die Anbetung der Magier. Vgl. die entschiedene Ablehnung dieser als „sicher“ und „zweifellos“ ausgegebenen Konstruktionen, welche „die Wissenschaft selbst diskreditieren“ können, von P. Lobstein in ThLzt XXVII 521—523.

<***Preuschen, E.,***> *Jesu Geburt in einer Höhle* (ZntW III 359f): Erst in späterer Zeit habe man aus der Höhle ein Haus gemacht.

Hoben, T. A., *The Virgin-Birth* (AmJTh VI 473—506): Tut die Unabhängigkeit der Berichte bei Lk und Mt vom Protev. Jacobi dar und bespricht die vornizänischen Väter einzeln bezüglich ihrer Anschauungen darüber, ebenso einige Apokryphen.

Boscawen, S. C., *Does the Papyrus of Kha-m-uas in the British Museum contain Early Christian Records?* (ExpT XIII 525—528): Findet Parallelen zur Geburts- und Jugendgeschichte des Herrn darin, welche Volkserzählungen entstammen. G.

Dieterich, A., *Die Weisen aus dem Morgenlande* (ZntW III 1—14): Die Magier sind als Mithrasdiener gedacht. Durch Einfügung des mythologisch überhaupt viel verwendeten Sternmotives, unter Beeinflussung durch Is 60, 6 und endlich im Hinblick auf einen tatsächlich i. J. 66 stattgehabten Zug orientalischer Königssöhne an den Hof Neros ist dieses Dokument der Begegnung des Mithrasdienstes und des Christentums entstanden. Straufs' mythologische Auffassung lebt somit wieder neu auf.

Gasartelli, L. C., *The Magi:* a footnote to Mt 2, 1 (Dublin Rev. CXXXI 362—379): Hält die Magier für orientalische Priester, Vertreter Parthiens bei der Geburt des Erlösers.

Hilgenfeld, A., *Die Versuchung Jesu* (ZwTh XLV 289—302): Gegen W. Soltau und H. Holtzmann behauptet H. die zeitlich viel später zu datierende Auffassung der Versuchungsgeschichte bei Mk, da dessen kurzer Bericht darüber (Mk 1, 12. 13) schon der Erklärung der Versuchungen aus der jüdischen Messiasidee vollständig fern stehe.

Halévy, J., *La tentation de Jésus* (Rsém X 13—60): Sieht in einem jüdischen Apokryphon, einem Martyrium Isaiae, die Quelle.

Hilgenfeld, A., *Die Verwerfung Jesu in Nazareth nach den kanon. Evv und nach Marcion* (ZwTh XLV 127—144): Behauptet die Priorität des Mt-Berichtes (13, 54—58) vor dem des Mk (6, 1—6). Der Lk-Bericht (4, 16—30) stand bei Marcion nicht, wird auch nicht durch Tert. adv. Marc. als dort vorhanden gefordert. H. vermutet, dafs er von dem von ihm postulierten „zweiten Pauliner“ herstammt.

Justus Vitalis, *Die Bergpredigt.* Übersichtl. Vergleichung mit verwandten Stellen der übrigen Evangelien u. Kritik derselben vom modernen Standpunkt (Flugschr. d. neuen Frankf. Verlags VIII) (8°. 69. Frankf. a. M. *M* 1.50): Durchaus rationalistisch.

Fonck, L., S. J., *Zur neuesten Parabelauslegung* (ZkTh XXVI 280—298): Gegenüber A. Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu. 2 Teile. 1899) wird betont, dafs dieser sich über die christliche Vergangenheit hinwegsetze, die Autorität der Evangelisten nicht anerkenne, und dafs Jesus durch J.s Auffassungen zum irrtumsfähigen Menschen herabgewürdigt werde.



Fonck, L., S. J., *Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik* (ZkTh XXVI 13—32): Gegen Jülicher, B. Weiſs u. a. wird nachgewiesen: Das Senfkörnlein ist der Senfstaude, nicht einem Senfbaume entsprungen. Auf diese passen alle Momente der Parabel, wie auch das Gleichnis vom Unkraut (Lolch) und dem Weizen vollkommen dem botanischen Sachverhalt und der Gepflogenheit der Landleute in Palästina entspricht.

Fonck, L., S. J., *Die Parabeln des Herrn im Ev exegetisch und praktisch erläutert* (8⁰. XX u. 808. Innsbr., Rauch. *M* 5.30): Die Einleitung verteidigt u. a. als besondern Zweck der Parabeln die Verhüllung der Wahrheit vor den Ungläubigen. Die Erklärung der einzelnen Parabeln bietet zunächst nach Literaturangabe den Text mit kritischem Apparat, in welchen auch die neueren Ausgaben von Hetzenauer, Brandscheid, Nestle und Blaſs Aufnahme fanden; auf eine Übersetzung des Textes folgen Angaben über die näheren Umstände, unter denen die Parabelrede gesprochen wurde, dann eine Erklärung dessen, was sie buchstäblich besagt, weiterhin die Auslegung ihrer Bedeutung. Die noch beigefügten Abschnitte über Anwendungen und Schluſsfolgerungen enthalten Winke für Predigt und Meditation. Genaue Kenntnis von Land und Leuten in Palästina kommt dem Verfasser neben gründlichen orientalistischen Sprachkenntnissen sehr zu statten. Die manchmal sehr auf den Ton der Ironie gestimmte Polemik gegen Jülicher durchzieht das ganze Werk. Eine etwas rasche Arbeitsweise offenbart sich mehr in Kleinigkeiten. Die älteste und der von F. vertretenen Deutung durchaus entsprechende Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohn stammt von Titus von Bostra. F. läſst sie unerwähnt, wie auch die Homilie des Pseudochrysostomus εἰς τὸν ἄσωτον (Migne, P. gr. LIX 627—636). Dafür zitiert er S. 612 zum reichen Prasser eine Stelle aus einem „dem Titus von Bostra zugeschriebenen" Kommentare, welche ich aber (Titus v. Bostra 33) als von Cyrill v. Alexandrien (s. Migne LXXII 825 D—828 A) herrührend nachgewiesen habe. Die Unrichtigkeit der Bezeichnung Antoninus Placentinus (S. 357) hat inzwischen Grisar (ZkTh XXVI 760 ff) dargetan.

Bruston, C., *La fin du monde d'après Jésus-Christ* (Rev. chrét. XV 84—88): Will beweisen, daſs Christi Worte vom Ende der Welt auf den Untergang der antiken Welt zu beziehen sind.

Crane, A. M., *The Cleansing of the Temple* (Bs LIX 36—57): Sucht durch Aufgabe des Literalsinns den synoptischen und johanneischen Bericht zu harmonisieren.

Linder, G., *Die Speisungen der Tausende in den vier Evangelien* (Schweiz. th. Z. XIX 89—93): Die sechs Speisungsberichte sind symbolisch zu verstehen und bringen durch ihre Verschiedenheit (5000 u. 4000 Gesättigte etc.) das Heiden- und Judenchristentum zum Ausdruck.

Lindenmann, R., *Die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes*, aufgefaſst als symbolische Erzählungen (Mk 5, 21—43) (Schweiz. th. Z. XIX 1—9): Die Berichte bedeuten die Wiederbelebung der Synagoge und das Aufhören des Blutflieſsens auf Sion (!) durch Sistierung der Opfer.

Bacon, B. W., *The Transfiguration Story*: A Study of the Problem of the Sources of our Synoptic Gospels (AmJTh VI 236—265): Sucht Parallelen zwischen der Verklärung und dem Bekenntnis Petri zu Cäsarea einerseits und der Erscheinung zu Joppe und Petri Verhalten in der Heidenchristenfrage anderseits. Lk 24, 34 u. 1 Kor 15, 5 seien wohl der Anlaſs gewesen, daſs die apokalyptischen Visionen in die Evangelien eingefügt wurden, wo ihnen dann noch eschatologische Züge beigemischt wurden.

Mead, C. M., *Intuitional Criticism* (AmJTh VI 507—510): Nimmt gegen den vorgenannten Artikel Stellung.

Bacon, B. W., *Elias and the Men of Violance* (Exp VI 31—36): Erklärt Mt 11, 12—15 = Lk 16, 16 im Zusammenhang mit damals geltenden eschatologischen Ideen.

Preuschen, E., Die Salbung Jesu in Bethanien (ZntW III 252): Folgert aus der Cena des Trimalchio, daſs die Salbung der Gäste mit der Narde ein Bestandteil der römischen Trauerfeierlichkeit war; vgl. Mk 14, 3 ff.

Werner, H., *Christi Leidensgeschichte, das Meisterwerk der göttl. Vorsehung* (Handreich. zur Vertief. christl. Erk. 7. Hft. 8⁰. 106. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.40): Populäre Geltendmachung der providentiellen Züge in Bezug auf Zeit, Ort, Personen, Verlauf und Wirkung der Leidensgeschichte.

Mackie, G. M., The Jewish Passover in the Christian Church (ExpT XIII 391—397): Mitteilungen über Zeit, Ritus usf. der Paschafeier; Vergleich mit dem Abendmahl Christi.

Chauvin, C., Étude critique sur la dernière cène et sur la communion de Judas (Science cath. XVI 318—332).

Cremer, H., *Gethsemane.* Ein Beitrag zum Verständnis der Gesch. Jesu und unserer Erlösung (8⁰. 104. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.20): Nicht Todesfurcht, sondern die Gröſse der eben sich vollendenden Sünde der Menschheit, die ihren Heiland mordet, schreckt Jesus in Gethsemane, und der Gedanke, daſs der Vater selbst ihn also leiden lieſs, entringt ihm den Ausruf der Gottverlassenheit am Kreuze.

Kreyenbühl, J., Der Ort der Verurteilung Jesu (ZntW III 15—22): Jesus wurde von Pilatus im Palaste des Herodes verhört und verurteilt.

Bulbeck, W. A., *Date of the Crucifixion.* Founded on Kalendar of Ancient Egyptians (8⁰. L.. Art & Book Co. 6*d*).

Denney, J., *Death of Christ;* its Place and Interpretation in the NT (8⁰. 354. L., Hodder. 6*s*).

Nestle, E., Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs (ZntW III 169): Parallele zwischen beiden, wie zwischen den Schächern und den beiden Mitgefangenen Josephs.

Nestle, E., Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod (ZntW III 246 f): Die Erzählung ist aus Am 8, 9 herausgewachsen.

Brucker, J., Le Saint-Suaire et l'exégèse (Études XC 458—464): Vertritt die Anschauung, daſs auch der Bericht Jo 19, 40 nicht gegen die Echtheit der Turiner Reliquie verwendet werden könne, Mk 16, 1 die Tatsache einer späteren Einbalsamierung sogar fordere.

Chevalier, U., Le Saint-Suaire de Turin et le NT (Rb XI 564—571): Gegen Vignons vergebliche Versuche, die Echtheit der Reliquie darzutun.

Burkhardt, G., *Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen.* 2. wohlf. [Titel-] Ausg. (8⁰. IV u. 288. Götting., Vandenhoeck. *M* 1.80): Der Verf. erhebt nicht den Anspruch, ein wissenschaftl. Buch vorzulegen. Es handelt sich um phantasievolle Paraphrasen und Ausschmückungen der ntl Berichte über die Begebnisse von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt, nachdem einleitend die Glaubwürdigkeit der Berichte und der Charakter der Erscheinungen Jesu auf positiv gläubigem Standpunkte dargetan wurden. Der Homiletik und Meditation wird das Buch hauptsächlich Anregung bieten.

Meyer, F. B., *John, the Baptist* (8⁰. 192. L., Morgan. 2*s* 6*d*).

France, A., *Le procurateur de Judée* (avec grav. 16⁰. 84. P., Wittmann).

Büttner, M., *Judas Ischarioth.* Ein psycholog. Problem. Vortrag (8⁰. 35. Minden, Köhler. *M* —.50): Nicht ein Scheinverrat, um Jesus zum Handeln zu bringen (Hase-Klopstock), sondern die seit dem Bekenntnis zu Cäsarea Philippi offenkundige und von des Judas und des übrigen Volkes Anschauungen zu sehr differierende Messiasidee Jesu hat den Mann aus Karioth zum Verräter gemacht. Der alte Geiz wacht wieder auf, Enttäuschung und Groll tun das Ihre.

Bolliger, A., *Markus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums.* Altes und Neues zur synopt. Frage. Progr. zur Rektoratsrede der Univ. Basel (4⁰. 100. Basel, C. Beck. *M* 2.50): „Weil es ein Gesetz der bösen Geister ist, daſs sie auf dem nämlichen Wege, auf dem sie hereingeschlüpft, auch wieder hinaus müssen", wird zunächst die modern kritische Auffassung

des Papiasfragmentes über Mk und Mt widerlegt; λόγια κυριακά = Herrngeschichte des Mt, nicht Spruchsammlung. Nur treibt der Verf. den Teufel durch Beelzebub aus, indem er an die Stelle der Zweiquellenhypothese die Annahme eines vorkanonischen Mt, in dem z. B. 1, 18—25(!) nicht stand, als Quelle für Mk setzt.

Kirchbach, W., *Was lehrte Jesus?!* Zwei Ur-Evangelien. 2., stark verm. u. verb. Aufl. (8⁰. XVI u. 343. B., Dümmler. *M* 6.—): Der Verf. ist Nichttheologe und will als Dichter die formalen Gesichtspunkte in Behandlung eines Urmatthäus und Urjohannes besonders geltend machen. Eine hymnische Parömiendichtung wird konstatiert. Für diese ästhetische Betrachtungsweise der Evv kann das Buch vielleicht einigen Nutzen stiften. Sonst aber ist es von durchaus rationalistischer Tendenz: Menschensohn = Geist der Menschheit usf.

Küppers, W., *Neue Untersuchungen über den Quellenwert der vier Evangelien.* (8⁰. V u. 123. Gr.-Lichterfelde-B., Runge. *M* 2.50): Dreht die chronologische Reihenfolge der Evangelien herum: bald nach 44 Jo, 53—57 Lk, der die Lücken von Jo, wo fast nur Festbesuche geschildert sind, ergänzt, um 60 der chronologisch geordnete Mt, der z. B. in 3, 1 auf Lk 3, 1 hinweist und nicht zuerst aramäisch geschrieben war, bald nach 64 Mk, der Lk und Mt vor sich hatte. Das letztere Resultat wäre die einzige diskutierbare Hypothese.

Hawkins, J. C., *The Disuse of the Marcan Source in St. Luke IX. 51—XVIII. 14.* (ExpT XIV 18—23 90—93 137—140): Um für diese Partie des Lk die Unabhängigkeit von Mk darzutun, werden die 35 Verse, welche mit Mk in Parallele stehen (Dubletten, kürzere Aussprüche und Lk 10, 25—28; 11, 15. 17—23; 13, 18f), als nicht dagegenstehend erwiesen.

Jannaris, A. N., *Does ἀμήν mean „Verily"?* (ExpT XIII 563—565): Die Verdopplung bei Jo beruht auf einer Interpolation; das einfache ἀμήν bei den Synoptikern steht für ἦ μήν oder εἶ μήν.

Lewis, W., *New Garments and Old Patches* (ExpT XIII 522): Der Vergleich fordert überhaupt ein „neues Gewand".

Nestle, E., *Mt 27, 51 und Parallelen* (ZntW III 167f): Aus כַּפְתֹּר = superliminare sei פָּרֹכֶת = velum entstanden, wie auch aus Protev. Jac. 24, 3 (φατνώματα) hervorgehe.

Zahn, Th., *Kleinere Beiträge zur evangelischen Geschichte.* 1. Der zerrissene Tempelvorhang (NkZ XIII 729—756): Unterscheidet a) die Tradition der Synoptiker, welche den äufseren Vorhang des Tempelhauses meinen, b) die nazaräische des Hebräerevangeliums, welche vom Zusammenbruch der Oberschwelle (superliminare) spricht, c) die jüdische (Talmud, Josephus, Eusebius), welche eine rätselhafte Öffnung der Tempelpforten um das Jahr 30 kennt. Nestles obige Erklärung der Abhängigkeit der ersten von der zweiten durch Mifsverständnisse hebräischer Worte wird abgelehnt. — 2. Das Land der Gadarener, Gerasener oder Gergesener (ebd. XIII 923—945): Nimmt für Mt 8, 28 die Lesart Γαδαρηνῶν, für Mk 5, 1 u. Lk 8, 26. 37 Γεργεσηνῶν als die richtige. Es ist an Gadaritis zu denken; die Lage von Gergesa ist auf einer Bergeshöhe in mäfsiger Entfernung vom See zu suchen.

Nestle, E., *„The Widow's Mites"* (ExpT XIII 562): Bevorzugt den Plural und vergleicht die syrischen Lesarten.

Nestle, E., *„Between the Temple and the Altar"* (ExpT XIII 562): Beziehung zu 2 Chr 24, 20f.

Nestle, E., *Die unverfälschte köstliche Narde* (ZntW III 169—171): Referat über einen Aufsatz von S. A. Naber in der holländischen philologischen Ztschr. Mnemosyne 1902, 1—15, worin der Ausdruck νάρδος πιστική Mk 14, 3 u. Jo 12, 3 näher erklärt ist. Die Konjektur σπειστική statt πιστική (lat. pistica statt spicata) akzeptiert Nestle nicht.

Fonck, L., S. J., *Voraussetzungslose Wissenschaft* (ZkTh XXVI 186—189): Behandelt die einander widersprechenden Anschauungen neuerer pro-

testantischen Kritiker über das Alter des Mt-Ev, welche alle von der Leugnung des Übernatürlichen ausgehen.

Schmiedel, P. W., *Jungfraugeburt und Taufbefehl nach neuesten Textfunden* (PrM VI 85—95): Zusammenstellung aller Varianten von Mt 1. 16. wobei nur ihr Entstehungsverhältnis zum Teil umzukehren wäre. Besonders wird hingewiesen auf einen griechischen Dialog zwischen einem Christen und einem Juden, ediert von Conybeare (Anecd. Oxon. class. ser. VIII 1898), wo zwei Lesarten zusammengearbeitet sind. Conybeares Ansicht von einem späteren Eindringen der trinitarischen Taufformel in Mt 28. 19 wird als sehr beachtenswert empfohlen.

Manchot, K., *Jesus und das geschriebene Gesetz.* Eine Untersuchung über Mt 5. 17—20 (PrM VI 211—227): Mt 5, 17 ist nicht ursprünglich und 5. 18 ff gehört nach 7. 12.

Wiesen, *Zu Matth 5, 17—20* (ZntW III 336—352): Erklärt diese Verse der Bergpredigt nach ihrer antipharisäischen Tendenz.

Šanda, A., *Raka* (ZkTh XXVI 402 f): 'Ρακά soll von der unbelegbaren Form רַקָּא = Fetzen. Lappen kommen und den Sinn fornicator haben.

Nestle, E., *Matt. VI. 3* (Exp XIII 525): Die linke Hand kommt in der Didaskalie als Ausdruck für die Heiden vor. Der Teufel heifst gleichfalls im Syrischen der Linke.

Nestle, E., *The Arrangement of the Lord's Prayer* (ExpT XIII 431 f): Kommt auf ältere Beobachtungen über Abteilungen des Vaterunsers zurück.

Holzhey, K., *Petra ecclesiae et portae inferi.* Eine exegetische Studie zu Matth. 16, 18 (Th.-pr. Mon.-Schr. XII 311—316): Weist durch zahlreiche Parallelen nach, dafs die Hadespforten zur Zeit Christi als unbezwinglich galten und dafs dem οὐ κατισχύουσιν = non praevalebunt der Sinn: nicht mächtiger sein, zukommt.

Beibitz, J. H., *The End of the Age.* Some Critical Notes on St. Matthew chap. XXIV (ExpT XIII 443—450): Will durch Untersuchung dieses Kapitels in das synoptische Problem Licht bringen. Mündliche Überlieferungen (Triple Tradition) gehen in ein griechisches Dokument des J. 66 über. Mt schreibt zwischen 66 u. 70; Lk nach 70.

Swete, H. B., *St. Matthew XXVIII 16—20* (Exp VI 241—259): Erklärung der betr. Verse auf Grund der Mk-Hypothese.

Rauch, Ch., *Bemerkungen zum Markustexte* (ZntW III 300—314): 1. Mk 1, 40—45 weist spätere Zusätze auf, 2. Mk 6, 29—31[a] wird durch den syr. Text klarer, 3. Mk 14, 12—17 ist späterer Einschub, um aus dem Abschiedsmahl in Bethanien das Paschamahl zu machen.

Nestle, E., *Mark IV 12* (ExpT XIII 524): Der Lesart καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς liegt eine Verwechslung von שבק und שרא zu Grunde; Targum und Peschittho stimmen mit Mk überein.

Kasteren, J. P. van, S. J., *L'épilogue canonique du second évangile* (Mr. 16, 9—20) (Rb XI 240—255): Gegen Zahn wird mit Belser die Authentizität des Markusschlusses verteidigt.

Clemen, C., Besprechung von *B. Weiss, Die Evangelien des Mk und Lk*[9] (Gött. 1901) (ThLzt XXVII 297—300): Ref. beweist die Abhängigkeit des Lk von Mt, läfst auf Grund von Lk 1. 34, das echt ist, auch die Tradition als Quelle gelten, nimmt das Magnificat für Maria in Anspruch, glaubt aber an einen Irrtum des Lk bezüglich des Census des Quirinius.

Sense, P. C., *Critical and Historical Enquiry into Origin of Third Gospel* (8[0]. L., Williams & N. 7 *s* 6 *d*).

Plummer, A., *Recent Theories respecting the Third Gospel* (Crit. Rev. 1902 483—501).

Bartlet, J. V., *The twofold Use of „Jerusalem" in the Lucan Writings* (ExpT XIII 157 f): Erklärt den Wechsel zwischen der hebräischen (63mal) und der griechischen (27mal) Form psychologisch.

Köstlin, H. A., *Das Magnifikat Luk. 1, 46—55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?* (ZntW III 142—145): Im Abendland gehört das Magnificat

der Vesper an und gilt als Gebet Mariens, im Morgenland der Matutin und ist an Maria gerichtet.

Spitta, F., Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth (Theol. Abhandlungen f. H. J. Holtzmann. Tüb., Mohr. 61—94. *M* 1.—).

Lepin, M., Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Elisabeth? (Univ. Cath. 1902, 213—242): Weist es Maria zu.

Wood, J. F., Τῆς δούλης in the Magnificat, Lk 1, 48 (Journ. of Bibl. Lit. XXI 48—50).

Hilgenfeld, A., bringt (ZwTh XLV 448) *zu Lk 11, 41* ein Kolon nach ἐνόντα in Vorschlag.

Cameron, E., *Christ versus Caste:* Reflections on Discourse of the Five Parables (Luke XV and XVI). Chapter on Churches and Classes (8⁰. 222. Ld., Stockwell. 2*s* 6*d*).

Hilgenfeld, A., Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne Lk 15, 11—32 (ZwTh XLV 449—464): Vertritt gegen Jülicher und Wendt die Deutung der beiden Söhne als Juden und Heiden.

Cölle, R., Zur Exegese und zur homilet. Verwendung des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus: Lk 16, 19—31 (StKr LXXV 652—665): Im exegetischen Teile Untersuchung des Grundgedankens: Warnung vor der Sünde des Reichen, der über dem Genusse alles Höhere vergaſs.

Capron, F. H., „Son" in the Parable of the Rich Man and Lazarus (ExpT XIII 523): Τέκνον (Lk 16, 25) ist physisch zu fassen. Die Bedeutungslosigkeit physischer Abstammung von Abraham kommt in der Parabel zur Darstellung.

Nestle, E., Zu Lukas 22, 20 (ZntW III 252): Parallele dieser Stelle mit der bei Griechen und Römern geläufigen Spende und Ex 24, 1—8.

Holtzmann, O., Zu Lukas 22, 20 (ZntW III 353): Drei Fragen an E. Nestle.

Souter, A., „Emmaus" mistaken for a Person (ExpT XIII 429f): Drei lateinische Texteszeugen lesen Lk 24, 13: cleofas et ammaus.

Nestle, E. (ExpT XIII 476) erklärt die Entstehung dieser Lesart durch die β-Variante ὀνόματι statt ᾗ ὄνομα.

Bonus, A., Emmaus mistaken for a Person (ExpT XIII 561): Bringt weitere Beispiele dieses Miſsverständnisses.

Schlatter, A., *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (Beiträge zur Förderung christl. Theol. VI 4): Vergleicht Jo und 1 Jo mit Mechiltha (Komment. zu Ex) und Sifre (zu Nm u. Dt) und weist aus dem sprachlichen Gemeingut den palästinensischen Ursprung des 4. Ev nach.

Holtzmann, H., Besprechung von *J. Kreyenbühl, Das Ev der Wahrheit*, B. 1900 (ThLzt XXVII 6—11): Teilweise ironische Ablehnung der These Kr.s, das 4. Ev sei ein gnostisches Apokryphon des Menander von Antiochien. Ebenso negativ verhält sich P. Corssen (GgA CLXIV 583—594).

Oberhey, Ch., *Der Gottesbrunnen der Menschheit. Zur Einführung in das Johannesevangelium* (8⁰. X u. 126. Braunschw., Meyer. *M* 1.80): Populäre Darstellung der Aussagen des 4. Ev über Jesus unter den 3 Bildern des Gottesbrunnens, des Herrlichkeitsbrunnens und des Lebensbrunnens der Menschheit.

Weiss, B., *Das Johannes-Evangelium.* 9., neu bearb. Aufl. (Krit.-exeget. Komm. über das NT. II. Abt. 8⁰. IV u. 543. Gött., Vandenhoeck. *M* 8.—).

Godet, F., *Commentaire sur l'évangile de S. Jean.* 4ᵉ éd. t. I: Introd. hist. et crit. (8⁰. XII u. 346. Neuchatel, Attinger. *Fr* 5.—): Ein opus posthumum, auf bibelgläubigem Standpunkt. Eine deutsche Bearbeitung erschien: Hannover u. B., Carl Meyer. *M* 4.—

Schat Petersen, L. W., *Johannes' Evangelium* (8⁰. LXX u. 698. Kopenhagen. Hagerup. *Kr* 11.—): Ein Kommentar auf positivem Standpunkt. Für unecht gelten dem Verf. nur 5, 4; 7, 53—8, 11 und Kap. 21.

Grill, J., *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums.* Erster Teil (8⁰. XII u. 408. Tüb., Mohr. *M* 8.—): Das ganze Evangelium ist von der Logosidee des Prologes beherrscht. Die Wurzeln derselben

sind bei Philo. Antignostische Tendenzen waren der Grund, warum die Sophialehre des AT nicht akzeptiert wurde. Ebenso werden die Begriffe Leben. Licht. Herrlichkeit und vor allem die Inkarnation näher erörtert. Vgl. das Referat von H. Holtzmann ThLzt XXVII 371—374.

Reville, J., *Le Quatrième Evangile.* Son origine et sa valeur historique (8°. VIII u. 356. P., Leroux. *Fr* 7.50).

Pfeifer, H., *Zur Behandlung des Ev nach Jo.* 1. Tl: Umschau und Aufgabe. 2. Tl: Zur Behandlung ausgewählter Abschnitte (8°. 172. Lp., Hahn. *M* 2.—).

Holtzmann, H., *Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium* (ZntW III 50—60): Bespricht teils zustimmend, teils ablehnend die diesbezüglichen Versuche. Den neueren Vorschlägen zur Reduzierung der drei Paschafeste „könnte vielleicht noch eine Zukunft beschieden sein".

Belser, J., *Der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium* (TQS LXXXIV 168—222): Erklärung aller den Ausdruck enthaltenden Stellen in seiner dreifachen Bedeutung 1. = Juden als Nation, 2. = Judäer, 3. = Hierarchen von Jerusalem. Ein Ineinandergreifen der einzelnen Abschnitte wird dabei konstatiert, wodurch sich für die Echtheit des Ev ein weiteres Zeugnis ergibt.

Goguel, M., *La notion Johannique de l'esprit et ses antécédents historiques* (Lex.-8°. VII u. 171. P., Fischbacher).

Furrer, K., *Das Geographische im Evangelium nach Johannes* (ZntW III 257—265): Erklärung aller geographischen Angaben „vom Standpunkte der Palästinakunde aus".

Bartlet, V., *Two Notes on the Fourth Gospel* (ExpT XIV 118—121): Erörterungen zu 2. 13—25 und 4. 43—45.

Meyer, K., *Der Prolog des Johannesevangeliums.* Nach den Evangelien erklärt (8°. III u. 101. Lp., Deichert. *M* 1.40): Eine sehr gute Monographie, die insbesondere die Beziehungen zwischen Evangelium und Prolog scharf aufdeckt. Von Karl Weifs' Versuch, den Prolog „vollständig auf den Λόγος ἄσαρκος zu beziehen (1899), wie von den Übertreibungen Baldenspergers, der ihn gegen die Johannisjünger geschrieben sein läfst, unterscheidet sich M.s Arbeit sehr vorteilhaft. Das ἦν—ἐρχόμενον V. 9 dürfte wohl noch schärfer pointiert und die Deutung des Täuferzeugnisses V. 15 und 30 kaum richtig sein. Van Hoonackers Aufsatz in der Rev. d'hist. eccl. II (1901) 1—14 ist nicht benutzt.

Jannaris, A. N., *The Locus classicus for the Incarnation overlooked* (ExpT XIII 477—480): Im Jo-Prologe bedeutet λόγος: „the cosmogonic oracle which God uttered in creating the world". Ἐγένετο ἄνθρωπος 1. 6 wird zum Vorausgehenden gezogen und besagt die Menschwerdung. — Vgl. die Bemerkungen von *D. Mac Donald* ExpT XIV 48.

Fairbairn, A. M., *The Governing Idea of the Fourth Gospel* (Jo 1.18; 14, 8—9) (Exp VI 161—176): Parallele zwischen dem letzten Verse des Prologes und den ähnliche Gedanken ausdrückenden Worten der Abschiedsreden.

Nestle, E., *Nathanael under the Fig Tree* (ExpT XIII 432): Berichtet im Zusammenhang mit Jo 1, 50 über die syrische Legende, dafs Nathanael als Kind unter einem Feigenbaum vor den bethlehemitischen Kindermördern versteckt worden war.

Heigl, G. M. J., O. S. B., *Worte Jesu an Maria zu Kana: Quid mihi et tibi est, mulier?* (Joann. II. 4) (Zwei Separatabdrücke aus: Stud. u. Mitt. a. d. Bened.- u. d. Cisterc.-Orden. 8°. 20 u. 14. Brünn, Selbstverl. 1901 u. 1902): Beide Abhandlungen dienen dem Nachweise, Jo 2, 4a heifse: Was haben wir, ich und du, Frau? Damit ist aber der Schwerpunkt der Stelle, welcher doch auf καὶ σοί liegt, völlig verkannt.

Gibson, M. D., *Walker, A. H.* und *Algen, A. S.*, *„Born of Water and Spirit"* (ExpT XIII 429): Drei kurze Beiträge zur Erklärung von Jo 3. 5.

Bebber, van, *Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu* (TQS LXXXIV 1—73 498—573): In eingehendster Exegese wird die Bethesdabegebenheit

als ein Wunder des Vaters zur Bezeugung seines Sohnes dargetan. 1 Jo 5. 6 spiele auf dieses Wasserzeugnis an. Jo 1, 51 und 3. 8 empfangen durch die schärfere Betonung des Bethesdawunders, insbes. seiner typischen Bedeutung für die christl. Taufe, neues Licht. Das private Wunder zu Kana sei vor der Zeit und ausnahmsweise gewirkt worden.

Brose, E., *Der Teich Bethesda* (StKr LXXV 133—140): Die ταραχή des Teiches sei durch das in Ausgüssen aus dem Tempel hinabfließende Opferblut veranlaſst. Ez 47, 1—12 als mögliche Quelle des Volksglaubens anzusehen.

Nestle, E., *Bethesda* (ZntW III 171f): Vertritt für Jo 5, 2 die Lesart ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ und steht der Ableitung בֵּית חֶסְדָּא = Haus der Barmherzigkeit sympathischer gegenüber, als der von Brose: בֵּית אֶשְׁדָּא = locus effusionis. — Ähnlich spricht sich N. aus ExpT XIII 332f.

Brose, E., *Noch einmal der Teich Bethesda.* Κολυμβήθρα od. κολυμβήθρᾳ (V. 2) (StKr LXXVI 153—156): Hält gegen Nestle an ersterer Lesart fest.

Taylor, C., *The Pericope of the Adulteress* (JthSt IV 129—130): Außer Ap. Constt. und Didask. kennt auch Past. Herm. die Perikope.

Blaſs, F., *Über Ev. Joh. 19. 35* (StKr LXXV 128—133): Obwohl Änderungen an dem Verse nicht anzubringen sind, ist er doch textkritisch unsicher und darf nicht zu Beweismitteln gegen die Autorschaft des Apostels Johannes verwandt werden.

γ) Leben der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Stokoe, T. H., *Life and Letters of St. Paul* (8⁰. 310. L., Frowde. 3*s* 6*d*).

Hoennicke, G., *Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus* (NkZ XIII 569—620; dann auch separat 8⁰. V u. 71. Lp. 1903, Deichert. *M* 1.50): Festus ist i. J. 59, vielleicht auch erst 60 oder 61 nach Judäa gekommen. Der erste Aufenthalt Pauli zu Korinth fällt zwischen Ende 52 und Mitte 54. Ἡ Γαλατικὴ χώρα bezeichnet Galatien im ethnographischen, nicht politischen Sinn. Auf der Reise nach Ephesus habe es Paulus besucht. Nach des Claudius Tod faſste er wahrscheinlich den Entschluſs, nach Rom zu gehen. Der Apostelkonvent fällt zwischen 50 und 52, die Bekehrung Pauli zwischen 33 und 35. Jesus, der 3 Jahre öffentlich tätig war, starb 32 oder 33. Der Vorzug dieser gründlichen Untersuchung besteht in scharfer Scheidung zwischen sichern und problematischen Ergebnissen. Der Separatabdruck bringt noch weiter erklärende Anmerkungen.

Ramsay, *St. Paul* (Exp VI 81—92): Essay über sein Leben: „He is the most human of all the Apostles." Berührt wird auch die sich gegenseitig destruierende neuere Kritik der Pastoralbriefe.

Rose, V., O. Pr., *Études sur la Théologie de St. Paul* (Rb XI 321—346): I. Comment il a connu Jésus-Christ. Im Unterschied von den übrigen Aposteln, welche Zeugen des Lebens Jesu waren, betont Paulus, der gleichfalls als Apostel auftritt, mehr das Evangelium der Auferstehung.

Feine, P., *Jesus Christus und Paulus* (8⁰. VIII u. 311. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): Paulus, der das Lebensbild Jesu vollkommen in sich aufgenommen und alle Forderungen nach demselben orientiert, lehrt in allem Wesentlichen wie sein Meister, als dessen Apostel er auftritt. Mit groſsem Nachdrucke wird vor allem an der Ursprünglichkeit der Sühnopfertheorie und im Zusammenhang damit der Abendmahlslehre als eines realen Genusses des Leibes und Blutes Jesu festgehalten. In der Rechtfertigungs- und Pneumalehre sieht F. Differenzen zwischen Jesus und Paulus. Doch hängen sie mehr damit zusammen, daſs Paulus bereits als Theologe verfährt und trotz des durchaus antijüdischen Inhaltes in jüdischer Form denkt. Obwohl der protestantische Standpunkt des Verf. deutlich genug hervortritt und er auch der negativen Kritik durch eine gewisse — durchaus nicht völlige — Preisgabe der johanneischen Theologie seinen Tribut zollt, wird auch der kath. Theologe sehr viel aus diesem äuſserst gründlichen und empfehlenswerten Buche lernen.

Weifs, J., *Die christl. Freiheit nach der Verkündigung des Ap. Paulus.* (8⁰. 39. Gött., Vandenhoeck. *M* 1.—): Vergleicht Pauli Lehre darüber mit dem Stoizismus und behauptet zwar eine Entlehnung aus dem letzteren, aber auch eine weitgehende Fortbildung. Der Vortrag zeichnet sich durch tiefe Erfassung der Probleme aus.

Walker, D., *The South-Galatian Theory* (ExpT XIII 511—514): Auseinandersetzung mit Prof. Findlay, einem Gegner der Theorie. Apg 16, 6 ist κωλυθέντες kausal aufzufassen.

Jehova-Jesus-Messiah (Bs LIX 267—281): Paulus hatte Jesus als Messias und inkarnierten Jehovah anerkannt. Die Tatsächlichkeit und Berechtigung dieser Gleichung wird erwiesen.

Clemen, C., *Die Auffassung des AT bei Paulus* (StKr LXXV 173—187): Paulus erklärte das AT teils historisch oder eschatologisch-christlich, teils nomistisch und huldigte damit den exegetischen Grundsätzen seiner Zeit, die im einzelnen für uns keine Geltung mehr haben.

Friedländer, M., *The „Pauline" Emancipation from the Law* a Product of the Pre-Christian Jewish Diaspora (JqR XIV 265—301): Auseinandersetzung mit Schürer. „New Testament criticism will then no longer speak of a Jewish Christianity and a Gentile Christianity founded by Paul, but rather of a conservative Jewish Christianity and a radical Jewish Christianity."

Bauer, W., *Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus* (Diss. Marb. 8⁰. 44).

Böhme, K., *Das Paulinische Gebet* (PrM VI 426—431): Sieht in ihm auch Schattenseiten: geringe Innerlichkeit; Objekt seien nicht die Heilsgüter; jüdisch-äufserliche Auffassung der Gebetserhörung.

Bindemann, G., *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus* (Beiträge zur Förd. christl. Theol. VI 1. 1—105): Trotz der engen Beziehungen des Vaterunsers zu den Erwartungen vom messianischen Reiche hat auch die 5. Bitte ihre Bedeutung, solange die Parusie noch nicht da ist. Ein Widerspruch mit den Anschauungen Pauli existiert so wenig, dafs angenommen werden darf, der Apostel habe bei seinen Missionspredigten das Vaterunser in hohem Grade verwertet.

Lombard, E., *La collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem* (RThPh XXXV 113—139 262—281): Verfolgt gründlich diese praktische, charitative Seite der apostolischen Tätigkeit Pauli in Anknüpfung an Gal 2, 10 und durch eingehende Besprechung von 2 Kor 8 u. 9; nimmt dabei eine Zwischenreise an.

Kneller, C., S. J., *S. Petrus, Bischof von Rom* (ZkTh XXVI 33—69 225—246): Gegen J. B. Lightfoot wird auf Grund kirchengeschichtlicher Zeugnisse nicht blofs Petri Aufenthalt in Rom, welchen dieser zugibt, sondern auch seine Bischofswürde in dieser Stadt erwiesen und L.s Einwände (z. B. dafs dann auch Paulus Bischof von Rom gewesen sein müsse) entkräftet.

Harnack, A., *Miscelle zum Aufenthalt des Petrus in Rom* (ThLzt XXVII 604f): Macht darauf aufmerksam, dafs Porphyrius nach Makarius Magnes (Apokrit. 3, 22) von einer Kreuzigung Petri erzählt, „nachdem er die Schäfchen nicht einmal wenige Monate geweidet hatte". Das kann nur auf den römischen Aufenthalt sich beziehen.

Hückelheim, J. F., *Die Apostelgeschichte.* Übers. u. erkl. f. d. Unterricht an den höheren Lehranstalten, sowie zur Selbstbelehrung. Mit 1 Karte (8⁰. V u. 165. Paderb., Schöningh. *M* 1.60): Ein sehr zweckentsprechendes Büchlein, dem ich nur noch die Beigabe des griechischen Textes wünschen würde. Beispiele kleinerer Unrichtigkeiten aus den 2 ersten Kapiteln sind: Die Übersetzung von 1, 18 „erhenkte er sich" entspricht dem Urtext nicht. 1, 5 kommt das ταύτας und 1, 24 das ἕνα nicht zur Geltung; 2, 5 hiefse es statt „Es hielten sich auf", das auch auf Festpilger passen kann, besser: „Es waren ansässig". In 1, 14 ist von den Vettern Jesu, nicht

„überhaupt von Gläubigen“ die Rede. Die Einleitung der Apg schliefst nicht erst mit V. 11. Dafs Judas „mit dem Verräterlohn sich ein irdisches Gut zu kaufen gedachte“ (S. 98), ist im Texte nicht enthalten. Zu 2, 9 wäre vor allem die Erwähnung von Judäa zu begründen gewesen.

Schlatter, A., *Erläuterungen zum NT. 8. Die Apg.* (8⁰. 384. Calw u. Stuttg., Vereinsbuchh. *M* 2.25).

The Great Text Commentary. The Great Texts of the Acts of the Apostles (ExpT XIII 254—256 303f 355—357 424—426 460—462 492—494. XIV 16—18 121—123): Erklärungs- und Erbauungsmaterial zu Apg 1, 8f; 2, 1—4. 42; 3, 19—21; 4, 11f; 5, 2; 6, 15.

Chase, F. H., *The Credibility of the book of The Acts of the Apostles*: Hulsean Lectures for 1900—1901 (8⁰. XV u. 314. L., Macmillan. 6s): Verteidigt vom anglikanischen Standpunkt aus die „wesentlich treue“ Wiedergabe der Ereignisse und Reden durch Lk. Gleichwohl glaubt er Vorgänge, die als übernatürlich geschildert sind, noch natürlich erklären zu können, z. B. das Pfingstwunder. Vgl. das ablehnende Referat von H. Holtzmann in ThLzt XXVII 684—686.

Weber, V., *Die Glaubwürdigkeit der Apg und ihr Kritiker Th. Mommsen* (Kath 3. F. XXV 1—11): Der Einwand M.s gegen die Apg, dafs Paulus nicht in Jerusalem als Christenverfolger aufgetreten sein könne, wird durch die Deutung Gal 1, 22 auf die syrisch-cilicische Wirksamkeit widerlegt. Die Ortsangaben in Gal 1, 21 und 11, 25 sind nicht gleich. Auch haben M.s Beanstandungen der Geifselung Pauli und seiner Berufung nach Rom keine Gültigkeit. W.s neue Aufstellungen über den Gal kommen auch hier zur Verwertung.

Nestle, E., *Zu Acta 1, 12* (ZntW III 247f): Josephus. Bell. Jud. 5, 2, 3 gibt nicht die Entfernung des Ölberges, sondern die des römischen Lagers auf 6 Stadien an, und zu Antt. 20, 8, 6 gibt es eine auch sonst vorkommende Variante, die 7 (nicht 5) Stadien nennt. — Ähnlich ExpT III 563.

Smith, D., *The Marvels of the Day of Pentecost* (ExpT XIII 363—366): Rationalistische Erklärung des Pfingstwunders.

Dobschütz, E. v., *Zu der Völkerliste Act 2, 9—11* (ZwTh XLV 407—410): Gestützt auf talmudische Parallelen, welche gleichfalls die Juden (Hebräer) zwischen andern Völkerschaften aufführen, hält der Verf. die Lesart Ἰουδαίαν für richtig.

Harris, J. R., *The History of a Conjectural Emendation* (Exp VI 378—390): Verfolgt die von Blafs vorgeschlagene Änderung von Λιβερτινῶν in Λιβυστινῶν bis ins 16. Jahrh. zurück und teilt noch weitere Einzelheiten zur Geschichte der Konjekturalkritik mit.

Mair, J., *Neues zur Apg 10, 1 und 27, 1* (Th.-pr. Mon.-Schr. XII 528—530): Identifiziert auf Grund der Forschungen Eug. Bormanns die an den beiden Stellen genannten Kohorten (ἐκ τῆς σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς und σπείρης Σεβαστῆς) mit der II Italica c<ivium> R<omanorum> und der ala Augusta, welche in Inschriften sich finden.

Nestle, E., *The Aprons and Handkerchiefs of St. Paul* (ExpT XIII 282): Versteht unter den σιμικίνθια Apg 19, 12 Unterkleider Pauli.

Harris, J. R., *A curious Bezan reading vindicated* (Exp V 189—195): Identifiziert den nach Jos. Flav. (Antt. 20, 72) bei Felix wirkenden Zauberer Atomus mit dem nach Apg 13. 8 dem Paulus entgegenwirkenden cyprischen Zauberer, den der gewöhnl. Text Ἐλύμας, der β-Text aber Ἑτοιμᾶς nennt. Die Bevorzugung dieses Textes aber kann H. nicht anerkennen als „a case of sound editoral judgment“.

Burkitt, F. C., *The Interpretation of „Bar-Jesus“* (JthSt IV 127—129): Act 13, 6—8 ist statt Elymas vorauszusetzen ὁ λοιμός (zu ἕτοιμος in einigen Hss geworden); dieses ist wohl abzuleiten von בר־רשיעא, wozu der Name Barjesu volksetymologisch umgebildet wurde. G.

Spence, R. M., *Δεισιδαίμων* (ExpT XIII 523): Das Wort kommt auch in gutem Sinne vor.

Brun, A., *Le témoignage de Suétone et le récit du livre des Actes (28, 17—28)* (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1902. 264—271).

Bludau, A., Besprechung von *F. Spitta. Zur Gesch. und Lit. des Urchristent. III 1: Unters. über den Brief des Paulus an die Römer* (Gött. 1901) (ThR I 449—454): Die Annahme Spittas von zwei Briefen, die zu einem zusammengearbeitet worden seien, und der von Paulus benutzten älteren fertigen Schrift, die sich an Judenchristen richtete und die er selbst zur Zeit des Apostelkonzils angefertigt hatte, wird mit guten Gründen abgelehnt. Die Berücksichtigung der Judenchristen erkläre sich auch so, insbesondere infolge der Gemischtheit der christlichen Gemeinde zu Rom. — Auch Carl Clemen (ThLtz XXVII 229—233) und W. Bahnsen (PrM VI 331—336) erheben Bedenken.

Witt, J., *Der Römerbrief.* Erklärt (8°. III u. 292. Kiel. China-Mission. *M* 2.—): Eine populäre, erbaulichen Zwecken dienende Erklärung auf orthodox-protestantischem Standpunkte. Für Popularisierung der so wichtigen Gedanken des Röm leistet die schon früher in einzelnen Artikeln (in der Zeitschrift Er kommt 1898/99) erschienene Arbeit guten Dienst.

Lichtenstein, A., *Das Verhältnis der Sittlichkeit zu der Rechtfertigung auf Glauben hin nach dem Römerbriefe* (Ev. K.-Ztg. LXXVI 747—752 771—779): Erörtert die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως des Röm und bringt mit ihr die protestantische Rechtfertigungslehre in Einklang.

Harnack, A., *Zu Röm 1, 7* (ZntW III 83—86): Statt ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς habe Origenes nur gelesen: ἐν ἀγάπῃ; dies sei auch die ursprüngliche Lesart gewesen.

Garvie, A. E., *Romans VI 4* (ExpT 350): Erklärt das τὸ βάπτισμα der Stelle als die Taufe der Christen, nicht Christi.

Engel, M. R., *Der Kampf um Röm 7.* Eine hist.-exeg. Studie (8°. 52. Gotha. Verlagsbur. *M* 1.—): Sucht die Richtigkeit der Auslegung von Röm 7, 14 ff vom „Wiedergebornen" zu erweisen; vgl. ThLtz XXVIII 39.

Hoennicke, G., *Paulus und sein Verhältnis zur Gemeinde von Korinth* (Deutsch-ev. Blätt. XXVII 667—678): Lehnt die „Zwischenreise" Pauli ab und entnimmt dem 2 Kor, der „in einer wechselvollen Stimmung" geschrieben wurde, eine Schilderung des energischen Verhaltens Pauli gegenüber den judaistischen und antinomistischen Strömungen in Korinth.

Achelis, H., *Virgines subintroductae.* Ein Beitrag zu 1 Kor 7 (8°. VIII u. 75. *M* 2.50): J. Rohr hatte in seiner Schrift: Paulus und die Gemeinde von Korinth (BSt IV 4. 67) zu 1 Kor 7, 36—38 bemerkt: „Vorausgesetzt ist dem ganzen Passus ein Institut, das dem Syneisaktentum nahe verwandt ist." Ohne dieses Buch näher zu kennen — es ist ihm „nicht erreichbar"(!) —, kommt A. gleichfalls zu dem Resultate, daſs Paulus das Verhältnis eines Patrones zu seiner συνεισάκτη im Auge hat. Im Falle groſser Gefahr der Inkontinenz dürfe er diese trotz ihres Gelöbnisses der Jungfräulichkeit verheiraten. Die neue Deutung ist auch A. nicht zweifellos. Vor allem wäre die Richtigkeit der Lesart γαμείτω V. 36 sehr zu bezweifeln. Der von A. angenommene Subjektswechsel (ἁμαρτάνει auf παρθένος bezogen) ist fast unerträglich. Auch der Beweis, daſs es sich um ein Gelöbnis der Jungfräulichkeit handelt, dessen Lösung Paulus zuläſst, ist nicht erbracht. Was A. sonst noch an kirchengeschichtlichen Zeugnissen für das Syneisaktentum und dessen Beurteilung beibringt, ist sehr lehrreich, insbesondere die allerdings problematische Parallele mit den Therapeutriden. Das reiche Material, das hier mit feinem Takt behandelt ist, beweist aber, daſs das Syneisaktentum des idealen Zuges als „eine geistige Ehe" durchaus nicht entbehrte.

Kern, R., *Die Auffassung des h. Abendmahles bei Paulus nach 1 Kor 10, 14 ff. u. 11, 23 ff* (StKr LXXV 555—596): Obwohl der Verf. in der realen Auffassung des Abendmahles weiter geht als die neuere protestantische Theologie, ist ihm dasselbe doch nur eine unter den Gestalten symbolisierte und mystische Mitteilung des vergeistigten Christusleibes.

Chauvin-Pletl, *Ein Blatt paulinischer Theologie* (Von der allgemeinen Auferstehung nach 1 Kor 15) (Kath. 3. F. XXVI 400—429): Syllogistische Gliederung des Gedankenganges.

Nestle, E., *1 Kor XVI 22* (ExpT XIV 190): Macht auf das Wortspiel aufmerksam, das in der syrischen Form des V. mit רחם „lieben“ und חרם „Bannfluch“ vorliegt. Ebenso Röm 13. 8 חב „schuldig sein“ und „lieben“. G.

Haufsleiter, *Die Stelle 2 Kor 5, 21 in den Predigten Novatians* (NkZ XIII 270—275): In der 19. Predigt Novatians (der Verf. schliefst sich dem von C. Weyman zuerst behaupteten novatianischen Ursprung der von Batiffol 1900 entdeckten und herausgegebenen „Tractatus Origenis“ vollständig an) wird 2 Kor 5. 21 in einer Form zitiert, welche auch der arianische Bischof Maximinus i. J. 428 in einem Streite mit Augustinus gebraucht hatte, nämlich cum (Christus) peccator non esset, pro nobis peccatum fecit. H. vermutet, dafs dies schon auf eine alte Variante im griech. Texte: ὁ μὴ ὢν ἁμαρτωλὸς statt τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν beruhe.

Döller, J., *Der „stimulus carnis“ beim Ap. Paulus* (ZkTh XXVI 208—211): Ramsay hatte denselben als Fieberanfälle erklärt. Die ältere Väterexegese hielt ihn für äufsere Hindernisse (Satan etc.). Erst seit dem 6. Jahrh. taucht die allein richtige Erklärung als Begierlichkeit auf.

Steffens, A., *Der „stimulus carnis“ des hl. Ap. Paulus* (ZkTh XXVI 606 f): Im Gegensatz zu vorgenannter Deutung wird ein körperlicher Schmerz angenommen.

Kennedy, H. A. A., *„Weakness and Power“* 2 Kor 13, 3. 4 (ExpT XIII 349 f): Exegese der Stelle.

Schulz, O., *Τί οὖν ὁ νόμος;* Verhältnis von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal 3 (StKr LXXV 1—56): Auf Grund eingehender Exegese von Gal 3. 15—25 kommt der Verf. zu dem Resultate, dafs nach Pauli Lehre das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde gegeben war, damit die Menschen um so freudiger die befreiende Kraft des Ev begrüfsen.

Whitaker, G. H., *St. Paul the Apostle. Epistle to the Ephesians explained* (8°. 184. Ld., Methuen. 1*s* 6*d*).

Ladeuze, P., *Les destinataires de l'épître aux Éphésiens* (Rb XI 573—580): Stellt die Hypothese auf. dafs der Eph an die am Flusse Iris gelegenen Gemeinden Nordkleinasiens gerichtet sei. Eph 1. 1 vermutet er statt τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ als ursprüngliche Lesart τοῖς οὖσιν κατ᾽ Ἶριν τοῖς ἐν Χριστῷ.

Albani, J., *Die Metaphern des Epheserbriefes* (ZwTh XLV 420—440): Die metaphorischen Ausdrücke des Epheserbriefes, wie sie Licht und Finsternis, der Leib, Haus und Haushalt, das Rechtsleben, ferner verschiedene andere Gebiete darbieten, werden in dankenswerter Weise und übersichtlicher Form zusammengestellt und erörtert. Der Verf. erblickt in diesen Metaphern ein Mittel, „Paulus zu popularisieren“.

Askwith, E. H., *Introduction to the Thessalonian Epistles* (8°. 156. Ld., Macmillan. 4*s*): Vertritt die Echtheit und sieht in den eschatologischen Vorstellungen auch ein politisches Moment.

Weiss, B., *Die Briefe Pauli an Tim. u. Tit.* 7., verb. Aufl. (Krit.-exeg. Komm. über das NT. XI. Abt. 8°. 379. Gött., Vandenhoeck. *M* 5.80).

Klöpper, A., *Zur Christologie der Pastoralbriefe* (1 Tim 3. 16) (ZwTh XLV 339—361): Das allgemein bekannte und geglaubte, aber nicht etwa von Paulus aus einer andern Bekenntnisformel herübergenommene μυστήριον τῆς εὐσεβείας (d. i. das Geheimnis der die Frömmigkeit Besitzenden im Gegensatz zu den Glaubenslosen) lautet: Derjenige, welcher (ὅς) im Fleische erschienen ist (antidoketisch), ist im Geiste gerechtfertigt worden — was vom Auferstandenen zu verstehen sei —, hat sich den Engeln zu deren Freude gezeigt, wurde unter allen Völkern verkündet und fand Glauben (Spitze gegen Mysterienkult) und ist derjenige, welcher definitiv in die Herrlichkeitssphären aufgenommen worden war.

Haupt, E., *Die Gefangenschaftsbriefe*. 8. bezw. 7. Aufl. (Krit.-exeg. Komm.

über das NT. VIII. u. IX. Abt. 8°. VI u. 198. 247 u. 180. Gött., Vandenhoeck. *M.* 9.—).

Huyghe, C., *Commentarius in epistolam ad Hebraeos* (8°. VIII u. 283. Gent, Huyshauwer & Scheerder. *M* 3.50).

Bartlet, V., *Barnabas and his genuine Epistle* (Exp V 409—427, VI 28—30): Kommt durch eine Untersuchung: „Barn. the Hellenist Apostle" und durch Prüfung der Tradition zum Resultat, dafs Barn. der Verf. des Hebr sei, der aus den Jahren 61—62 stammt.

Hoennicke, G., *Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefes*, vor allem im Verhältnis zu den religiösen Voraussetzungen des Verfassers (ZwTh XLV 24—40): Der Verf. will gegenüber Harnacks neuen Vermutungen, dafs Prisca die Verfasserin des Hebr sei, die Voraussetzung nicht zugeben, dafs der Hebr in den paulinischen Kreis der ntl Schriften gehöre, und führt zum Beweise die ethischen Anschauungen des Hebr über Glaube, Lebensgerechtigkeit, Kraft und Motiv des sittlichen Handelns an. Die alte Hypothese, wonach der Hebr aus „der Missionskirche des Barnabas" hervorgegangen sei, hält der Verf. für wahrscheinlicher.

Shepardson, D., *Studies in the Epistle of the Hebrews* (12°. 499. N. Y., Revell. $ 1.50).

Eagar, A. R., *The Hellenic Element in the Epistle to the Hebrews* (Hermat. XXVII 263—287).

Thien, F., S. J., *Analyse de l'épître aux Hébreux* (Rb XI 74—86): Eine Disposition und Inhaltsangabe des Hebr.

Bacon, B. W., *Heb 1, 10—12 and the Septuagint Rendering of Ps 102, 23* (ZntW III 280—285): Sieht in der Übersetzung des ענה (Ps 102, 24) durch ἀπεκρίθη den Grund für die messianische Beziehung des Zitates im Hebr.

Kögel, J., *Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri*. Ein Beitr. z. ntl Theol. (Beitr. z. Förd. christl. Theol. VI Hft 5/6. 8°. 198): Untersucht eingehend die dogmatischen und moralischen Ausführungen des 1 Petr und findet eine logische Gliederung des Ganzen heraus. Die im letzten Abschnitt gezogenen Folgerungen über Verfasser, Adressat und Abfassungszeit, die den positiven Anschauungen entsprechen, gibt er als Probabilia.

Harris, J. R., *On a recent Emendation in the Text of St. Peter* (Exp V 317—320): Bespricht die Konjektur zu 1 Petr 3, 19, wo ἐν ᾧ καὶ aus Ἐνὼχ entstanden sein soll.

Clemen, C., *The first Epistle of St. Peter and the Book of Enoch* (Exp VI 316—320): Auseinandersetzung mit Prof. Rendel Harris über 1 Petr 1, 12 (Hen 1, 2) und 1 Petr 3, 19.

Farmer, G., *Did our Lord or Enoch, „Preach to the spirits in prison"?* (Exp VI 377 f): Die Konjektur Ἐνὼχ statt ἐν ᾧ 1 Petr 3, 19 war schon i. J. 1763 durch Bowyer's Conjectures of the NT bekannt.

Falconer, F. A., *Is second Peter a genuine Epistle to the Churches of Samaria?* (Exp V 459—472 VI 47—56 117—127 218—227): Glaubt durch Bejahung dieser Hypothese manche Schwierigkeiten beseitigen zu können, untersucht die Verwandtschaft des Briefes mit atl u. ntl Schriften, Henoch und besonders mit 1 Petr, lehnt die Datierung ins 2. Jahrh. ab und gibt die Gründe für seine relativ schwache äufsere Bezeugung an.

Wohlenberg, *Glossen zum ersten Johannesbrief* III u. IV (NkZ XIII 632—645 233—240): 1 Jo 3, 20 bezeichnet nicht die Überfülle der Gnade, die das menschliche skrupulöse Herz beruhigt (Luther), sondern betont die gröfsere Erkenntnis Gottes, welche das Urteil unseres Herzens überragt. V. 19 liest der Verfasser: ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, ὅ τι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία = wir werden vor Gott unsere Herzen zur Überzeugung davon bringen, wovon unser Herz uns Schuld gibt. Die Worte 1 Jo 5, 18: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν sind auf den einzigartig von Gott Geborenen, auf Jesus Christus zu beziehen, welcher jeden von Gott geborenen Christen bewahrt.

Gibbins, H. J., *The second Epistle of St. John* (Exp VI 228—236): „In 2 Jo

wie in 1 Petr ist die prophetische Figur einer Frau, welche eine Gemeinde repräsentiert, herübergenommen worden für eine christliche Kirche."

Kohlhofer, M., *Die Einheit der Apokalypse* gegen die neuesten Hypothesen verteidigt (BSt VII 4. 8°. VIII u. 143. Freib., Herder. *M* 3.—): Greift sehr wirkungsvoll in eine von der modernen Kritik viel verhandelte Streitfrage vom kathol. Standpunkt aus ein und widerlegt eingehend alle einzelnen gegen die Einheit gerichteten Hypothesen der Kritiker. Der positive Teil der Aufgabe ist bei dieser hauptsächlich defensiven Arbeit zu kurz gekommen. Die erfreulichen Ansätze dazu (S. 103 ff: einheitl. Disposition, und 133 ff: Sprachliches) müssen ausgebaut werden.

Corssen, P., *Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apk* (ZntW III 238—242): Das Prinzip der Isopsephie sei hierbei angewendet. Ein Tier hat den Namen X, welcher nach dem Zahlenwert der Buchstaben die Summe 666 gibt; 666 läfst sich aber auch aus dem Namen eines Menschen herausrechnen; das bedeute Apk 13, 18.

δ) Ntl Apokryphen.

Lichtenhahn, R., *Die pseudoepigraphe Literatur der Gnostiker* (ZntW III 222—237 286—299): Gibt einen Überblick über die angebl. Offenbarungen vorchristlicher Autoritäten, Christi selbst und der Apostel.

Zahn, Th., *Retractationes 4* (NkZ XIII 19—22): „Das Protevangelium in seiner noch um 400 vorhandenen ursprünglichen Gestalt hat nicht die davidische, sondern die levitische Herkunft der Maria bezeugt."

Nestle, E., *Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi* (ZntW III 86 f): Die Berliner Hs 203 (Sachau 27) f. 59. 60 bietet zwei Fragmente des genannten Apokryphon, von Sachau vollständig abgedruckt. N. macht textkritische Vergleiche mit der griech. Vorlage. G.

Stocks, *Zum Petrusevangelium I* (NkZ XIII 276—314): Das Petrusevangelium setzt die vier kanonischen Evangelien voraus, malt aber die Berichte schon nach der Art der Midraschim aus, wobei es aus der jüdischen Literatur neue Vorstellungen übernommen hat.

Usener, H., *Eine Spur des Petrusevangeliums* (ZntW III 353—358): Sie ist enthalten in einer romanartigen Erzählung von Petrus und Pankratius im Vindob. hist. gr. 3. Die betr. Stelle und das nur aus den kanonischen Evv geschöpfte Lebensbild Jesu werden ediert.

Dobschütz, E. v., *Der Prozefs Jesu nach den Acta Pilati* (ZntW III 89—114): Für den als ursprünglich geltenden 1. Teil der Acta waren die Formen des römischen Strafprozesses im 4. Jahrh. n. Chr. vorbildlich. Doch finden sich Ungenauigkeiten.

Mommsen, Th., *Die Pilatus-Acten* (ZntW III 198—205): Weist gegenüber der vorgen. Abhandlung nach, dafs keineswegs das Akkusationsverfahren des römischen Strafprozesses für den Verf. der Akten, die wohl vor Eusebius abgefafst wurden, mafsgebend war.

Abbott, G. F., *The Report and Death of Pilate* (JthSt IV 83—86): Edition dieses Apokryphons aus einer späten Hs.

Baumstark, A., *Die Petrus- und Paulusacten in der literar. Überlieferung der syrischen Kirche* (8°. 80. Lp., Harrassowitz. *M* 4): Durchforscht Angaben von Chronisten, Apostelverzeichnisse usf., übersetzt griech. Stücke, auf syrischem Boden entstandene „contaminierte syrische Texte" und die jungen Karshunitexte. Nur die als gnostisch geltenden Akten haben die Entwicklung beeinflufst. Vgl. v. Dobschütz in ThLtz XXVII 274—276.

Peeters, P., *Notes sur la légende des apôtres s. Pierre et s. Paul dans la litt. syrienne* (Anal. Boll. XXI 121—140): Auseinandersetzung mit dem vorgen. Aufsatze Baumstarks.

Jacoby, A., *Ein Fragment der Petrus-Paulusakten* (Rec. de Trav. relat. à la phil. et l'arch. ég. et assyr. XXIV 42—44): Koptisch, aus Strafsburger Papyrus; stimmt nicht genau zum griech.-lat. Text. G.

Dobschütz, E. v., *Joseph von Arimathia* (Z. f. Kirchengesch. XXIII

1—17): Behandelt die Legenden über ihn, besonders ein kürzlich von Harnack ins Deutsche übertragenes georgisches Apokryphon, an welchem das Zusammenwachsen zweier Legenden konstatiert wird.

Franko, J., *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des NT* (ZntW III 146—155 315—335): Ediert in deutscher Übersetzung ein in kirchenslavischer Sprache enthaltenes Fragment aus dem verlorenen Teile der Pseudoklementinen, ebenso ein längeres Fragment, das wohl Züge der alten gnostischen περίοδοι Πέτρου wiedergibt.

München, Februar 1903. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Über die „Commissio pontificia de re biblica". Von den oben S. 112 genannten Kardinalsmitgliedern ist Kardinal Parocchi am 17. Jan. 1903 gestorben. Zu Mitgliedern und Konsultoren der Kommission wurden folgende 40 Gelehrte ernannt: Amelli O. S. B. (Monte Cassino), Balestri, Bardenhewer (München), Cereseto (Genua), Ceriani (Mailand), Chauvin, Clarke (London), Cornely S. J., Düsterwald (Köln), Esser O. Pr. (Rom), Fillion (Paris), Fleming O. F. M. (Rom), Fourad (Rouen), Fracassini (Perugia), Gismondi S. J. (Rom), Gonfalonieri (Florenz), Grannam (Washington), Gutberlet (Fulda), Hoberg (Freiburg i. B.), van Hoonaker (Löwen), Hummelauer S. J. (Valkenberg), Jorsio (Valencia), Lagrange O. Pr. (Jerusalem), Lamy (Löwen), Legendre (Angers), Lepidi O. Pr. (Rom), Lesètre (Paris), Mangenot (Nancy), Mercati (Rom), Poels, Prat S. J., A. Schäfer (Breslau), B. Schäfer (Wien), Scheil O. Pr., Talamo (Rom), Vetter (Tübingen), Vigouroux (Paris), Weickert O. S. B. (Rom), H. Weiſs (Braunsberg). — Als Sekretäre fungieren P. Dav. Fleming, Vic. Gen. O. F. M., und F. G. Vigouroux, Prof. am Institut catholique zu Paris.

Preisfrage. Aus der Lackenbacherschen Stiftung ist durch das Dekanat der theol. Fakultät in Wien eine Prämie von 800 *K* für die beste Lösung der Preisfrage zu vergeben: Epistolarum ad Ephesios et Colossenses doctrina de persona Salvatoris et de eius opere salvifico systematice proponatur.

Biblische Vorträge. Über *Tharschisch, Ophir und Indien* sprach Prof. G. Oppert in der Dezembersitzung 1902 der Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte zu Berlin. Er hielt einen mittlern Standpunkt fest. Die dreijährigen Ophirfahrten (1 Rg 10, 22; 2 Chr 9, 21) gingen nach Indien; andere mögen nach Ostafrika gerichtet gewesen sein. Man kann auch Sephara an der arabischen Küste, als Stapelplatz für die Goldlieferungen anderer Länder, mit Ophir in Verbindung bringen. Das Fehlen genauerer Angaben in der Bibel erklärt sich aus geschäftlicher Vorsicht. Tharschisch ist Tartessar in Spanien (Deutsche Ltztg 1903, 4, 232f). — Am 12. Januar 1903 hielt Prof. Delitzsch einen zweiten Vortrag über *Babel und Bibel.* — Im Januar sprach auch Prof. Hilprecht in Berlin, Leipzig und München über den *Bêl-Tempel zu Nippur.*

Personalien. K. Siegfried, o. Prof. der atl Theologie an der Universität Jena, ist am 9. Jan. 1903 gestorben. — Zum a. o. Prof. f. atl Exegese an der kath. theol. Fakultät der Univ. Bonn wurde F. Feldmann ernannt. — An der neugegründeten kathol.-theol. Fakultät der Univ. Straſsburg erhielt den Lehrstuhl für NT Prof. A. Schäfer (Breslau), den für AT Privatdozent M. Faulhaber (Würzburg). — Die a. o. Professoren für NT P. Dausch am Lyz. i. Passau und Fr. X. Kiefl am Lyz. i. Dillingen vertauschten ihre Stellen. — Mit der Stellvertretung G. Dalmans, des nunmehrigen Leiters des deutschen Instituts zur Erforschung der Altertümer des Hl. Landes in Jerusalem, in seinen Funktionen als Vorstand des Institutum Judaicum in Leipzig zur Vorbildung für Judenmissionäre wurde Lic. theol. P. Fiebig betraut.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN"

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER
A. O. PROFESSOR AM KGL. LYZEUM IN FREISING. — A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ERSTER JAHRGANG.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des dritten Heftes.

Seite

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, Freising [Bayern], Domberg 958, für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22 II, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Inserate literarischen Charakters finden in beschränktem Mafse Aufnahme. Preis für die durchlaufende Petit-Zeile 30 *Pf.* Aufträge an die Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Der Turmbau zu Babel (Gn 11, 1—9).

Von Dr. Otto Happel in Kitzingen.

1. Die ursprüngliche Gestalt der Erzählung.

Nachdem man bisher an der Einheitlichkeit von Gn 11, 1—9 nicht gerüttelt hatte, nimmt Gunkel[1] auch hier Quellenverarbeitung an, d. h. zwei vollständige, parallele Berichte, eine ältere Turm- (T) und eine jüngere Stadtrezension (St), die der Redaktor geschickt ineinander geschoben habe. Zugleich unternimmt es G., die ursprünglichen Berichte aus dem jetzigen Texte zu rekonstruieren. — Auf diese Art der Textentstehung von Gn 11, 1—9 deuten nach G. folgende Momente:

1. Der doppelte Zweck des Baues V. 4: a) er soll den Erbauern einen Namen oder Ruhm verschaffen, b) er soll ihre Zerstreuung über die Erde verhüten. — Allein das sind keineswegs verschiedene, miteinander unvereinbare Motive. Das stolze Bauwerk soll das Selbstbewufstsein und das Gefühl der Zusammengehörigkeit heben und so die Trennung verhindern. Grofse nationale Unternehmungen sind ein fester Kitt der Einheit.

2. Die beiden Angaben V. 8: a) dafs Gott die Menschen zerstreut, und b) dafs sie aufhören, die eine Stadt zu bauen, bilden nach G. keinen guten Zusammenhang; letzteres sei selbstverständlich. — Allein wird nicht häufig die Folge ausdrücklich betont?

3. Die Angabe über das Material V. 3 scheine eine doppelte zu sein. — Allein 3b ist eine spätere Glosse, welche

[1] Genesis, übersetzt und erklärt, 1901 (Handkomm. z. AT, herausgeg. von Nowack I 1).



die Rede 3a unterbricht, weshalb 4a das „da sprachen sie" aus 3a wiederholt werden mufs. Diese auffallenden doppelten Einführungsworte werden merkwürdigerweise von G. nicht beanstandet.

4. Das doppelte Herabsteigen Gottes V. 5 und 7. Die Annahme eines mehrmaligen Hin- und Herfahrens Gottes zwischen Himmel und Erde wird von G. mit Recht verworfen. Denn das müfste erstens im Text angedeutet sein, und zweitens wäre die Vorstellung, dafs Gott nach geschehener Orientierung in den Himmel zurückkehre, um über die weiteren Schritte sich zu beraten, sicherlich Gottes unwürdig. Diese Schwierigkeit bleibt also bestehen, und es ist m. E. anzuerkennen, dafs das doppelte Herabsteigen nicht ursprünglich sein kann, demgemäfs der Text 11, 1—9 keine ursprüngliche Einheit darstellt. Schon Augustin (De civ. Dei 16, 5) empfand das doppelte Herabsteigen als eine Schwierigkeit und fafste V. 7 als „recapitulatio" von V. 5 auf. Nach ihm ist der Sinn: Gott steigt herab (V. 5) und spricht dabei: Siehe, sie sind ein Volk ... (V. 6), deshalb lasset uns herabsteigen ... (V. 7). Diese Auffassung ist deshalb unmöglich, weil V. 6 nach dem Zusammenhange nur auf Erden gesprochen sein kann, und weil für das Herabsteigen V. 5 und V. 7 ein verschiedenes Motiv angegeben ist. Gegen die Einheitlichkeit spricht ferner, dafs bald von „Turm und Stadt", bald von „Stadt" allein die Rede ist. Auffallend ist es weiterhin, dafs V. 9, wie es nach Glossen öfter geschieht, zum Schlusse von V. 8a zurückkehrt. Auch V. 1 steht völlig isoliert wie eine nachträglich an die Spitze gestellte Vorbemerkung.

G. also erklärt diese Eigentümlichkeiten aus der Zusammenarbeitung zweier Quellen. Bei der Ausscheidung des Textes für jede derselben geht er von der Etymologie Babel von balal „verwirren" aus und weist der Stadtrezension alles zu, was damit zusammenhängt, also besonders 1 6a 7 8b 9. Weil er aber zwei vollständige, parallele Berichte annimmt, deren jeder für sich einmal allein stand, so mufs er z. B. V. 2, nachdem V. 1 zur Stadtrezension gehört, der andern zusprechen, obwohl hier kein äufserliches Zeichen der Zugehörigkeit zu

einer der beiden Rezensionen gefunden werden kann. Dasselbe ist zu sagen über die Zuweisung von 4bα („wir wollen uns einen Namen machen") zu St und von 4bβ zu T. In dieser Weise rechnet G. zu T: 2 4a (ohne „Stadt") bβ 3b (hierher zu versetzen) 5 6b („das haben sie nun angefangen...") 8a (nach diesem Vers ist ein zu 9a paralleler Satz ausgefallen: deshalb nennt man den Turm „Zerstreuung") 9b. — Alles andere gehört zu St: 1 3a 4a (ohne „Turm") bα 6a 7 8b 9a.

Gegen diese Zerreifsung des Textes ist aufser dem oben Gesagten vor allem zu bemerken, dafs sie vielfach durch nichts anderes als durch die vorausgesetzte Existenz eines Doppelberichtes zu begründen ist. Im einzelnen ist einzuwenden: 1. Der Turm schützt nicht an sich vor der Zerstreuung, sondern nur insofern, als durch ihn der Ruhm (Name) der Menschen erhöht wird; also gehören die von G. auseinandergerissenen Sätze 4bα und β zusammen. — 2. V. 6b (T) erwartet man den Grund, warum nun den Menschen nicht mehr gewehrt werden kann. Der diesen Grund enthaltende Satz 6a darf deshalb nicht mit G. der andern Rezension zugewiesen werden. — 3. V. 8b („sie mufsten vom Bau der Stadt abstehen") scheint sich auf 6b gegensätzlich zu beziehen; beide Sätze werden demnach zu derselben Erzählung gehören. — 4. Wenn Doppelberichte vorlägen, so müfste wohl analog 8b die Einstellung des Turmbaues erzählt sein. — 5. G. selber gesteht, dafs blofs seiner Theorie wegen die irrtümliche Versetzung von 3b von seiner ursprünglichen Stelle hinter 4b hinweg angenommen werden mufs, sowie der Verlust eines 9a parallelen Satzes. — Dazu kommt, was G. nicht bemerkt hat, 6. der sehr wichtige Umstand, dafs nach G. das Wort „Stadt" V. 5 ganz unerklärlich ist, denn 5 gehört ja zu T.

Die Annahme eines Doppelberichtes kann demnach m. E. die Eigentümlichkeiten von Gn 11, 1—9 nicht erklären. Die Möglichkeit von Doppelberichten kann nicht bestritten werden; aber mufs denn hier ein solcher unbedingt vorliegen? Oder läfst sich nicht vielleicht die Textgestalt von Gn 11, 1—9 auf andere Weise besser und natürlicher erklären?

1. Das einfachste wäre es, anzunehmen, es habe zwei Rezensionen gegeben, die aber nicht vollständige Parallelberichte waren, sondern sich einzig dadurch unterschieden, daſs die eine überall „Turm“ sagte, wo die andere „Stadt“ aufwies. Diese Annahme scheitert daran, daſs V. 8b und 9 bloſs von „Stadt“ die Rede ist.

2. Man könnte nun schlieſsen, daſs die Turmerzählung die ursprüngliche sei, und daſs alles, was mit „Stadt“ und mit Babel und der Sprachverwirrung zusammenhängt, spätere Erklärung darstelle: demgemäſs wäre auch das zweite Herabsteigen Gottes V. 7 dieser erklärenden Rezension zuzuweisen. Dem steht entgegen, daſs „Stadt“ auch in Verbindung mit dem ersten Herabsteigen V. 5 genannt wird.

3. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn angenommen wird, daſs zunächst, wie unter 1. angedeutet, zwei bis auf die Wörter „Turm“ resp. „Stadt“ identische Urerzählungen existierten, die aus 2 3a 4 (ohne „sie sprachen“) 5 6 8a bestanden. Darauf, daſs die Erzählung anfänglich mit 8a endigte, weist der Umstand hin, daſs der jetzige Schluſs zu 8a zurückkehrt. Diese Urerzählung ist durch Kürze und straffen Gang überaus wirkungsvoll: Die Menschen sind zum Bewuſstsein der Einheit gekommen und dadurch übermütig geworden. Sie planen zum Zeichen und zur Erhaltung der Einheit einen stolzen Bau. Gott sieht ihr Beginnen und besinnt sich nicht lange; er weiſs, wie er dem Übermute Einhalt gebietet, er lacht ihrer und zerstreut die auf die in der Einheit liegende Macht pochenden Menschen über die Erde. So ergeht es denen, die gegen den Herrn zusammenstehen: sie werden wie Spreu zerstieben. So sollen wir zwischen den Zeilen lesen. — Diese Erzählung erfuhr in der Stadtrezension dadurch eine Erweiterung, daſs die „Stadt“ mit Babel gleichgesetzt und dies von balal „vermengen“, „verwirren“ abgeleitet wurde. Diese Etymologie war schon durch 6a nahe gelegt. Ich halte nämlich (gegen G.) dafür, daſs in 6a schon ursprünglich „eine Sprache“ neben „ein Volk“ stand, und daſs gerade dadurch die einleitende Bemerkung V. 1 veranlaſst

wurde: „und es bildete[1] sich auf der ganzen Erde dieselbe Sprache mit denselben Worten." Diese erweiterte Rezension sieht eben das Gericht in der Verwirrung, darum hebt sie die vorausgehende Einheit hervor. Freilich stünde V. 1 besser nach V. 2; in diesem Falle würde V. 3 angeben, welches der Inhalt des gemeinsamen Sprechens war. Vielleicht ist V. 1 in dem Exemplar des Redaktors, das im Texte die Urerzählung und am Rande die Erweiterung enthielt, versehentlich an eine unrichtige Stelle geraten. — Dem erklärenden Charakter dieser Rezension entspricht der Zusatz 8b. — Theologischer Reflexion ist V. 7 entsprungen. Der Verfasser fand es wohl mit Gottes Würde nicht recht vereinbar, dafs er herabsteigen müsse, um eine Sache zu erkennen, während das Ausziehen Gottes zum Gerichte ein der Bibel geläufiger Ausdruck ist und deshalb nicht anstöfsig schien. V. 5 mufste und konnte in der Erweiterung wegfallen. Der Redaktor aber behielt gewissenhaft jedes Wort sowohl der Urerzählungen als der Erweiterung bei. Er legte sich wohl die Sache so zurecht, dafs er in dem ersten Herabsteigen das göttliche Wissen, in dem zweiten das entsprechende Handeln ausgedrückt fand. In diesem Sinne widerspricht ein mehrmaliges Herabsteigen nicht; freilich der naiven Urerzählung lag diese Reflexion ferne. — In V. 9, der die Etymologie enthält, schliefst der Erklärer nach einem am Ende von Glossen nicht seltenen Gebrauche schön und kräftig mit den Schlufsworten der Urerzählung.

Demnach besteht Gn 11, 1—9 nicht aus zwei vollständigen, ineinander geschobenen Parallelberichten, sondern aus einer Urerzählung (T und St) und aus einer Erweiterung, die V. 1 7 8b 9 zufügte und V. 5 wegliefs oder vielmehr in 7 anders fafste. Beide Rezensionen waren wohl nebeneinander in Gebrauch, und die jetzige Gestalt von Gn 11, 1—9 erklärt sich

[1] Über diese von der herkömmlichen abweichende Übersetzung siehe den zweiten Artikel. Einstweilen sei auf das Waw consec. verwiesen und bemerkt, dafs nach dem Buch der Jubiläen 3, 28 auch die Tiere vor dem Sündenfall eine Lippe und eine Sprache hatten, worunter im Gegensatz zu ihrer späteren Zerstreuung ihre frühere Einheit verstanden wird.



am besten durch die Annahme, die Endredaktion habe die beiden Rezensionen einem Exemplare entnommen, in welchem neben der Urerzählung die Erweiterung am Rande eingetragen war.

Die Annahme derartiger Erweiterungen, Anwendungen, Erklärungen heiliger Stücke durch die Lehrer des Volkes scheint mir sehr natürlich. Solche Bearbeitungen heiliger Texte durch berufene, prophetische Organe müssen sogar angenommen werden im Hinblick auf die jetzige Textgestalt mancher heiligen Bücher, besonders auch mancher ursprünglich alphabetisch geordneten Psalmen und sonstiger Schriftteile, z. B. Nah 1[1]. Das Urteil über den göttlichen Charakter solcher Bearbeitungen stand derselben Autorität zu, welche über die Aufnahme heiliger Schriften überhaupt entschied.

Es ist mir sogar mindestens sehr wahrscheinlich, daſs sich die Existenz einer zweiten, erklärenden Erweiterung der Gn 11, 1—9 zu Grunde liegenden Urerzählung nachweisen läſst, und zwar beruht diese auf einer andern Etymologie von Babel. Die interessante Beweisstelle, die m. W. unter diesem Gesichtspunkte noch nicht gewürdigt wurde, ist Sap 10, 5: αὕτη (die Weisheit) καὶ ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων εὗρε τὸν δίκαιον (Abraham) καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῷ. Hier kann σύγχυσις unmöglich Zusammenschüttung = Verwirrung bedeuten, sondern nur Vereinigung, Zusammenrottung in gemeinsamer Bosheit (vgl. Kaulen, Einleit. 335). Da aber LXX σύγχυσις Gn 11, 7. 9 für בלל resp. בבל setzen und Sap 10, 5 die Beziehung auf den Turmbau unverkennbar ist, so muſs dieser Stelle eine Variante zu Gn 11, 9 zu Grunde liegen, die lautete: deshalb heiſst man den Ort Babel, denn dort rotteten sich die Völker (gegen Gott) zusammen, und von dort hat sie Gott zerstreut. Die Bedeutung: sich mischen mit andern, sich zugesellen, vereinigen hat balal (Hitpo.) auch Os 7, 8. Auch in den andern semitischen Sprachen hat das Wort die

[1] Darüber vgl. meinen Aufsatz in Bibl. Studien VI 1/2 (1901), 25—38 und meine Erklärung zu Nahum, Würzb. 1902, 39—49.

Bedeutung: mischen, zusammengiefsen; s. die Wörterb. — Man wird gestehen müssen, dafs die Sap 10, 5 erhaltene Variante Gn 11, 9 stilistisch übertrifft wegen der wirksamen Gegenüberstellung von: sich zusammenrotten — zerstreut werden. Ich halte erstere Variante für die ältere, einmal aus dem eben genannten Grunde und zweitens, weil sie sonst keine Erweiterung der Urerzählung bedingt, also V. 1 und 7 noch nicht umfafst.

Auch nach Flav. Josephus (Antiq. 1, 4) beschreibt Gn 11 die gottfeindliche Zusammenrottung der Menschen, die Gottes ausdrücklichem Befehle, sich zu trennen, trotzen und in ihrer Einheit Schutz gegen Gott suchen. Die Etymologie balal = sich zusammentun klingt nach in der bei den Vätern, z. B. Hesychius Hieros. zu Is 13, 1 u. ö. vorkommenden Gleichung: Babylon = ἡ τῶν εἰδώλων σύγχυσις, der Zusammenflufs, Einigungspunkt der Götzen.

Sogar eine zweite Variante zu Gn 11, 9 könnte Ps 2, 5 vorliegen: Sie rotten sich zusammen (LXX) gegen den Herrn, er aber lacht ihrer und schreckt sie. בהל könnte gleichfalls auf Babel anspielen wollen.

Über Nehemias und Esdras.

Von Dr. Paul Rießler in Blaubeuren.

Die Zuverlässigkeit von Esr 5, 1—6, 15 und die der Esdras- und Nehemiasmemoiren, ebenso wie die der Prophetien von Aggäus und Zacharias, wird hier als anerkannt vorausgesetzt. Nicht so die der Zusätze des Chronisten (Esr 1; 3, 1—4, 6. 24; 6, 16—22). Diese werden von vielen als unzuverlässig erklärt und zwar aus dem Grunde, weil sich zwischen ihnen und den andern bekannten Quellen Widersprüche nachweisen lassen. Ob es sich aber dabei um wirkliche oder nur scheinbare Widersprüche handelt, scheint nicht immer in Betracht gezogen worden zu sein. Und doch ist die Beantwortung dieser Frage unerläßlich, denn „ehe wir uns zur Konstatierung von einander ausschließenden Widersprüchen" und damit zur Konstatierung der Unzuverlässigkeit der einen oder der andern Quelle „entschließen, müssen wir sorgfältig geprüft haben, ob nicht etwa nur scheinbare Widersprüche vorliegen" (Bernheim, Lehrb. d. histor. Methode, 1889, 376). Daher muß dieser Frage im Folgenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Die Zuverlässigkeit von 3 Esr mag bestritten werden; doch wird man einzelnen seiner Angaben geschichtlichen Wert nicht absprechen können. Jedenfalls muß der Kern des ganzen Abschnittes, die Tatsache der Rückkehr der Exulanten, als geschichtlich angesehen werden. 3 Esr hat auch noch die ursprüngliche Textfolge der Memoiren des Esdras bewahrt: 3 Esr 8, 1—9, 36 = Esr 7, 1—10, 44. 3 Esr 9, 37—55 = Neh 7, 72—8, 12; außerdem dürfen wir als sicher voraussetzen, daß ursprünglich auch 8, 13—18; 9, 1—10, 40 des jetzigen Nehemiasbuches sich daran angeschlossen hat. An 3 Esr lehnt sich

Fl. Josephus in den „Altertümern" 11, 1 ff enge an, mit Ausnahme von zwei Stücken unbekannten Ursprungs, einem Brief des Kyros (11, 1, 3) und einer Klage Zorobabels am persischen Hofe (11, 4, 9). Die Zuverlässigkeit des Josephus ist im Hinblick auf eine Anzahl chronologischer Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche in der Darstellung der nachexilischen Geschichte nicht besonders hoch zu werten.

1. Nehemias; die Zeit seines Auftretens und seine Person.

Um die Zeit, in der Nehemias aufgetreten ist, näher bestimmen zu können, müssen wir auf die Zeit der Eroberung Babels durch Kyros und auf den Erlafs, den derselbe zu Gunsten der Exulanten gegeben hat, zurückgreifen. Als gesichertes Datum der Eroberung Babels wird hier der 16. Tišri = 10. Okt. 539 v. Chr. und als das des Einzuges des Kyros der 3. Marḫešwan = 27. Okt. 539 (s. Ed. Meyer in ZatW 1898, 339) angenommen. Ebenso wird als sicher vorausgesetzt, dafs bald darauf Kambyses zum König von Babel ernannt wurde. In die Zeit nach Babels Eroberung fällt nun auch die Herausgabe jenes Erlasses zu Gunsten der Exulanten. Dieser Erlafs ist mehrfach bezeugt (Esr 1, 1 ff; 5, 13 ff; 6, 3 ff). Derselbe enthielt nach dem Zeugnis der Quellen 1. den Befehl zur Wiederherstellung des Tempels (Esr 6, 3; 5, 13; 1, 2; 4, 3); 2. die Anweisung zur Übernahme der Baukosten auf die kgl. Kasse (Esr 6, 4); 3. verschiedene Anordnungen über die Gröfse des Tempels und die Art der Bauausführung (6, 3. 4); 4. den Befehl zur Rückgabe der heiligen Geräte (6, 5; 5, 14; 1, 7) und zur Auslieferung derselben an den von Kyros eingesetzten Statthalter Šešbaṣṣar, der in Esr 1, 8 „Fürst über Juda" genannt wird. Aufserdem weifs Esr 3, 7 noch von einer Erlaubnis zur Beschaffung von Libanonzedern. Man hält zwar diese Stelle vielfach für eine Kopie von 1 Rg 5, 21 ff; allein jene Erlaubnis ist an sich nicht unwahrscheinlich. Es lag doch recht nahe, bei den Wiederherstellungsarbeiten das gleiche Material, wie beim alten Tempelbau, zu verwenden. Wenn

diese Erlaubnis in Esr 6, 3 ff nicht erwähnt wird, so erklärt sich dies daraus, dafs eben an dieser Stelle das Edikt des Kyros nur in den Hauptpunkten im Auszug überliefert ist. Das gleiche gilt von der nur in Esr 1, 1—4 überlieferten Erlaubnis zur Rückkehr. Diese Erlaubnis ist in Esr 6, 3 ff zwar nicht aufgeführt, aber offenbar vorausgesetzt. Ebenso verhält es sich mit der nur in Esr 1, 4 erwähnten Bestimmung, dafs die Exulanten von den zurückbleibenden, offenbar heidnischen Nachbarn mit Beiträgen zu unterstützen seien. Auch diese Bestimmung ist an sich nicht unwahrscheinlich. Jene Beiträge sollten vermutlich eine Art Entschädigung für die von den Exulanten zurückgelassenen Besitztümer bilden. Wenn aber nach 3 Esr 6, 17 die heiligen Geräte „dem Zorobabel und Sassabasar“ übergeben wurden, so ist diese Notiz ohne Gewicht, weil sich 3 Esr 6, 17 mit 2, 11 widerspricht. Der Name Zorobabel ist allem nach eine Glosse, die aus der gleichen historischen Anschauung hervorging wie der Brief des Kyros an Sisinnes bei Josephus 11, 1, 3, dem zufolge die heiligen Geräte „dem jüdischen Fürsten Zorobabel“ übergeben worden sind. Inwieweit diese Anschauung berechtigt war, wird sich später zeigen. Bis jetzt aber kann soviel konstatiert werden, dafs zwischen den verschiedenen Berichten über den Erlafs zu Gunsten der Exulanten in Esr kein wirklicher Widerspruch vorliegt.

Ein Erlafs zu Gunsten heimkehrender Exulanten wird auch in 3 Esr 4, 43—5, 6 aufgeführt. Dafs es sich hierbei um den gleichen Erlafs wie in Esr 1; 5; 6 handelt, ergibt sich aus folgenden Momenten: Nach 3 Esr hatte Kyros vor Babels Eroberung das Gelöbnis einer Herausgabe der heiligen Geräte und einer Wiederherstellung des Tempels abgelegt (4, 44), zögerte aber nach der Eroberung Babels immer noch mit der Erfüllung seines Versprechens (4, 57). Ebenso hatte der König Dareios „bei Empfangnahme seiner Königswürde“ das Gelübde, Jerusalem wieder aufzubauen (4, 43), die heiligen Geräte, deren Rückgabe schon Kyros versprochen, aber noch nicht verwirklicht hatte, nunmehr herauszugeben (4, 44) und den Tempel

wiederherstellen zu lassen (4, 45), gemacht. Aber auch er hatte bis dahin dieses Versprechen noch immer nicht eingelöst (4, 46). Erst auf die Bitte seines „Leibwächters" gestattete er die Rückkehr der Exulanten (4, 47) und ordnete die Ausführung seines Gelübdes an (4, 47—57). Daraus geht deutlich hervor, dafs der Verfasser von 3 Esr 4, 43 ff mit „Dareios" Kambyses gemeint hat. Allem nach war Kambyses den biblischen Schriftstellern unter einem andern Namen, vermutlich seinem Thronnamen, bekannt (über Thronnamen in den babylonischen offiziellen Quellen s. Prašek, Medien und das Haus des Kyaxares, 1890, 57). Dieser zweite Name wurde im AT in verschiedenen Formen überliefert: Artaḫšašta, Aḫašweroš (aus Artaḫ. verderbt) und Darjaweš; bei Ktesias liegt er in Artaios vor (vgl. Marquart, Philol. Suppl. VI 654)[1]. Der Erlafs in 3 Esr stimmt auch in Einzelheiten mit dem von Esr 1; 3; 4—6 überein: die Rückgabe der heiligen Geräte, der Befehl einer Wiederherstellung des Tempels, die Übernahme der Baukosten auf die kgl. Kasse und die Erlaubnis zur Beschaffung von Libanonzedern finden sich auch in 3 Esr (4, 57. 63. 51. 48) wieder. Daneben hat 3 Esr aber auch einige besondere Angaben: Der König gestattet nicht blofs die Wiederherstellung des Tempels, sondern auch den Wiederaufbau der Stadt (4, 43. 47. 48. 53). Er weist die Satrapen durch Schreiben an, dem Bittsteller und seinen Begleitern möglichst willfährig zu sein (4, 47). Er verleiht den Exulanten die persönliche Freiheit (4, 53) und Steuerfreiheit für das künftige Besitztum (4, 50). Er ordnet die Herausgabe der von den Idumäern okkupierten jüdischen Ortschaften an (4, 50). Er befiehlt die tägliche Darbringung von Brandopfern (4, 52) und schreibt genau den Kultkostenaufwand vor (4, 54). Endlich trifft er für die Leviten

---

[1] Von hier aus fällt auch ein Licht auf den vielgedeuteten Bartakos, dessen Tochter von Dareios = Kambyses zum Nebenweib genommen wurde (3 Esr 4, 29); derselbe ist niemand anders als Belšaruṣur = Baltasar (Bartasar im Cod. Alex.), der Sohn und Mitregent Nabunids. Dafs seine Tochter in den Harem seines Nachfolgers aufgenommen wurde, ist an sich recht wahrscheinlich.

und die Bewachungsmannschaft der Stadt besondere Anordnungen (4, 55. 56). Diesen Angaben kann die innere Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden. Denn wenn der König den Exulanten die Rückkehr gestattete, dann ist es an sich wahrscheinlich, dafs er auch Anordnungen zur Regelung der Eigentumsverhältnisse in der Heimat getroffen hat, und wenn er sich sogar mit Einzelheiten über Ausführung des Tempelbaues befafste, dann ist es nicht auffallend, dafs er auch hinsichtlich des Kultus seine Anweisungen gegeben hat. Das Schweigen von Esr 1; 5; 6 erklärt sich daraus, dafs der Erlafs an diesen Stellen nur im Auszug vorliegt. Wenn aber der Befehl zur Wiederherstellung des Tempels in 3 Esr dem Dareios = Kambyses, in Esr dagegen dem Kyros zugeschrieben wird, so enthält dies keinen Widerspruch bei dem Verhältnis, in dem Kambyses, „der König von Babel“, zu seinem Vater Kyros, „dem König der Länder“, gestanden hat. Somit kann 3 Esr in dieser Partie (4, 43—5, 6) nicht ohne weiteres beiseite gesetzt werden. Noch erübrigt die Beantwortung der Frage, ob unmittelbar auf diesen Erlafs hin die Exulanten in ihre Heimat zurückgekehrt seien. Dieselbe ist zu bejahen; denn die Richtigkeit der Nachricht, dafs unter Kyros Scharen jüdischer Exulanten zurückgekehrt seien, kann nicht bezweifelt werden (s. darüber Nikel, Die Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesens, 1900, 67 ff).

Wir gehen zu den Memoiren des Nehemias über. Gleich die ersten Verse des Nehemiasbuches bestätigen die Ansicht, dafs der Verfasser desselben keine Rückkehr der Exulanten in der Zeit vor der ersten Ankunft des Nehemias in Jerusalem gekannt habe. Der Ausdruck הַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר־נִשְׁאֲרוּ מִן־הַשֶּׁבִי Neh 1, 2 kann nämlich nur bedeuten „die Entronnenen, diejenigen, die von der Gefangenschaft zurückgeblieben sind“, womit die im Land zurückgebliebenen Juden gemeint sind, die ehedem der babylonischen Gefangenschaft entgangen waren. Unrichtig ist die andere Deutung: „diejenigen, die das Exil glücklich überstanden haben und daraus entlassen worden sind“; denn פליטה hat an allen andern Stellen des AT die

Bedeutung „die Entkommenen, die Versprengten, die Flüchtlinge, diejenigen, die vor einer drohenden Gefahr bewahrt geblieben sind“. Ganz der gleiche Ausdruck wie in Neh 1, 2 liegt in 2 Chr 30, 6 vor und zwar mit der ausgesprochenen Bedeutung „die Entronnenen, die vor der assyrischen Gefangenschaft bewahrt geblieben sind“. Daher ist es sehr wahrscheinlich, dafs פליטה auch bei Esr und Neh die Bedeutung „die Entkommenen“, „die Bewahrtgebliebenen“ besitzt. Für Esr 9, 8. 13 pafst diese Bedeutung denn auch ganz gut (Esr 9, 15 läfst sich weder pro noch contra verwerten, weil man dieser Stelle keinen rechten Sinn abgewinnen kann, ohne dafs man in den Text etwas hineinträgt, was ursprünglich nicht darin steht, z. B. „nur“ bei Kautzsch-Ryssel oder „gnädig“ bei Siegfried). Deshalb mufs auch für Neh 1, 2 jene Bedeutung in Anspruch genommen werden. Hieraus aber folgt, dafs der Verfasser von Neh 1, 2 vor der ersten Ankunft des Nehemias keine Rückkehr von Exulanten gekannt hat. Dementsprechend ist auch in dem Bericht über die Teilnehmer am Mauerbau des Nehemias (1, 1—7, 5) nicht ein einziges Mal von schon länger zurückgekehrten Exulanten die Rede. Ebensowenig kann das Gebet des Nehemias auf irgend eine Weise ungezwungen erklärt werden, falls die Exulanten, und wenn auch nur teilweise, damals schon lange zurückgekehrt waren (Kosters). Wie hätte doch Nehemias den Herrn an die Verheifsung, die Zerstreuten zu sammeln, erinnern und ihn um baldige Erfüllung derselben bitten können, wenn schon damals die Exulanten in ihrer alten Heimat sich befunden hätten? Der Wortlaut dieses Gebetes (1, 5—11) schliefst jede Rückkehr von Exulanten vor der ersten Ankunft des Nehemias aus.

So spät, wie gewöhnlich angenommen wird, kann aber die erste Ankunft des Nehemias auch nicht erfolgt sein. Gegen eine solch späte Datierung sprechen die Ausdrücke הַפְּלֵיטָה (Neh 1, 2) und הַנִּשְׁאָרִים (1, 3). Wäre nämlich die erste Ankunft des Nehemias erst ca. 70—80 Jahre nach 538 v. Chr. erfolgt, dann hätte zu dieser Zeit weder von der Gola noch von den der Gefangenschaft entgangenen Juden irgend jemand

gelebt, und der Autor hätte deshalb schreiben müssen בני הפליטה und בני הנשארים „die Nachkommenschaft jener Verschontgebliebenen". Da er aber dies nicht tut, will er uns in eine Zeit führen, wo wenigstens noch ein Teil jener Verschontgebliebenen am Leben gewesen ist. Der äufserste Termin hierfür ist die Zeit um das Ende des Exils. Da nun die erste Rückkehr von Exulanten ins Jahr 538 fällt, kann auch Nehemias nicht später als 538 zurückgekehrt sein. Gegen dieses Datum spricht nicht der Umstand, dafs Nehemias bei seiner ersten Ankunft schon eine Gemeinde mit Hohenpriester und Vorstehern in Jerusalem angetroffen hat; denn auch während des Exils hatte ein Tempelkultus, wenn auch in beschränkten Grenzen, stattgefunden (s. Jr 41, 5). Allem nach hatte sich die Zerstörung des Tempels durch Feuer auf die Holzbestandteile beschränkt, während die Grund- und Umfassungsmauern so ziemlich unversehrt geblieben waren, so dafs es den Zurückgebliebenen nicht allzuschwer gefallen sein wird, die Tempelruinen wenigstens insoweit wieder in stand zu setzen, dafs man daselbst Opfer darbringen und Feste begehen konnte. Auch dürfte die Zahl der Zurückgebliebenen durch Zuzug versprengter Flüchtlinge allmählich gewachsen sein. Ist Nehemias tatsächlich im Jahr 538 zurückgekehrt, dann löst sich auch die von Sellin erhobene Frage, wie das in Neh 1, 4 erzählte lange Weinen und Klagen des Nehemias sich psychologisch erklären lasse, da doch der Zustand Jerusalems seit 586 immer der gleiche gewesen sei. Nehemias hatte, wie alle seine Volksgenossen, auf Babels Sturz alle Hoffnung gesetzt; nun war aber seit Babels Fall mehr als ein Jahr verflossen, und noch immer mufste das Volk im Exil weilen. Dafs dadurch eine solche Stimmung, wie sie in jenem Gebet zu Tage tritt, entstehen konnte, ist selbstverständlich. Dafs aber tatsächlich eine Verzögerung der Rückkehr eingetreten ist, lehrt schon der Umstand, dafs der Erlafs des Kyros (Esr 6, 3ff) nicht von Babel, sondern von Egbatana aus gegeben worden ist, also erst nachdem sich Kyros wieder in die andere Residenzstadt begeben hatte (Ed. Meyer). Und

nach 3 Esr 4, 43ff mufste der Bittsteller den König an die von ihm und Kyros gemachten, aber immer noch nicht erfüllten Gelübde erinnern.

Wie verhält sich nun das gefundene Resultat: Heimkehr des Nehemias im Jahre 538, zu den uns bereits bekannten Quellenzeugnissen? — Wir beginnen mit 3 Esr. Zwischen diesem und dem Nehemiasbuch zeigt sich eine auffallende inhaltliche Übereinstimmung. Der „Jüngling“ bittet den König um Urlaub zum Zweck der Wiederherstellung der heiligen Stadt (3 Esr 4, 46), ebenso Nehemias (2, 5). Der „Jüngling“ erhält vom König Briefe an die Beamten mit dem Befehle, jenem und seinen Begleitern möglichst willfährig zu sein (4, 47); ebenso empfängt Nehemias vom König Briefe an die Statthalter von ʿAbar nahrā mit ähnlicher Weisung (2, 7). Der „Jüngling“ erhält Schreiben an die Beamten auf dem Libanon mit der Weisung, ihm zum Aufbau der heiligen Stadt Libanonzedern zu liefern (4, 48); ebenso empfängt Nehemias ein Schreiben an den Aufseher des kgl. Forstes mit der gleichen Weisung, ihm zum Aufbau der Stadtmauer und der Tempelburgtore Bauholz zu liefern (2, 8). Der „Jüngling“ erhält vom König tausend Reiter als Begleitmannschaft auf die Reise (5, 2); ebenso erhält Nehemias vom König „Heeresoberste und Reiter“ zur Reisebegleitung (2, 9). Der „Jüngling“ empfängt auch eine kgl. Verordnung über den täglichen Unterhalt der Leviten (4, 55); ebenso wird in den Memoiren des Nehemias eine kgl. Verordnung über den täglichen Unterhalt der Leviten angeführt (11, 23). Neben dem „Jüngling“ werden seine Brüder erwähnt (4, 61); ebenso besitzt Nehemias Brüder (1, 2; 4, 17; 5, 10. 14). Und wenn Nehemias das Amt des kgl. Mundschenken bekleidet (1, 11), so entspricht diesem in 3 Esr die Stellung des „Jünglings“ als kgl. Leibwächters (3, 4; 4, 58); denn das Amt des Mundschenken war eben den Leibwächtern anvertraut. Zudem bedeutet das hebräische Wort נער, worauf das griechische νεανίσκος („Jüngling“) in 3 Esr zurückgeht, nicht blofs „Jüngling“, sondern auch „Diener, Beamter“, in welch letzterem Sinne es in 3 Esr zu nehmen sein dürfte.

Der „Jüngling" gedachte sodann in seiner Rede des Sitzens der Apame zur Seite des Königs (4, 29); merkwürdigerweise erwähnt auch Nehemias das Sitzen der Königin neben dem König (2, 6). Bei beiden aber wird dieses Weib nicht als eigentliche Königin, sondern nur als Nebenfrau bezeichnet (3 Esr 4, 29 u. Neh 2, 6). — Diese auffallende Übereinstimmung macht es wahrscheinlich, dafs der Verfasser von 3 Esr 3, 1—5, 6 mit seinem „Jüngling" die Person des Nehemias im Auge gehabt hat. Sie wirft ein günstiges Licht auf den geschichtlichen Wert der in 3 Esr enthaltenen Einzelangaben; denn auch die Angaben nicht unbedingt gut bewerteter Quellen erhalten durch Übereinstimmung Sicherheit, falls die Quellen voneinander unabhängig sind (s. Bernheim, Lehrb. d. hist. Meth. 377), und ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen 3 Esr und Neh läfst sich nicht nachweisen.

Wir wenden uns dem Zeugnis von Esr 1; 5; 6 zu. Diesem zufolge war Šešbaṣṣar, der Führer der ersten Gola (Esr 1, 11), vorher zum kgl. Statthalter ernannt worden (5, 14); dasselbe war aber auch bei Nehemias der Fall (5, 14). Šešbaṣṣar hatte vom König den Auftrag zur Wiederherstellung des Tempels erhalten (5, 14), ebenso auch Nehemias (2, 8; 3 Esr 4, 45. 51. 53). Šešbaṣṣar war ein judäischer Fürst (1, 8); dasselbe war auch Nehemias, der aus der kgl. Familie Davids stammte (s. Gelbhaus, Nehem. u. s. sozialp. Bestreb., 1902, 15 ff). Da es nun unwahrscheinlich ist, dafs es damals zu gleicher Zeit zwei Statthalter nebeneinander gegeben habe, ist man gezwungen, bevor man unverträglichen Widerspruch annimmt, diese verschiedenen Zeugnisse durch Identifizierung der beiden Männer zu kombinieren (s. Bernheim, Lehrb. 372). Die Identität wird auch durch 3 Esr 5, 5. 6 und 1 Chr 3, 18 nahe gelegt. In 3 Esr 5, 5 tritt ein Joakim aus dem Hause Davids neben Jesus, Josedeks Sohn und hohenpriesterlichem Anführer der ersten Gola (Agg 1, 1 u. a.; Esr 2, 2 u. a.), auf. Diesem Joakim werden in 3 Esr 5, 6 „weise, im Nisan des 2. Jahres des Dareios an diesen gerichtete Worte" beigelegt. Diese „weisen Worte" erinnern an die Worte, die der „Jüngling" in 3 Esr 4, 13 ff 43 vermöge

der ihm verliehenen „Weisheit“ (3 Esr 4, 60) an den König Dareios richtete und durch die er die Erlaubnis zur Rückkehr auswirkte. Aber auch Nehemias hat an den König Worte gerichtet, durch die er die Erlaubnis zur Heimkehr erlangte, und zwar im gleichen Monat Nisan, wie Joakim (Neh 2, 1). Sollte diese Übereinstimmung nur auf Zufall und nicht vielmehr auf der Identität der betr. Personen beruhen? Nach 3 Esr 5, 6 fiel jenes Vorkommnis in das 2. Jahr des Dareios und nach Neh 2, 1 in das 20. Jahr des Artaḫšašta, Königs von Babel (13, 6). Der Dareios in 3 Esr ist Kambyses. Auch der Artaḫšašta bei Neh mufs Kambyses sein; denn die Benennung „König von Babel“ ist seit Xerxes, der Babel zerstörte, ganz ausgeschlossen. Auf Dareios I. passen aber die andern Angaben nicht; daher bleibt nur Kambyses übrig. Was das Datum „20. und 32. Jahr des Artaḫšašta“ (Neh 2, 1 u. 13, 6) betrifft, so ist nicht ausgeschlossen, dafs die Zahlzeichen für 20 und 32 (כ und לב) aus denen für 2 und 12 (ב und יב) verderbt worden sind (oder aber: es hat der Verfasser der Nehemiasmemoiren für Kambyses eine Art Mitregentschaft nach Analogie der des Belšaruṣur angenommen und dementsprechend die Jahre des Kambyses vom 1. Regierungsjahr 558 ab gerechnet). Zu Gunsten der behaupteten Identität von Nehemias und Joakim spricht auch 1 Chr 3, 17. 18: „die Söhne Jojaḫins ... waren sein Sohn Šealti'el (und die Söhne Šealti'els) Malkiram, Pedaja, Šen'aṣṣar Jeḳamja.“ Šen'aṣṣar ist mit Šešbaṣṣar und dieser mit Nehemias eins. Da nun Nehemias in 3 Esr 5, 5 als Joakim erscheint, legt sich die Vermutung nahe, dafs dieser Joakim mit Jeḳamja, der in 1 Chr 3, 18 unmittelbar hinter Šen'aṣṣar steht, und dieser wiederum mit Nehemias identisch sei. Somit hätte Nehemias neben seinem jüdischen Namen Neḫemja, in anderer Form Jeḳamja, auch einen babylonischen, wie Daniel, getragen: Šešbaṣṣar, d. i. Šamaš-abu-uṣur, „Šamaš schütze den Vater“ (s. Holzhey, Die Bücher Ezra u. Neh., 1902, 11; Šen'aṣṣar kann wegen des š nicht = Sinuṣur sein; vgl. Sanballaṭ = Sin-uballiṭ; es ist aus Šamaš-abu-uṣur verstümmelt).

Vergleichen wir endlich noch das Zeugnis von Esr 2; 3; 4. Wie Nehemias vom König die Lieferung von Zedern zugesichert erhält (Neh 2, 8), so kann sich auch Zorobabel auf die gleiche kgl. Zusicherung berufen (Esr 3, 7). Wie bei der Gola unter Nehemias' = Joakims Leitung die „Familienhäupter“ besonders hervorgehoben werden (3 Esr 5, 1), so werden auch bei Zorobabels Rückkehr solche besonders erwähnt (Esr 2, 68; 3, 12; 4, 2). Wie bei der Gola des Nehemias = Joakim „Musikanten“ mitgezogen sind (3 Esr 5, 2), so sind bei der Gola Zorobabels „Sänger und Sängerinnen“ mitgereist (Esr 2, 65). Wie neben Nehemias seine Brüder besonders genannt sind (Neh 5, 10. 15; 3 Esr 4, 61), so werden auch Zorobabels Brüder hervorgehoben (Esr 3, 2. 8). Wie Nehemias einen Bruder namens Ḫanani besafs (Neh 1, 2), so hatte auch Zorobabel einen Bruder des gleichen Namens, Ḫananja (1 Chr 3, 19; der unmittelbar vorausgehende Versteil ובן־זרבבל משלם ist, wie der Sing. בן lehrt, eine Art Parenthese oder Glosse zu dem ersten ז״ר des Verses 19). Wie endlich die Initiative zu den Arbeiten am Tempel von Šešbaṣṣar = Nehemias ausging (Esr 5, 16), so wird auch dem Zorobabel eine solche zuerkannt (Esr 3, 8). — Auch hier ist die Übereinstimmung so grofs, dafs zuerst die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Identität von Zorobabel und Nehemias in Betracht gezogen werden mufs, bevor die Unverträglichkeit der Quellenzeugnisse behauptet wird. Zu Gunsten der Identität spricht auch 2 Makk 1, 18—36. Nach 2 Makk bzw. seiner Vorlage erfolgte die Rückkehr des Nehemias unmittelbar nach Schlufs des Exils. Dies geht aufs deutlichste aus dem 1, 27. 29 überlieferten Gebet des Nehemias hervor; ebenso aus 1, 20, wonach die Enkel von Augenzeugen der Eroberung Jerusalems dem Nehemias Dienste leisteten. Auch wird die erstmalige Darbringung von Opfern ausdrücklich dem Nehemias zuerkannt (2 Makk 1, 18), während dieselbe in Esr 3, 3 dem Zorobabel zugeschrieben ist. Interessant ist, dafs auch der Talmud die Identität von Nehemias und Zorobabel ausspricht: „Zerubbabel ... das ist Neḫemja, Sohn des Ḫakalja“ (Sanhedrin 38

bei Gelbhaus, Nehem. etc. 17) und: „Im 36. Jahr der Herrschaft der Meder kam Neḫemja und baute Jerusalems Mauern und stellte den Tempel her, und Zerubbabel kehrte nach Babel zurück und starb dort“ (Seder ʿolam zuṭa, ed. Löw bei Gelbhaus 46; hierzu eine Variante in ThLbl 1901, 33). Auch in der Glosse Sabanassaros Zorobabel in 3 Esr 6, 17, ebenso in 4, 13 und vielleicht auch in Esr 2, 2, wo Neḫemja unmittelbar hinter Zerubbabel Ješuʿa steht, kommt diese Anschauung von der Identität beider Männer zum Ausdruck (in 3 Esr 5, 5 lies Ἰ. ὁ καὶ Z.). Josephus setzt in dem Brief des Kyros an Sisinnes Zorobabel geradezu an die Stelle von Sassabasar = Nehemias. Neh 12, 47 scheint allerdings gegen die Identität zu sprechen; allein das Fehlen des Versteiles „und zur Zeit des Nehemias“ in LXX (Cod. Frider.-Aug.) spricht dafür, dafs dieser Versteil eine Glosse ist. Wenn aber in Sir 49, 14. 15 Zorobabel von Nehemias unterschieden wird, so ist zu beachten, dafs der Verfasser, nach dem Zeugnis seines Enkels im Prolog, seine Kenntnisse aus den heiligen Büchern geschöpft hat. Diese aber legen durch die verschiedene Benennung der einen Persönlichkeit jene Auffassung nahe[1]. Wenn es endlich als unwahrscheinlich bezeichnet wurde, dafs Nehemias zwei babylonische Namen, Šamaš-abu-uṣur und Zeru-Babili, getragen habe, so wurde dabei die Möglichkeit übersehen, dafs Zeru-Babili ein blofser Beiname des in Babel geborenen Nehemias und zwar gerade mit Bezugnahme auf seine Geburt in der Fremde gewesen sein konnte. Auf diese Weise kann man auch am besten die sonst seltsame Nebeneinanderstellung von Nehemias und Zorobabel in der zitierten Talmudstelle erklären.

Endlich sind noch die genealogischen Angaben in Esr, Neh und Chr in Betracht zu ziehen. Nach dem Zeugnis von Neh

[1] Nikel (Die Wiederh. 107) meint, wenn Šešb. noch gelebt hätte würde man in Esr 5, 14 16 mit andern Worten auf ihn hingewiesen haben Er übersieht, dafs jene Worte einem Brief entnommen sind. Wie sie in Wirklichkeit genau gelautet haben, wissen wir nicht.

3,1; 13,4. 28 lebte zur Zeit der ersten Ankunft des Nehemias der Hohepriester Eljašib, Sohn des Jojaḳim (Neh 12,10). Dieser letztere hätte demnach während des Exils amtiert. Dies wird durch eine Notiz in Bar (1, 7) ausdrücklich bestätigt. Jojaḳim selber war der Sohn Ješu'as (Neh 12, 10. 26), und Ješu'as Vater war jener Hohepriester Joṣadaḳ, der sich vor Nebukadnezar flüchtete (Neh 12, 26; 1 Chr 5, 41; über die weitere Abstammung s. 1 Chr 5, 39. 40 und Bar 1, 7). Somit wird auch hier das bisherige Ergebnis bestätigt. Was aber die Zeitgenossen des Nehemias betrifft, so lebten damals nach der Aussage der Quellen der Hohepriester Eljašib, sein Vater Jojaḳim (Neh 12, 26) und Jojaḳims Vater Ješu'a (Esr 2, 2; 3, 2. 5), ferner die Söhne Eljašibs Jojada (Neh 13, 28; 12, 10), Jaddu'a und Joḫanan (Esr 10, 6. Neh 12, 11. 22. 23) oder in anderer Form Jonathan (Neh 12, 11). Dieser letztere ist mit dem 2 Makk 1, 23 genannten Zeitgenossen des Nehemias, dem Priester Jonathan, identisch (ein Vergleich der genealog. Angaben mit Neh 12, 22 lehrt, dafs Neh 12, 10. 11 zu lesen ist: „Eljašib erzeugte Jojada und Joḫanan und Jaddu'a"). Endlich lebten zu Nehemias' Zeit Söhne des Jojada (Neh 13, 28). Josephus versetzt allerdings in seinen „Altertümern" (11, 7, 2) einen Sohn des Jojada in die Zeit von Dareios III. (336—330); aber angesichts der sonstigen chronologischen Unwahrscheinlichkeiten in der Darstellung der nachexilischen Geschichte bei Josephus hat man nicht nötig, die Angaben des Nehemiasbuches nach denen des Josephus zu korrigieren[1]. Was endlich die Abstammung des Nehemias anlangt, so dürfte Ḫakalja (Neh 1, 1; 10, 2) mit LXX als Ḫelkajja, „der Arme Gottes", zu lesen und auf Jojaḫin, den Ahnherrn des Nehemias (vgl. Ps 113, 7), zu beziehen sein.

---

[1] Der Dareios „der Perser" in Neh 12, 22 ist Dareios I.; nicht zu verwechseln mit Dareios „dem König von Persien" in Esr 4, 4. 24; 6, 15 = Kambyses. Dareios I. wurde wahrscheinlich „der Perser" genannt aus einem gewissen Gegensatz zu Dareios-Kambyses „dem Meder". Die aus der Zeit des Kambyses stammende minäische Inschrift Halévy 535 gebraucht ebenfalls den Medernamen für die Perser; s. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III, 1901, 28.

Nehemias' Vater war nach 1 Chr 3, 19 Pedaja, Šealti'el sein Grofsvater[1].

Am Schlusse unserer Untersuchung können wir konstatieren: Nach den uns bekannten Quellenzeugnissen ist es wahrscheinlich, dafs Nehemias im Jahre 538 v. Chr. an der Spitze der ersten Exulanten aus Babel nach Jerusalem zurückgekehrt ist.

[1] Da Zorobabel beständig als Nachkomme des Šealti'el bezeichnet wird, sind wohl in 1 Chr 3, 18 die beiden Namen Šen'aṣṣar Jeḳamja nicht ursprünglich und zwar Glosse zu Zorobabel in 3, 19. Vor oder nach Malkiram in 3, 17 sind wahrscheinlich die Worte „und die Söhne Šealti'els" ausgefallen.

Miszelle zu Ekkle 3, 5.

Die Verse 3, 2—8 des Ekkle zeichnen sich durch ihren völlig gleichmäfsigen Bau aus. Deshalb ist es in unserem Verse mit dem Texte

עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים
עת לחבוק ועת לרחק מֵחַבֵּק

sofort ersichtlich, dafs in St. III ein Wort ausgefallen ist. Auf die Ergänzung des richtigen Wortes führt uns aber Prv 5, 20 mit

ולמה תשגה בני בזרה ותחבק חֵק נכריה:

Setzen wir nun חק resp. חיק nach gewöhnlicher Orthographie ein, so ist der Vers völlig in Ordnung. Aufserdem ergibt sich so ein Reim mit מֵחַבֵּק in St. IV. Der Ausfall des Wortes würde sich so schon dadurch erklären lassen, dafs חיק nach לחבוק übersehen wurde. Wahrscheinlicher ist es mir aber, dafs man den Ausdruck חבוק חיק als obszön empfand und infolge falscher Prüderie חיק wegliefs. Da Gr. schon das Wort nicht mehr hat, wird dieses sehr früh geschehen sein.

Paderborn. Norbert Peters.

Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken.

Von Prof. Dr. M. Faulhaber in Würzburg.

II (Fortsetzung).

5. **Toletanus** cathedr. 9. 20, eine 177 Blätter (30,6 × 20,3) starke Papierhs des 16. Jahrhunderts mit buntestem Inhalt, über den ein kurzes griechisches Inhaltsverzeichnis von erster Hand auf 2 Vorsatzblättern und ein langes lateinisches von späterer Hand auf 17 Vorblättern Aufschlufs gibt. Für uns kommen nur ff. 1—26v in Betracht, die ein wertloses Bruchstück der Nicephoruskatene, nämlich zu Gn 1, 1—3, 15, enthalten. Überschrift: Ἐξήγησις ἐκ διαφόρων ἁγίων καὶ διδασκάλων εἰς τὴν ἑξαήμερον. Inc. im Texte 1, 1, in den Glossen: Θεοδωρήτου· Τί δήποτε μὴ προτέταχε ... = Pal. 203 f. 23 u. a., ed. CL I 1. Des. mut. mit dem Scholion: εἰς τὸ αὐτὸ ἄλλως· Ἐπεὶ ὡς φίλος ... ὁ πόλεμος = Vat. 746 (I) f. 42v, 747 f. 24v, 1657 f. 17 u. a., ed. CL I 93, darauf Text 3, 15, des. τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Die Schrift ist klein und flüchtig. Die Initia des Bibeltextes und der Exegesen sind rubriziert. Das Ende der einzelnen Scholien ist durch ein rotes Blattornament angezeigt. Die Namen stehen, nur in den Endungen gekürzt, am Rande. Von den mir bekannten Nicephoruszeugen steht Tolet. 9. 20 **dem Pal. 203 saec. 11 relativ am nächsten.** Seine fragmentarische Genesiskette enthält nichts, was nicht bereits in der CL ediert wäre. Die Katenenforschung kann also das Kettenstück des Toletaners ruhig zum alten Eisen werfen. Die künftigen Editoren mögen sich freuen, dafs in der Kathedralbibliothek von Toledo mit ihren

vielen Eisengittern und ihrer kurzen Arbeitszeit keine Kollation vorzunehmen sein wird[1].

II. Königsbücherkatenen.

Der Kettenkommentar zu den vier Königsbüchern, der in den zwei genetisch voneinander abhängigen Escorialcodices vorliegt, ist mit dem von Karo-Lietzmann 17—20 katalogisierten Kettentypus identisch und mit dem von Nicephorus in der CL II 277—960 edierten Typus verwandt. In dem Plus der beiden Spanier im Vergleich mit CL sind manche kostbare Inedita enthalten.

1. Escorialensis Σ. II. 19, nach seinen alten Signaturen V. Θ. 10; IV. E. 7; II. Δ. 10, saec. 13—14. Bombycin. 356 Blätter (29,2 × 20,1). Inhalt im einzelnen: f. 1—2 Prologe; f. 2—62ᵛ Katene zu 1 Rg, f. 62ᵛ—106 zu 2 Rg, f. 106—154ᵛ zu 3 Rg, f. 154ᵛ—201 zu 4 Rg; f. 201—203 κεφάλαια zu 1 Chr (κεφ. πγ'), 2 Chr (πϛ'), Tob (κα'), Jdt (λδ'); f. 203—205 Einleitungen und Stichenzählung zu Chr, Esr, Est, Tob, Jdt (dieser Name unleserlich); f. 205—209 Prologe von Theodoret, ed. Migne 80, 801—818; f. 209—356ᵛ der biblische Text zu den genannten und den Makkabäerbüchern. Überschrift einer späteren Hand auf dem Vorsatzblatt: Ἐξήγησις διαφόρων εἰς τὴν πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην καὶ τετάρτην τῶν Βασιλειῶν καὶ εἰς τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον τῶν Παραλειπομένων· τὰ δὲ ἐπίλοιπα ἅ ἐστιν Ἔσδρα, Ἐσθὴρ, Τωβὶτ, Ἰουδὶθ καὶ τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον τῶν Μακκαβαίων[2] ἐστὶ κείμενον ἄνευ ἐξηγήσεως· βιβλίον ἐλλειπές.

---

[1] Dem Herrn Bibliothekar der Kathedrale, Don Gregorio de Vera, bin ich sehr dankbar, daſs er mir wenigstens 20 Minuten den Zutritt zu dem Bücherkerker gewährte und mich, obwohl das Kopieren (auch von längst Ediertem) strenge verboten ist, einige Stichproben aufnehmen lieſs. Ich wäre dem Herrn Kanonikus noch dankbarer, wenn seine Cigarette und damit seine Lust, in der Bibliothek zu bleiben, etwas langsamer abgebrannt wäre. Zur Ehre Spaniens sei aber hierzu bemerkt, wie unerreicht gefällig, auch in der Zumessung der Arbeitszeit, die Bibliothekare in andern Bücherbeständen, z. B. in der Madrider Palastbibliothek, und namentlich die Augustinerpatres im Escorial sind.

[2] Statt Μακκαβαίων ursprünglich Παραλειπομένων, das aber durch Unterstreichen getilgt ist.

Dieser Titel wird lateinisch wiederholt. Den Schreiber nennt eine Notiz f. 1: Esta copiado de mano de Nicolas de la Torre, scriptor de esta Real libreria (sic). Die Hs ist in einem äufserst defekten Zustande: Anfang verstümmelt; von dem ersten Prolog f. 1, seinem Desinit καὶ τῆς πόλεως πάσης nach = Nr 2 Karo-Lietzmann 19, sind nur Silben und wenige Worte lesbar. Zwischen f. 1 und 2 fehlt ein Blatt, was der Paginator gar nicht bemerkte. Eine barbarische Buchbinderschere hat mit den oberen Rändern ganze Textzeilen weggeschnitten. An den Innenseiten der Folia ist vieles wegen allzustraffen Einbindens nicht mehr zu entziffern. An vielen Stellen ist die Hs zerrissen, an vielen überklebt. Aufserdem hat Escor. Σ. II. 19 bei dem Brande im Jahre 1671 durch Feuer gelitten; von f. 106 ab sind die oberen Aufsenecken, gegen Ende immer tiefer, ausgebrannt, so dafs von mehr als der Hälfte der Blätter der 7. Teil fehlt. Man sieht auch noch die Stiche der Gabel, mit welcher der Codex aus dem Feuer herausgeholt wurde. Des. mut. χρυσωμάτων ἤδη πολλῶν (2 Makk 4, 39). Wenn die Stichproben von Karo-Lietzmann 18 aus Paris. Coisl. 8 sind, so wäre aus der gemeinsamen Lakune in Nr 1 die Stammverwandtschaft unseres Spaniers mit dem Pariser dargetan. Die Übersicht über das Kettenmaterial ist sehr erschwert: es fehlen alle Rubriken, der Bibeltext ist durch eine kaum merklich gröfsere Schrift hervorgehoben, auch durch die Zahlenlettern wird der Anfang der Scholien nicht genügend markiert, die Autorennamen sind kaum sichtbar innerhalb der Zeile versteckt; soweit sie am Rande stehen, sind sie teilweise mit weggeschnitten. — Zum Glück besitzt die gleiche Bibliothek eine Abschrift des Escor. Σ. II. 19 aus seinen besseren Tagen in dem

2. Escorialensis Ψ. I. 8, früher VI. β. 1 und VII. E. 7, noch früher IV. Θ. 9 und I. H. 15, saec. 16. Paginiert sind 582 Blätter (33,9 × 23). Auf einem Vorblatt die auf das Wort gleiche griechische und lateinisch wiederholte Überschrift wie im Escor. Σ. II. 19 und zwar von der gleichen Hand geschrieben; ebenso am Rande die Note, zu Paral. sei es keine Katene, sondern nur Text mit einigen Protheorien. f. 1:

Ἐξήγησις διαφόρων εἰς τὴν παλαιὰν γραφὴν ἀκέφαλος (in schwarz dazu geschrieben καὶ ἀτέλεστος). Inc. Ὀνόματα βασιλέων ... Des. mut. ἤδη πολλῶν. Inhalt: f. 1—3 Einleitungen zu den Königsbüchern im allgemeinen; f. 4ᵛ—354ᵛ Katenen zu den einzelnen Büchern, nämlich f. 4ᵛ—103 zu 1 Rg, f. 103ᵛ—181 zu 2 Rg, f. 181ᵛ—269 zu 3 Rg, f. 269ᵛ—354ᵛ zu 4 Rg; f. 355—372 Kapitel- und Stichenzählung und andere Introductoria, alles genau, wie es zu Escor. Σ. II. 19 angegeben wurde, darauf f. 372—582ᵛ der Schrifttext zu den dort genannten Büchern. Formell ist Cod. Ψ. I. 8 eine Breitkatene. Titel und Initia sind purpurrot; auch die Namen sind bis auf die Anfangslettern rubriziert. Die Scholien werden vielfach mit Buchstaben am Rande numeriert; ebenso wird der heilige Text durch Marginalstriche für das Auge des Lesers ausgezeichnet. Alles das macht die Hs sehr übersichtlich und die Orientierung viel leichter als im Cod. Σ. II. 19.

Escorial. Ψ. I. 8 ist eine Kopie des sub 1 genannten Escorial. Σ. II. 19 vor dem Brande 1671. Beweis: In dem Codex des Ψ-Schrankes sind wiederholt gröſsere oder kleinere Schriftflächen, auch ganze Seiten, unbeschrieben gelassen; diese Lücken finden sich genau an den Stellen, an welchen der Codex des Σ-Schrankes unleserlich oder verstümmelt ist. Von dem ersten Prolog in Σ. II. 19 waren und sind nur wenige Buchstaben und Wörter zu entziffern, so daſs der Schreiber des Ψ. I. 8 diesen Prolog ganz überschlug und gleich mit dem zweiten Prolog Ὀνόματα βασιλέων begann; was er in diesem nicht lesen konnte, deutete er f. 1 durch die Lücken an; f. 2—3ᵛ lieſs er gleich 3 Seiten leer, weil in seiner Vorlage zwischen f. 1 und 2 ein Blatt fehlte. Natürlich hat die Kopie auch auf das Wort genau den gleichen fragmentarischen Schluſs bei 2 Makk 4, 39 χρυσωμάτων ἤδη πολλῶν. Die Abschrift ist so sklavisch treu, daſs alles, was im Σ. II. 19 am Rande steht, auch im Ψ. I. 8 an den Rand geschrieben ist, ob es sich nun um kurze Notizen und Textvarianten, oder ob es sich wie f. 98ᵛ sqq und f. 203 um eine längere Scholienreihe handelt. Σ. II. 19 war schon damals strichweise defekt, doch

war die Verwüstung noch nicht so weit wie heutzutage fortgeschritten. Was später, im Jahre 1671, der Brand an der Hs Σ zerstörte, was noch später die grausame Schere von ihren Rändern wegschnitt, ist in der Abschrift Ψ alles erhalten und gerettet worden. Wir stehen also vor dem merkwürdigen Falle, dafs die Tochterhs mehr Wert hat als die Mutterhs, und dafs für die Neuausgaben ein Codex des 16. Jahrh. vor einem Zeugen des 13. Jahrh. zu vernehmen ist. Ψ. I. 8 empfiehlt sich schon durch seine übersichtliche Schreibweise und durch die sklavische Treue, womit er seine Vorlage wiedergibt[1].

Die folgenden Stichproben zu der Königsbücherkatene[2] sind deshalb nach beiden Hss zusammengestellt.

Prologe: 1 ... (unleserlich) .. des. λαοῦ καὶ τῆς πόλεως πάσης (nach Σ)[3].

2 Ὀνόματα βασιλέων τοῦ Ἰούδα (nach Ψ) ... Ἰούδα καὶ Ἰσραήλ·

3 Χρὴ καθὰ καὶ ἐν τοῖς ... ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν[4].

1 Rg Εἰς τὴν πρώτην τῶν Βασιλειῶν.

Anfg 1 Τέσσαρες μὲν ἱστορίαι ... βίβλον συνεγράψαντο.

2 Ἐπειδὴ τῆς θείας χάριτος ... παραλειφθέντα διδάσκουσαν. CL II 277 sq.

---

[1] Nachträglich sehe ich aus Karo-Lietzmann 19, dafs schon Erich Klostermann (Origenes' Werke III p. XLVI) den Codex Ψ. I. 8 als eine Abschrift aus Σ. II. 19 erklärte, dafs ich also eine Eule nach Athen getragen habe.

[2] Ich beschränke mich hier auf je zwei Anfangs- und Endproben; weitere Nummern stelle ich privatbrieflich gerne zu Diensten.

[3] Das Incipit dieses Prologs wäre nach Venet. 16 saec. 14 (Karo-Lietzmann 19) Περὶ τῶν ὀνομάτων. Nach diesem Venezianer wurde die Königsbücherkatene (wahrscheinlich auch unseres Escor. Σ. II. 19) von den κεφάλαια, also genau wie die Prophetenkatenen, eröffnet.

[4] Dieser Prolog findet sich, am Schlusse verlängert, auch vor der Jeremiaskette des Johannes Drungarius, mit einigen Varianten auch vor dessen Is-, Ez- und Dn-Katene (abgedruckt in meinen „Propheten-Catenen" 192 ff), auch vor einer Mt- und Jo-Katene (vgl. ebd. 197 ff). Die innere Anlage der Königsbücherkatene, namentlich die Art der Quellenangabe (nicht blofs bei Severus von Antiochien), erinnerte mich überhaupt vielfach an die Prophetenkatenen.

Ende 1 λε' Σευήρου ἐπ. Ἀντ. ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ἐπισκόπους ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς· Δείκνυσιν ὅτι τύπος ... τυραννίδος ἐξείλετο.

2 λς' Καὶ βαρύνεταί φησι ... πετουμένου βέλους.

2 Rg Βασιλειῶν δευτέρα (sic Ψ).

Anfg 1 Θεοδώρου·[1] Τί ἐστι χληδών; Κόσμος ἐστὶ ... βραχιάριον αὐτὸ κέκληκεν. CL 495.

2 Τινὲς ἐπιμέμφονται τὸν Δαυῒδ ... θάνατον τοῦ Σαούλ. Ib. 496.

Ende 1 Ταύτην οὖν ἄρα τὴν ... κατὰ τὰς γραφάς. CL 645sq.

2 Ἐν τῷ Ἑξαπλῷ ... ὁμοίως Θεοδωρήτῳ.

3 Rg Βασιλειῶν τρίτη.

Anfg 1 α' Θεοδωρήτου· Τινὲς ὑπολαμβάνουσιν ... Ἀνοήτως ἄγαν ... ἐβεβαίωσε λόγους. CL 651.

2 τοῦ αὐτοῦ· Τὸν γηὼν τίνα καλεῖ ... καὶ φελθί. CL 653.

Ende 1 ζ' Τίνος οὖν ἕνεκεν ἐρωτηθεὶς ... τῷ αἵματι. CL 805 809.

2 Διδύμου· Εἴ τις πρὸς ῥητὸν ... φησιν ὁ Δαυῒδ.

4 Rg Βασιλειῶν τετάρτη.

Anfg 1 Θεοδωρήτου· Πῶς νοητέον τὸ ... ἠνέσχοντο ἄρχεσθαι. CL 811 sq.

2 Τοῦ αὐτοῦ· Ὁποῖόν ἐστι τὸ ... Οἶκος ἦν ὥρα ... ὀνομάζουσιν οἱ πολλοί. CL 813.

Ende 1 κα' Καὶ ἐλάλησέ φησιν ... αὐτοῦ τοῦ βασιλέως.

2 Θεοδώρου· Ὡς δὲ κατέστη ... καρποῦσθαι τὴν γῆν.

Τέλος τῆς τετάρτης τῶν Βασιλειῶν.

Auch die nachstehende Namenliste der Katenenscholiasten ist auf Grund der beiden Hss aufgestellt, da

[1] So löst Ψ. I. 8 hier und an andern Stellen das Sigel Θι' oder Θεοδω' des Σ. II. 19 auf; die katechetische Form des Scholions und die Parallelzitate würden aber eher für eine Auflösung in Θεοδωρήτου sprechen. Nähere Untersuchung ist um so notwendiger, als dieses Lemma den Löwenanteil an der Kette hat. Sie hätte zu beachten, daſs in 4 Rg in beiden Codices zur Unterscheidung von den zweifelhaften Θε'-Scholien andere Zitate ausdrücklich mit Θεοδώρου Ἡρακλείας lemmatisiert sind. In andern Katenen herrscht die gleiche Verwirrung in Bezug auf die lautverwandten Namen Theodor und Theodoret; Diodor ist mehr vor Verwechslung geschützt, weil der erste Buchstabe immer im Sigel ausgedrückt wird.

die Lemmata des Σ. II. 19 vielfach ausgebrannt oder weggeschnitten oder kaum sichtbar in den Zeilen versteckt sind. Es werden zitiert[1]: Alexander von Nicäa (1), ἄλλος oder ἄλλως, Apollinarius (1), Athanasius (1 2 3), Basilius, Cyrill von Alexandrien, Didymus, Diodor (1 2), Ephräm (4), Euagrius der Mönch (1), Eusebius von Cäsarea, Eusebius von Emesa (1 3 4), Gregor der Theologe (1 2), Gregor von Nyssa (2), Johannes Chrysostomus, Josephus Hebräus (4), Irenäus „Apostelschüler“ (1 4), Isidor von Pelusium (4), Origenes, Polychronius (1 3), Severianus (2), Severus von Antiochien, Theodoret oder (vgl. ob. Anm.) Theodor, Theodor von Heraklea (4), Theophilus von Alexandrien (1 2 4), Victor von Antiochien (2 4).

III. Jobkatenen.

Zum Buche Job existieren zahlreiche Katenenhss, namentlich in englischen und italienischen Bibliotheken. Einige Seitenläufer und eigenartige Zweigredaktionen abgerechnet, scheiden sie sich im Grunde in zwei (genetisch wieder verwandte) Typen. Ich taufe den Typus A als italienische Gruppe, weil seine acht ältesten Vertreter Italiener sind, und Typus B als englische Gruppe, weil die Ausgabe dieses Typus von Junius auf Oxforder Codices zurückgeht. Innerhalb der Typen zeigen die einzelnen Vertreter, namentlich in den Eingangsscholien, so viele Varianten, daſs sich auch dieses Labyrinth nur mit einer Jobsgeduld entwirren läſst. Spanien beherbergt nur zwei Jobkatenen, in Salamanca einen Vertreter der italienischen und in der Madrider Nationalbibliothek einen Vertreter der englischen Gruppe.

1. Salmanticensis Universitatis cod. 1. 2. 1, eine Papierhs saec. 16 in Folio (30,1 × 21,2), ehemals zur Jesuiten-

[1] Die beigefügten arabischen Ziffern wollen Aufschluſs geben, zu welchen von den 4 Königsbüchern die einzelnen Scholiasten innerhalb der Katene zitiert werden. Gesperrt sind die Namen jener Autoren, die in den Ketten zu allen 4 Büchern erscheinen, also den Grundstock des Kommentars bilden. Karo-Lietzmann 18 haben in ihrer Liste auſser diesen Namen noch Epiphanius, Hesychius, Hippolyt und Olympiodor.

bibliothek gehörig. Auf einem Vorblatt die Notiz: Catena Graecorum patrum. De la libreria del Colegio real de la Compañia de Jesus de Salamanca. Auf der Kehrseite eines zweiten Vorblattes eine Namenliste zu der Jobkatene, die den ganzen Inhalt des Codex bildet. Der Form nach Breitkatene. Die Initia rot. Die Autorennamen innerhalb der Zeile. Der Bibeltext ist durch Randstriche ausgezeichnet; die Glossen werden von Zahlenbuchstaben am Rande begleitet. Die Seiten sind nicht numeriert, auch die Blätterlagen nicht. Titel von erster Hand und Incipit: Ἰώβ. ἐξήγησις διαφόρων. κεφ. α'. Text 1, 1. ἑρμηνεία. Ὀλυμπιοδώρου διακόνου. Ἡ χώρα ἡ Αὐσίτις χώρα ... Des. mit dem lückenhaften Olympiodorscholion Καὶ εἰ μὲν (sic) [Lücke] σαι ὅτι ... τὸν [] ἐν τῷ ... οὗτος δὲ τῆς Δώμ. Es fehlen also die Prologe des Paris. 151 (Lietzmann, Catenen 66f), Vat. 749, Marcian. 21, ebenso die zwei letzten Scholien und die Unterschriften der andern A-Codices.

Die Jobkatene der Salamancahs reiht sich der italienischen Gruppe von Jobkatenen an; an einigen auffallenden Varianten, namentlich in meinen Proben zu Kap. 18, bekennt sie sogar ihre engste Zugehörigkeit zur Familie des Seniors dieser Gruppe, zu Vat. 749 saec. 9, ohne daſs ich aber eine direkte Abstammung von diesem Römer behaupten will[1]. Die A-Katene hat wenigstens 9 handschriftliche Ver-

[1] Charakteristisch für Salm. 1. 2. 1 ist auſser seinem Desinit das Fehlen von Nr 9—15 und 17—18 von den Eingangsscholien und das falsche Lemma Ἀπολ. vor dem Polychroniusscholion Καὶ μάλιστα zu Kap. 18 Nr 9. Letztere Eigentümlichkeit zeigt übrigens neuerdings, welches Unheil das nachträgliche Rubrizieren der Anfangsbuchstaben in der Überlieferung anrichtete. ὀλ' war vielfach Sigel für Olympiodor, πολ' für Polychronius, ἀπολ' für Apollinarius. Zunächst wurde nur λ', ολ', πολ' geschrieben, später wurden die Rubra ὀ zu λ', π zu ολ', ἀ zu πολ' hinzugefügt. Der Rubrikator konnte nun leicht das π vor ολ' oder das ἀ vor πολ' vergessen, so daſs der nächste Abschreiber das stehengebliebene ολ' als Olympiodor (statt Polychronius) und das πολ' als Polychronius (statt Apollinarius) miſsdeutete. Umgekehrt konnten die Sigel für Olympiodor und Polychronius mit einem π bzw. einem ἀ zuviel versehen und dann fälschlich in Polychronius (statt in Olympiodor) und in Apollinarius (statt in Poly-

treter aus dem 10. und 11. Jahrh., also eine Grundlage, so fest wie man sie für die Untersuchung nur wünschen kann. Salm. 1.2.1 ist einer der jüngsten und wertlosesten Zeugen und kann künftighin ganz aufser Betracht bleiben.

Aufser Polychronius von Apamea, Olympiodor Diakon, Didymus und Chrysostomus, welche vier den Fundus der Kette bilden, werden in der Jobkatene A (des Vallic. C. 41 saec. 10) folgende Autoren zitiert: Apollinarius (22 mal), Basilius (3), Clemens (1), Cyrill von Alex. (2), Dionysius „Areopagita" (4), Euagrius (25), Eusebius von Cäs. und Gregor von Nyssa (je 1), Gregor der Theologe (3), Julian (65), Methodius von Sidon[1] (18), Origenes (114), Severus von Antiochien (23), Theodor von Mops. (1), Theophilus von Alex. (2).

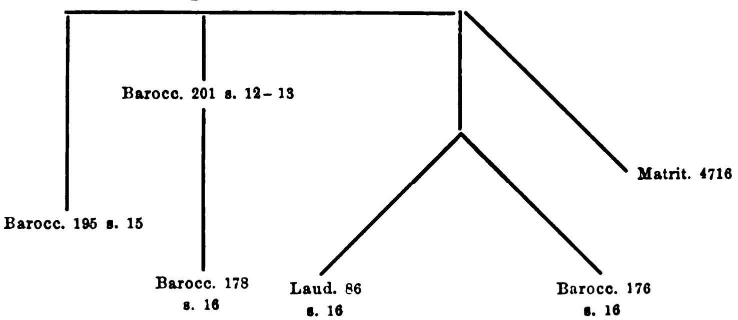
2. Matritensis nationalis 4716 (früher O. 38), eine Papierhs, saec. 13—14 mit 223 paginierten Blättern (34,1 × 23,6), enthält nichts als eine Jobkatene f. 2—223, und zwar den von Junius edierten Typus B in Form einer Breitkatene mit schöner Schrift und vielen Rubriken. Die Namen in Abbreviaturen rot am Rande. f. 1ᵛ von späterer Hand ein Verzeichnis der zitierten Scholiasten. f. 2: Τῶν κατὰ κεφάλαιον ἐξηγήσεων εἰς τὸν δίκαιον Ἰὼβ ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου διακόνου καὶ ἑτέρων. Ἡ ὑπόθεσις Ὀλυμπιοδώρου· Πολλὰ τοῖς παλαιοτέροις ἔδοξε περὶ τῆς [Lücke von einer halben Seite] οἱ μὲν . . . ὑπεραπολογούμενοι [] πρὸ . . . (fortwährend Lücken) . . . βιβλίων ἡ συγγραφή. f. 2ᵛ. 3ʳᵛ leer. f. 4 weitere Prologe (die gleichen wie in Laud. 86), wovon der erste: Πολυχρονίου πρόλογος εἰς τὸν Ἰώβ· Ἡ ἐν ταῖς θείαις . . . γραφῇ παραδέδωκε. Das erste Scholion f. 6: Ὀλυμπιοδώρου· Ἡ Αὐσῖτις χώρα ἦν . . . μέχρι νῦν δρωμένων; das letzte Scholion f. 223: Χρυσοστόμου· Ἕκαστος τοίνυν τῶν . . . οὕτως ἀπελευσόμεθα (Doxologie). Jede auf den Katenenautor bezügliche Angabe fehlt.

---

chronius) aufgelöst werden. Daher die häufige Verwechslung dieser drei Namen; weitere Belege in meinen Hohel. Cat. 136.

[1] So lautet das Lemma vor dem ersten Methodiuszitat; vgl. hierzu Bardenhewer, Patrologie[1] 170 f. Ein Beispiel, auf wie viele noch offene Fragen der Patrologie die Katenen Antwort geben können.

Die Vorlage und etwaige Deszendenten des Madriders werden sich aus den angegebenen Lücken rasch erkennen lassen. Matrit. 4716 ist eine ziemlich wertvolle B-Hs, weil er nicht so viele Anonyma hat, wie etwa Barocc. 176, und vielleicht zur Kontrolle der Namen in der Juniusausgabe verwendet werden kann. In den Stammbaum der englischen Hss fügt sich der Spanier also ein:



In Worten: Laud. 86 und Barocc. 176[1] gehen wegen der gleichen Lücken in Jb 2, 5—7 auf die gleiche unbekannte Vorlage und im zweiten Grade auf die Mutterhs des Madriders 4716 zurück.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Eine Zwillingshs zu Barocc. 176 ist der Turiner C. III. 1; er entstand aus der gleichen Mutterhs in dem gleichen Jahre 1562.

Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes (37—57 n. Chr.).

Von Rektor a. D. Joseph Aberle in Breslau.

I.

Der Verfasser des Artikels im 5. Hefte der „Schweizer Rundschau“ 1901—1902 über „Wandlungen und Wanderungen Pauli bis zum Apostelkonzil“ [1] hat zu dem Zwecke, die biblischen Quellen hiervon, Galaterbrief und Apostelgeschichte, zu kombinieren und dadurch Professor Webers Hypothese von der Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzile zu unterstützen, seinen Ausführungen eine Chronologie des Weltapostels zu Grunde gelegt, die mit den historischen Merkmalen der beiden genannten biblischen und der einschlägigen profanen Geschichtsquellen schwerlich in Übereinstimmung zu bringen ist.

Er unterscheidet in dem Lebensgange des Apostels von dessen Bekehrung bis zum Apostelkonzile drei Entwicklungsstufen, deren jede mit einer Hauptepoche beginne. Diese Epochen sind:

1. Saulus' wunderbare Bekehrung vor Damaskus, 2. seine göttliche Berufung im Tempel zu Jerusalem zur Heidenmission, und 3. die beim feierlichen Gottesdienste in Antiochien vom Heiligen Geiste befohlene und durch die Handauflegung der Propheten und Lehrer vollzogene Weihe des Saulus und Barnabas zum Apostelamte.

[1] Joh. Mader in Schweizer Rundschau 1. Jahrg., 5. Heft, Stans 1900—1901, 301—323.

Mit letzterem Ereignisse bringt er in unmittelbaren Zusammenhang jenen von Paulus im Galaterbriefe 2, 1—10 angeführten Vorgang, der gelegentlich der von der Apostelgeschichte berichteten sog. Kollektenreise vor den Säulenaposteln in Jerusalem stattgefunden habe, und demzufolge noch in demselben Jahre die Weihe in Antiochien erteilt worden sei.

Als Zeit für diese Reise bezeichnet er eines der nächsten zwei Jahre nach dem Tode des Königs Herodes Agrippa I., der nach dem Zeugnisse des Josephus i. J. 44 n. Chr. starb[1].

Als äufsersten Termin der Reise hält er das Jahr 46 n. Chr. fest, und da nach den Worten des Apostels Gal 2, 1 bis zu dem Zeitmomente, wo er wieder nach Jerusalem mit Barnabas hinaufging, 14 Jahre verflossen waren, so sei Pauli Bekehrung ins Jahr 32 n. Chr. anzusetzen.

Dieses Ergebnis würde aber nur dann unanfechtbar sein, wenn als zweifellos festgestellt wäre, dafs

I. die Flucht des Apostels Paulus aus Damaskus vor dem Statthalter des Königs Aretas von Arabien, welche drei Jahre nach der Bekehrung erfolgte, wirklich im Jahre 35 n. Chr. stattgefunden hätte,

II. die sog. Kollektenreise wirklich im Jahre 46 n. Chr. unternommen wurde, und

III. jener Vorgang vor den Säulenaposteln in Jerusalem, worüber Paulus Gal 2, 1—10 ausführlich berichtet, sich wirklich bei Gelegenheit der sog. Kollektenreise im Jahre 46 n. Chr. ereignet hätte.

Gegen diese drei Behauptungen müssen sich aber die berechtigtsten Zweifel erheben, welche im Nachstehenden ihre Begründung erhalten sollen.

I. Die Flucht des Apostels Paulus aus Damaskus vor dem Statthalter des Königs Aretas von Arabien

[1] Über das Todesjahr König Her. Agr. I. vgl. Jos., Antiq. 19, 8, 2: τρίτον δὲ ἔτος αὐτῷ βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰουδαίας πεπλήρωτο. Die Königsherrschaft über Judäa erhielt Her. Agr. I. i. J. 41; das 3. Jahr derselben endete also i. J. 44 n. Chr.

kann sich nicht vor dem Jahre 37 n. Chr. ereignet haben.

Wie im Vorhergehenden berichtet wurde, hätte die Bekehrung des Weltapostels im Jahre 32 n. Chr. stattgefunden. Demnach müfste drei Jahre später, im Jahre 35, wo der Apostel, wie er Gal 1, 17—18 schreibt, nach seiner Rückkehr aus Arabien wieder in Damaskus weilte und dann nach Jerusalem hinaufging, um den Petrus kennen zu lernen, sich jenes für unsern Zweck wichtige Ereignis zugetragen haben, welches Paulus 2 Kor 11, 32 u. 33 und die Apostelgeschichte 9, 25 erwähnt, nämlich seine Flucht aus Damaskus vor dem Statthalter des Königs Aretas. Damaskus hätte also i. J. 35 n. Chr. unter der Herrschaft dieses Araberkönigs gestanden.

Die hierüber vorhandenen Quellen legen jedoch für dieses Jahresdatum der arabischen Herrschaft über Damaskus kein günstiges Zeugnis ab, weisen uns eher auf ein späteres Jahr herab, etwa auf eines der Jahre 37—40 n. Chr., wo Damaskus erst in den Besitz des Königs Aretas gelangt sein konnte. In diese Zeit führen uns bei unserer Untersuchung zunächst die stummen Quellen.

Unter den vorhandenen arabischen Münzen befinden sich meist solche des Königs Aretas, welcher als der Vierte dieses Namens durch die neuesten Untersuchungen nachgewiesen ist. Auf diesen Münzen erscheint aufser dem Bilde und dem Namen dieses Königs meist auch der charakteristische Titel desselben רחם עמה (Rachem-ammeh = der sein Volk liebt), den sich der König in der unverkennbaren Absicht zur Bekundung seines Rassengeistes beigelegt hat. Aretas herrschte nach einer Inschrift von el-Hegr (Medain Salih) 48 Jahre über das mächtige, den Süden und Osten Palästinas begrenzende Reich der Nabatäer[1]; er begann seine Regierung im Jahre 9, wahrscheinlich aber erst 8 v. Chr. Geburt[2], und sein 48. Regierungs-

---

[1] Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885, Nr 16 u. 17.

[2] Im Jahre 9 v. Chr. wurde Herodes I. von Sylläus, dem Statthalter des Königs Obodas II. von Arabien, bei Augustus verklagt, weil er gegen

jahr fiel somit in das Jahr 40 n. Chr. In seinen letzten Regierungsjahren hat auch Damaskus unter seiner Botmäfsigkeit gestanden. Bis zum Jahre 34 war Damaskus eine römische Stadt; denn die damaszenischen Kaisermünzen gehen bis 34 und kommen erst unter Nero im Jahre 63 wieder zum Vorschein[1]. Dafs nun bei ihrem Verschwinden im Jahre 34 Damaskus sogleich unter arabische Herrschaft gekommen sein sollte, ist bei der Bedeutung des Titels auf den genannten Münzen des Aretas schwer denkbar. Welchen unerträglichen Druck auf das Nationalgefühl seiner neuen Untertanen, der Damaszener, hätte nicht der Araberkönig ausgeübt, wenn er nach der Besitznahme ihrer Stadt unter so absichtlicher Hervorkehrung seines Patriotismus für sein Stammland solche Münzen weiter schlagen liefs! Mehr noch war es als eine illoyale Kundgebung gegen den Oberherrn, den Kaiser Tiberius, aufzufassen, wenn der Araberkönig als Inhaber eines römischen Lehens noch fortfuhr, auf seinen Münzen sich als solchen zu bezeichnen, der sein Volk — die Nabatäer — liebt, wie denn auch v. Gutschmid in diesem Titel einen versteckten Protest gegen andere, einem römischen Vasallen eher geziemende Bezeichnungen, wie Φιλορώμαιος oder Φιλόκαισαρ, richtig erkannt hat[2].

Dem Kaiser Tiberius, der sich vor seinem Regierungsantritte wiederholt und lange im Orient aufgehalten hatte und noch im Jahre 17 n. Chr., als er schon Kaiser war, den König Archelaus aus beleidigtem Ehrgeiz des Thrones von Kappa-

Obodas einen Krieg unternommen hatte. Da Sylläus darauf den Obodas umbrachte, und Aretas IV. den Thron seines Landes bestieg, so hätte Herodes I. als der Verklagte diese Vorgänge als Gründe zur Gegenklage benutzen können; er hat dies nicht getan, wohl weil er von den Wirren in der eigenen Familie im Jahre 8 v. Chr. zu sehr in Anspruch genommen wurde. Somit fiel die Tat des Sylläus und die Thronbesteigung des Aretas IV. ins Jahr 8 v. Chr. (Jos., Antiq. 16, 9—10.)

[1] Mionnet, Description de médailles antiques V 286. — De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte, Paris 1874, 36. — Euting a. a. O. 84 ff. — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 736—739.

[2] Gutschmid bei Euting a. a. O. 85.

dozien beraubte[1], konnte wohl die wenig römerfreundliche Gesinnung des Aretas nicht verborgen geblieben sein; denn in mehr als einem Falle hatte dieser den Zorn des Kaisers herausgefordert. Eigenmächtig hatte er im Jahre 8 v. Chr. sich in den Besitz des Thrones von Arabien gesetzt, ohne die Erlaubnis des Kaisers Augustus hierzu vorher zu erbitten[2]; eigenmächtig war er im Jahre 36 n. Chr., obschon selbst nur Vasall, gegen einen andern kaiserlichen Vasallen, den Vierfürsten Herodes Antipas, seinen Schwiegersohn, zu Felde gezogen. Einem solchen Tributfürsten, der seinen nationalen Ehrgeiz so offen zur Schau trug, wird der mit aller Welt zerfallene, in seinen letzten Regierungsjahren äufserst mifstrauisch gewordene Einsiedler auf Capri ein so blühendes, dicht bevölkertes, bis an die Grenzen Sidons reichendes Herrschaftsgebiet, wie es Damaskus damals war, bei seinen Lebzeiten nicht anvertraut haben.

Auch im Monat März des Jahres 37 n. Chr. hat Damaskus dem Könige Aretas noch nicht gehört. Hätte es ihm gehört, dann hätte die Strafexpedition, welche Vitellius, der Statthalter von Syrien, damals von Antiochien aus nach Petra gegen Aretas wegen dessen eigenmächtigen Vorgehens gegen den Tetrarchen Herodes Antipas der Meeresküste entlang führte[3], schon von Sidon aus den ersten Angriff auf Damaskus als ein feindliches Gebiet richten müssen, anstatt den langen Marsch bis Ptolemais ununterbrochen fortzusetzen; denn die Gebiete von Sidon und Damaskus grenzten damals bei Sidon aneinander, und diese Grenze konnte nur wenige Meilen von der Meeresküste entfernt gewesen sein[4].

Wenn hiernach von 34 n. Chr. bis zum Tode des Tiberius Damaskus weder unter römischer noch unter arabischer Herr-

---

[1] Klebs, Prosographia imperii Romani saec. I. II. III. Pars I 127.

[2] Jos., Antiq. 16, 10, 9.

[3] Über den Kriegszug des Vitellius gegen Aretas vgl. Jos. Antiq. 18, 5, 1 u. 3.

[4] Vgl. Schenkel, Bibellex. IV, Leipzig 1872, 563, wo die Breite Phöniziens auf 1/2 bis 2 oder 3 geogr. Meilen angegeben wird.

schaft stand, so scheint die Vermutung sich zu bestätigen, dafs es während dieser Zeit von eigenen Obrigkeiten regiert worden ist. Damit wird es auch erklärlich, warum Damaskus zur Zeit des Tiberius, wie Josephus berichtet[1], Grenzstreitigkeiten mit den benachbarten Sidoniern führen konnte. Führte es dieselben in eigenem Namen, so erfreute sich Damaskus damals, wie schon einmal im Jahre 70 v. Chr., des Vorrechtes einer Selbstregierung[2] und hat den arabischen Statthalter des Königs Aretas erst nach dem Tode des Kaisers Tiberius in einem der Jahre 37—40 erhalten. Erst in dieser Zeit also kann jener im zweiten Korintherbriefe und in der Apostelgeschichte berührte Fall eingetreten sein[3], wonach auf Anstiften der Juden zu Damaskus der Apostel Paulus genötigt war, vor dem Statthalter des Königs Aretas von dort zu fliehen.

Nach dem Galaterbriefe 1, 17 war der Apostel Paulus zweimal in Damaskus; in der Zwischenzeit von drei Jahren befand er sich in Arabien. Diesen letzteren Aufenthalt erwähnt die Apostelgeschichte gar nicht, sondern läfst in Kürze die Berichte über die Ereignisse von der Bekehrung an bis zur Flucht vor dem Statthalter unmittelbar aufeinanderfolgen, so dafs es den Anschein hat, als bringe sie dieses letztere Ereignis mit der ersten Anwesenheit des Apostels zu Damaskus in Zusammenhang. In der Tat hat diese dem Lukas eigentümliche Berichterstattungsart Wendt[4] veranlafst, die Flucht des Apostels bereits in die Zeit seiner ersten Anwesenheit in Damaskus zu setzen. Dabei aber wäre es un-

---

[1] Über den Grenzstreit vgl. Jos., Antiq. 18. Da Flaccus, der Vorgänger des Vitellius, in diesen Streit eingriff, so entstand derselbe im Jahre 34 oder 35, bis zu welchem Jahre Flaccus Statthalter von Syrien war.

[2] Über autonome Stadtmünzen von Damaskus im Jahre 70/69 v. Chr. siehe Mionnet, Suppl. VIII 193; De Saulcy a. a. O. 31 Nr 9; Pauly, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, herausgeg. von Wissowa VIII, Stuttgart 1901, 2045.

[3] 2 Kor. 11, 32 und 33, wo der Statthalter dem Apostel Nachstellungen bereitet; Apg 9, 25, wo dies die Juden in Damaskus tun, was beides zu gleicher Zeit geschehen konnte.

[4] Siehe Meyer, Handb. über die Apg, 5. Aufl., neu bearb. von Wendt, Göttingen 1880, 224.

erklärlich, wie er drei Jahre später an denselben Ort wieder zurückkehren konnte, wo ihm ein noch schlimmeres Geschick von seiten derselben Widersacher bevorstand[1]. Übereinstimmend mit den Angaben des Galaterbriefes meldet die Apostelgeschichte, dafs Paulus unmittelbar nach seiner Flucht aus Damaskus nach Jerusalem hinaufging. Bis zu dieser ersten Reise des Apostels nach Jerusalem waren die drei Jahre nach seiner Bekehrung verflossen. Warum aber gerade drei Jahre? Es war dieses jene Periode des Friedens, dessen die Kirche in ganz Palästina sich zu erfreuen hatte (Apg 9, 31—11, 18). Diese plötzliche Umänderung der Zeitverhältnisse hing ohne Zweifel zusammen mit dem Regierungswechsel auf dem Cäsarenthrone in Rom.

Tiberius starb am 16. März 37; ihm folgte Caligula, der bitterste Feind der Juden. Dieses Volk, das bisher rücksichtslos gegen seine christlich gewordenen Stammesgenossen in Jerusalem und in ganz Palästina vorging, sah sich jetzt selbst

[1] Diesen Gegengrund läfst Wendt nicht gelten, da er ja überhaupt Apg 9, 19—25 nur auf die erste Anwesenheit des Paulus in Damaskus bezieht. Dennoch ist dieser Gegengrund der wahrscheinlichste. Lukas unterscheidet 9, 19—25 zwei verschiedene, ungleichlange Zeitabschnitte: einen, der nur einige Tage dauert, und einen zweiten, der viele Tage umfafst. Ebenso ist die Charakteristik beider Zeitabschnitte verschieden. In den wenigen Tagen nach seiner Bekehrung verkehrt Paulus friedlich in Damaskus mit den Christen; in dem längeren Zeitraume vieler Tage treten die Juden ihm feindlich entgegen und deuten in den Worten, die sie in ihrem Entsetzen über seine Umwandlung untereinander sprechen, 9, 21, durch den Gebrauch der Zeitformen ἐληλύθει und ἀγάγῃ auf einen früheren, längst vergangenen Zeitpunkt hin, wo er hierher (nach Damaskus) gekommen war, damit er (im Auftrage der Hohenpriester) die Gläubigen gebunden nach Jerusalem führen sollte. Dementsprechend übersetzt auch Weizsäcker (Das Neue Testament, Freiburg i. B.) diese Stelle: „Der hierher gekommen war, um sie gebunden zu den Hohenpriestern zu führen.“ Der arabische Aufenthalt des Paulus war für Lukas kein Gegenstand zur Berichterstattung. Paulus gibt ja selbst den Grund seines Wegzuges von Damaskus nicht ausdrücklich an; nicht Not hatte ihn von dort getrieben, sondern der innere Drang, der von Gott kam (Gal 1, 16—17). Hiervon war er der einzige Zeuge, ebenso davon, warum er sich gerade nach Arabien zurückzog. Lukas wufste hierüber nichts Sicheres, konnte darum auch nichts berichten; deshalb schweigt er gänzlich über den Aufenthalt des Paulus in Arabien.

angefeindet und verfolgt von dem Herrscher des Reiches; es war in die Notwendigkeit versetzt, seine heiligsten Angelegenheiten gegen die Launen des neuen Kaisers zu schützen.

Diese bedrängnisvolle Lage verschaffte aber auch der Kirche jene Ruhepause, in welcher Petrus die Gemeinden ungehindert besuchte, und Paulus auf göttliche Eingebung in Arabien weilte[1].

Seinen Bericht über die Ereignisse in dieser Friedenszeit beginnt der Verfasser der Apostelgeschichte gerade da, wo er kurz vorher die Sendung des Paulus nach Tarsus erwähnt hat (Apg 9, 30), so daſs man bei flüchtiger Lesung denken könnte, es sei die Zeit jenes Friedens, wo Petrus seine Visitationsreisen in Judäa unternahm, dieselbe gewesen, die Paulus im Galaterbriefe als die Zeit seines syrisch-cilicischen Aufenthaltes bezeichnet (Gal 1, 21). Doch letztere Zeit kann man mit jener Friedenszeit nicht zusammenstellen, wenn man nach den Berichten des Lukas das Schicksal der Gemeinde von Jerusalem vor der Bekehrung des Paulus mit ihrem Zustande gleich nach dieser Bekehrung vergleicht. Dort waren seit der Steinigung des Stephanus nur die Apostel allein in Jerusalem, da die Gläubigen sich in die Landschaften von Judäa und Samaria zerstreut hatten; auch dann waren die Apostel noch allein in Jerusalem, als sie die Kunde von der Bekehrung der Einwohner in Samaria erhielten und den Petrus und Johannes dorthin schickten, und auch Paulus deutet diese alleinige Anwesenheit der Apostel in Jerusalem im Galaterbriefe 1, 17 an. Nicht lange nach seiner Bekehrung aber, und zwar während seines Aufenthaltes in Arabien, müssen die Gläubigen allmählich wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein; denn als er nach seinem zweiten Aufenthalte in Damaskus wieder nach Jerusalem hinaufkam, um den Petrus kennen zu lernen[2], waren die Apostel nicht mehr allein in der heiligen

---

[1] Vgl. Bisping, Erkl. der Apg, Münster 1871, 172.

[2] Das Verbum ἱστωρεῖν, das im NT nur an dieser einen Stelle vorkommt, bedeutet „erforschen, erkunden, nachfragen, durch Forschen etwas kennen lernen" (Passow s. v. ἱστωρέω). Da der

Stadt, sondern Barnabas und die Jünger und die Brüder waren auch daselbst[1] (Apg 9, 26. 27. 30). Dieselbe Gemeinde, die ehedem wegen der ausgebrochenen Verfolgung die Stadt verlassen hatte, scheint also, nachdem Saulus, ihr Verfolger, weggegangen war (Apg 8, 1), nach Jerusalem zurückgekehrt und sich aufs neue um die Apostel gesammelt zu haben. An diesen Zeitpunkt knüpft Lukas seinen Bericht über die Visitationsreisen des Petrus während des Friedens der Kirche an, in dem er durch οὖν[2] den Wendepunkt anzeigt, der die Friedensära für die Gemeinden in Judäa, Samaria und Galiläa einleitete.

Als den Wendepunkt zu dieser Friedensära kann aber Lukas die Ankunft des Paulus in Jerusalem (Apg 9, 26) unmöglich im Sinne gehabt haben. War Saulus der Friedensstörer bis zu seiner Bekehrung, so war er es doch nicht mehr seit seiner Bekehrung, was Lukas ja selbst Apg 9, 19 ausdrücklich bezeugt. Wufste man in Jerusalem die drei Jahre hindurch nichts von dieser Bekehrung, so hatte das die Rückkehr der geflohenen Christen nach der heiligen Stadt durchaus nicht gehindert; ihre Furcht vor dem Verfolger erwachte erst wieder, als er wiederkam; vorher hatten sie sich ruhig gefühlt. Das war die Friedensperiode. die wir als Wirkung des feindlichen Auftretens des neuen Kaisers gegen die Juden bezeichneten. Der Kaiser Caligula regierte 3 Jahre 10 Monate[3] 8 Tage und starb am

Apostel den Petrus dem Namen nach bereits kannte, so wird er ihn auch persönlich gekannt haben. Die Bedeutung von Πέτρον ἱστωρῆσαι wäre somit nach obigen Bedeutungen auszulegen. Eine Evangelienschrift gab es damals also noch nicht.

[1] Die Apostel aufser Jakobus d. J. befanden sich unten in Judäa — κατὰ τὴν Ἰουδαίαν —, als Petrus den Kornelius in die Kirche aufnahm (Apg 11, 1). Als Petrus gleich darauf nach Jerusalem kam, stritten mit ihm nur die aus der Beschneidung, da die andern Apostel im Lande Judäa sich niedergelassen hatten; darum konnte Paulus, als er kurz nachher von Damaskus nach Jerusalem kam, nur den Petrus und Jakobus d. J. dort treffen.

[2] Mit οὖν knüpft Lukas auch an andern Stellen an frühere Berichte gern an, nachdem er inzwischen anderes erzählt hat, so zwischen Apg 8, 1. 4 u. 11, 19.

[3] Diese letzten 10 Monate von Caligulas Regierung waren jedoch nicht geeignet, der Kirche jenen Gottesfrieden und jenen Zuwachs an

24. Januar 41[1]. In die Zeit seiner Regierung fiel der dreijährige Aufenthalt des Paulus in Arabien, vorher dessen Be-

neuen Mitgliedern zu vermitteln, wie Lukas Apg 9, 31 ihn charakterisiert (vgl. Bisping a. a. O. 172). Denn gerade damals gestaltete sich die Lage der Juden in ganz Palästina am schlimmsten. Petronius, der Legat von Syrien, stand in Ptolemais mit zwei Legionen in Bereitschaft, um mit Anbruch des Frühlings 40 gegen Jerusalem vorzurücken und die Bildsäule des Kaisers zur Anbetung im Tempel gewaltsam aufzustellen. Der Widerstand der gesamten Landesbevölkerung gegen diese empörende Profanierung des Heiligtums drohte in einen hartnäckigen Krieg auszubrechen (vgl. Jos., Antiq. 18, 8, 2), in welchen auch die christlichen Gemeinden leicht verwickelt werden konnten, da auch ihnen der Tempel als Kultstätte heilig war. Dank dem Gerechtigkeitssinne des Legaten, daſs es zu diesem Kriege nicht kam! Nach langen Unterhandlungen mit den Juden und ihren vornehmsten Repräsentanten erklärte sich nämlich im Spätherbste 40 Petronius bereit, an den Kaiser um Zurücknahme des gotteslästerlichen Befehles zu schreiben. Noch ehe Caligulas Antwort eintraf, kam 27 Tage vor derselben, etwa am 25. März 41, die Nachricht von dem inzwischen zu Rom erfolgten Tode des Kaisers zur Kenntnis des Petronius, der sich nun nicht mehr verpflichtet hielt, dem kaiserlichen Befehle weiter Folge zu leisten. Damit endete die Schreckenszeit für die Juden, in welcher diese allerdings nicht daran denken konnten, ihre christlichen Brüder zu bedrücken und zu verfolgen; aber diese kriegerische Zeit gestattete gewiſs auch nicht das Aufkommen eines wirklichen Kirchenfriedens.

Auch die Ansicht vieler Ausleger, z. B. die von Aberle, Einleit. in d. NT, herausgeg. von Schanz, Freiburg i. B. 1877, 156 f, daſs in der Zwischenzeit von Einstellung des Kriegszuges bis zum Eintreffen der Todesnachricht über den Kaiser, d. h. von Mitte Nov. 40 bis 25. März 41, dieser Kirchenfriede herrschte, kann nicht richtig sein. In dieser Zeit erst hätte Petrus den Kornelius in die Kirche aufgenommen. Damit aber wäre er nicht der Erste gewesen, der Heiden aufnahm (vgl. Apg 15, 7); denn schon längst zuvor hatten Cyprier und Cyrenäer in Antiochien Heiden das Evangelium gepredigt. Diese Tätigkeit muſs, damit alles in Apg 11, 22—25 Erzählte in den nötigen Zeiträumen aufeinander folgen konnte, wenigstens zwei Monate vor Ankunft des Agabus aus Jerusalem und des Saulus aus Tarsus in der neuen Heidenchristengemeinde zu Antiochien begonnen haben. Agabus' Weissagung fiel, nach dem bestätigenden καί in Apg 12, 28 zu schlieſsen (vgl. Wendt bei Meyer a. a. O. 256), noch in die Zeit des Caligula, Januar 41. Wenn demnach weder die Wirren vom Frühling 40 bis Spätherbst 40, noch die Zwischenzeit vom Spätherbst 40 bis zum 25. März 41 dem Gedeihen jenes allgemeinen Kirchenfriedens, der Apg 9, 31 erwähnt wird, günstig war, so fiel derselbe in die ersten drei Jahre von Caligulas Regierung, zwischen 16. März 37 und Frühling 40 n. Chr.

[1] Suetonius, Gajus 59.

kehrung, nachher seine erste Reise nach Jerusalem zu Petrus. Die Friedenszeit der Kirche, über die Lukas berichtet, fällt ebenfalls in die Regierungszeit des Caligula. **Demnach erfolgte die Bekehrung des Apostels Paulus im Jahre 37 und seine Ankunft in Jerusalem bei Petrus im Jahre 40 n. Chr.**[1]

II. **Die sog. Kollektenreise des Saulus und Barnabas ist nicht i. J. 46 n. Chr. unternommen worden.**

Der Verfasser des bereits genannten Artikels der „Schweizer Rundschau" behauptet, dafs Paulus von Cäsarea aus, wohin ihn nach seinem Besuche bei Petrus die Brüder aus Jerusalem geführt hatten, die Reise allein und ununterbrochen „zu Schiffe" bis Tarsus fortgesetzt habe. Später wurde er von hier durch Barnabas, der inzwischen die neu entstandene Heidenchristengemeinde in Antiochien in den kirchlichen Gesamtorganismus eingegliedert hatte[2], als Gehilfe zu diesem Werke in diese

---

[1] Hätte die Flucht des Apostels vor dem Statthalter **schon** i. J. 37 stattgefunden, so wäre das Jahr 34 der früheste Termin der Bekehrung Pauli (Hönnicke, Neue kirchl. Zeitschrift XIII 8, 610). Von dieser Zeit ab aber stand Pilatus mit dem Synedrium zu Jerusalem auf zu gespanntem Fuſse, als daſs Exzesse, wie die Apg 9, 1—2; 22, 4—5; 26, 10—11; 1 Kor 15, 9 genannten, ungestraft hätten vorkommen dürfen. Erst als Vitellius, der Legat von Syrien, bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem i. J. 36 den Juden sich günstig zeigte, seinem Freunde Marcellus die Prokuratur **interimistisch** übertrug, und **Pilatus im Januar 37 nach Rom abgereist** war, atmeten die Juden frei auf, gaben ihrem Hasse gegen die Christen Ausdruck, und **Saulus konnte nun als Verfolger der Gemeinden in Judäa** ungehindert auftreten (Gal 1, 23).

[2] Bisping, Erkl. der Apg 198. Nach. Wendt wurde Barnabas deshalb nach Antiochien gesendet, um die neu entstandene Genossenschaft vorerst auf ihre Gültigkeit als christliche Gemeinde zu prüfen, ehe ihre Sanktion von Jerusalem aus erfolgen konnte. Das Ergebnis dieser Prüfung war günstig, so daſs später an der Spitze dieser Gemeinde Propheten und Lehrer standen, ähnlich wie in Jerusalem Apostel und Älteste die obersten Kirchenämter innehatten. Mit Recht darf man weiter folgern, daſs in den von Paulus bekehrten Gemeinden bis zur Zeit seiner Gefangennahme i. J. 58 an Stelle der Propheten und Lehrer Bischöfe und Älteste bzw. Diakone eingesetzt wurden. **So konstituiert** begegnen uns die heidenchristlichen Gemeinden in der **Doctrina apostolorum**, deren

Stadt abgeholt. Nachdem beide dort ein Jahr gemeinsam gearbeitet hatten, reisten sie im Auftrage der antiochenischen Christengemeinde nach Jerusalem, um die Liebesgabe, die diese Gemeinde wegen der durch Agabus vorhergesagten Hungersnot für die arme Mutterkirche gesammelt hatte, den Ältesten daselbst zu überreichen.

Diese sog. Kollektenreise setzt der Verfasser gemäfs seiner Annahme, dafs Paulus i. J. 32 bekehrt worden und nach der Angabe des Galaterbriefes 14 Jahre später wieder nach Jerusalem mit Barnabas hinaufgegangen sei (Gal 2, 1), in das Jahr 46. Demnach hätte Paulus, der i. J. 35 seine syrisch-cilicische Missionstätigkeit begonnen hätte, im Gebiete dieser beiden Provinzen sich 11 Jahre lang aufgehalten. Um diesen unglaublich langen Aufenthalt des Paulus in Syrien und Cilicien passend einzuordnen, sucht er die Möglichkeit desselben in der Weise zu erklären, dafs er den Paulus die ersten sechs Jahre in Tarsus zubringen läfst, von wo ihn Barnabas nach Antiochien holt, wohin diesen die Apostel i. J. 41 geschickt hatten. Wenigstens ist dieses Datum als dasjenige festzuhalten, wo Paulus durch Barnabas aus Tarsus nach Antiochien geholt wird. Denn der Verfasser selbst setzt die Apostelverfolgung seitens des Herodes Agrippa I. in das Jahr 42, und in diesem Jahre endete auch das von der Apostelgeschichte verbürgte eine Jahr der gemeinschaftlichen Missionstätigkeit des Barnabas und Saulus in Antiochien. Von nun ab hätte Saulus erst seine Missionsarbeit in den Landschaften Syriens und Ciliciens begonnen. Da nun Paulus doch seinen Hauptzweck, den er bei der Kollektenreise verfolgte, sein Evangelium der Gemeinde und den Aposteln in Jerusalem darzulegen, auch wirklich hat erreichen wollen, so müfste ihm auch bekannt gewesen sein, dafs besonders Petrus damals in Jerusalem anwesend gewesen sei. Petrus, den der König Herodes Agrippa I. nach Ostern 42

Entstehung Funk (Doctrina XII apostolorum. Proleg. 33. Tübing. 1887) mit Recht um 80 n. Chr. ansetzt.

hatte töten wollen, war nicht blofs aus Jerusalem, sondern bis über die Grenzen des Königreiches an einen andern Ort gegangen[1], wo er vor den weiteren Verfolgungen des Feindes sicher sein konnte. Als Agrippa im Jahre 44 gestorben und eine neue Regierung eingesetzt war, welche dem Verfolgungseifer der jüdischen Obrigkeit ein Ziel setzte, konnte auch Petrus von da ab allerdings wieder in die heilige Stadt zurückgekehrt sein. Der Verfasser vermutet nach Weber, dafs es i. J. 45/46 geschehen sei, folgerichtig aber mufs er nur das Jahr 46 als solches gelten lassen.

Man sieht, mit welchen Schwierigkeiten der Verfasser zu kämpfen hat, um die in den beiden biblischen Quellen berichteten Begebenheiten in die passenden Zeitpunkte unterzubringen. Vor allem mufs es höchst befremden, den Paulus, den die Geschichte als den feuereifrigen Apostel rühmt, sechs Jahre hindurch untätig in Tarsus verharren zu lassen. Nach des Verfassers Ansicht hat Paulus in dieser langen Zeit nicht gepredigt, da er den Ruf zur Predigt vor den Heiden erst durch Barnabas, der von Antiochien hergekommen war, erhalten hätte. Ferner kann das Jahr 46 nicht die Zeit sein, wo die „falschen Brüder“ ihren Streit mit Barnabas und Saulus anfingen, was doch der ursprüngliche Grund zu jener Reise war. Denn dieser Streit entspann sich am Ende desjenigen Jahres, wo jene beiden Männer gemeinsam in Antiochien

[1] Εἰς ἕτερον τόπον (Apg 12, 17), nämlich an einen andern, an Bedeutung und Gröfse ebensolchen Ort, wie es Jerusalem war. Die drittgröfste Stadt des Reiches war damals Antiochien; dorthin kann Petrus aber nicht gegangen sein; denn unter den Ersten der dortigen Gemeinde wird er Apg 13, 1 nicht genannt. War Antiochien nicht der Zufluchtsort des Petrus, so war es auch nicht Alexandrien; denn von dort kam 12 Jahre später Apollos nach Ephesus, der überhaupt vom Christentume nur wenig wufste. Berücksichtigt man, mit welchem Nachdruck Paulus, der jahrelang in den Jerusalem an Bedeutung und Gröfse nachstehenden Hauptstädten Korinth und Ephesus gepredigt hatte, i. J. 58 in seiner Rede vor Festus und Agrippa (Apg 26, 26) auf die hervorragende Rangstellung Jerusalems unter den damaligen Grofsstädten hinweist, so liegt es wohl sehr nahe, welchen Ort Lukas unter dem ἕτερος τόπος, wohin Petrus ging, im Sinne hatte. Das verfallene Babylon kann damit erst recht nicht gemeint sein.

wirkten, wo ihnen die „falschen Brüder“ auch schon immer aufgelauert haben mufsten und die grofse Heidenchristengemeinde durchaus unter das Joch des mosaischen Gesetzes hätten zwingen wollen.

Solches hätten sie nur in der Zeit von 41—42 treiben können, wo Paulus mit Barnabas ununterbrochen das ganze volle Jahr in Antiochien zusammen arbeitete. Denn des Barnabas Missionstätigkeit war nur auf Antiochien beschränkt; von einer anderwärtigen Wirksamkeit desselben in Syrien berichtet die Apostelgeschichte nichts.

Demgegenüber ergibt sich unsere Chronologie des Apostels Paulus für die Zeit vom Jahre 40 n. Chr. ab aus folgender Betrachtung:

Den Anfang seiner Mission unter den Heiden machte Paulus in Syrien. Er schreibt den Galatern, dafs er nach seinem 15tägigen Besuche bei Petrus in Jerusalem in die Landstriche von Syrien und Cilicien gekommen sei; nach Antiochien war er damals noch nicht gelangt, da er erst später von Barnabas dorthin geholt wurde.

Dafs er in jenen Gegenden aber überhaupt gepredigt habe, sagt er gar nicht, sondern wir erfahren erst aus den von ihm angeführten Worten der Gemeinden in Judäa, dafs der ehemalige Verfolger jetzt den Glauben verkündige, den er vorher angefochten hatte. Diese Nachricht hätten sie erst wieder durch Hörensagen vernommen. Es müssen also diejenigen, die ihnen solche Freudenbotschaft sandten, solche gewesen sein, die den Paulus persönlich kannten und um sein ehemaliges feindliches Auftreten gegen den Glauben wufsten, also unmittelbare Zeugen seiner jetzigen Predigt vor den Heiden. Wessen Zeugnis nun konnte ihnen aber glaubwürdiger sein als das des Barnabas oder auch der Cyprier und Cyrenäer, ihrer Mitbrüder aus Judäa, die sich um die Sache des Glaubens bereits vor der Ankunft des Paulus in Antiochien verdient gemacht hatten und ihn jetzt dort als Prediger auftreten sahen!

Diese und Barnabas also können nur die Gewährsmänner gewesen sein, die den Gemeinden Judäas für die wirkliche

Bekehrung und den Missionseifer ihres ehemaligen Verfolgers derartig bürgten, daſs sie Gott dafür (beständig) priesen, was sie bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften wohl getan haben mögen[1]. Was Paulus von den Gemeinden Judäas schreibt, ist also das Einzige, das er aus der Zeit seines syrisch-cilicischen Aufenthaltes erwähnt; des ruhm- und erfolgreichen Jahres in Antiochien gedenkt er gar nicht, und dennoch hat er zu der dortigen Gemeinde in engster Beziehung gestanden, wie sich weiterhin aus Gal 2, 11 ff ergibt.

Wenn wir hier von Paulus auch nur soviel erfahren, daſs es damals, als Petrus nach Antiochien kam, Heidenchristen in dieser Stadt gab, aber nicht von ihm zugleich erfahren, daſs er sie bekehrt habe, so berichtet uns doch Lukas in seiner Apostelgeschichte dies um so ausführlicher.

Jene Nachricht, welche die Gemeinden in Judäa durch Hörensagen erfuhren, daſs Paulus, ihr ehemaliger Verfolger, nunmehr den Glauben verkündige, stammte also, wie wir sehen, aus Antiochien, und zwar gelangte sie zu ihnen in dem Jahre, wo Barnabas und Paulus die groſse Heidenchristengemeinde in der Hauptstadt Syriens gründeten.

Die Zeitlage dieses Jahres läſst sich an den Ereignissen, die Lukas zu diesem Zeitabschnitte anführt, mit Sicherheit erkennen. Kurz vor oder kurz nach der Ankunft des Paulus in Antiochien kamen Propheten aus Jerusalem auch dorthin; Agabus, einer von ihnen, weissagte eine dem ganzen Erdkreis bevorstehende Hungersnot[2], wozu Lukas nachdrücklich bemerkt,

---

[1] Ἐδόξαζον Gal 1, 24. Der Gebrauch des Imperf. bedeutet hier, wie Apg 11, 18, daſs das δοξάζειν nicht einmal nur, sondern oft, etwa täglich oder sonntäglich beim Gottesdienste als besondere Andachtsübung abgehalten wurde. Paulus, der während seines 15tägigen Aufenthaltes bei Petrus bei diesen Lobpreisungen der Jerusalemer Gemeinde wegen der Bekehrung der Heiden zugegen war, wuſste aus Erfahrung, wie die Gemeinden in Judäa jetzt seine Predigten aufgenommen hatten, und wählte hier Gal 1, 24 die dem wirklichen Tatbestande entsprechende Zeitform von δοξάζειν.

[2] Daſs Agabus tatsächlich eine allgemeine Hungersnot, nicht etwa nur eine judäische, prophezeit haben muſs, wie manche annehmen, ist

dafs sie **wirklich** unter dem Kaiser Claudius eingetreten sei. Der Kaiser Claudius bestieg den Cäsarenstuhl am Tage nach der Ermordung seines Vorgängers Caligula, den 25. Januar 41. Noch ehe die Hungersnot ihren Einzug in irgend einem Teile des Reiches hielt, müssen die Worte des Agabus in Antiochien gesprochen worden sein, da sie als eine Vorhersagung bezeichnet werden. Die Katastrophe brach nicht gleichzeitig über alle Länder herein, sondern verheerte in den beiden ersten Regierungsjahren des Claudius Rom und Italien, i. J. 44 Syrien und Palästina, 49 Griechenland und 51 wiederum Rom[1]. Dafs Agabus nur die Hungersnot im Sinne gehabt habe, die seine nächste Heimat Palästina und Syrien heimsuchen würde, ist nicht anzunehmen. Denn er weissagt eine Hungersnot, die auf dem ganzen Erdkreise und zwar infolge von Mifsernten auftreten werde, und Lukas bestätigt durch jenen Zusatz die allgemeine Ausbreitung des Elendes **gemäfs** der Vorhersage des Agabus.

Da das Übel schon 41, im ersten Jahre des Claudius (in Rom und in Italien) auftrat, so war es kurz zuvor von dem Propheten in Antiochien geweissagt worden. Der Spruch erging also noch im Januar d. J. 41 n. Chr. Um diese Zeit kam also Paulus nach Antiochien[2]. Möglich aber ist es auch, dafs Agabus erst weissagte, als Paulus in Antiochien zu lehren anfing (Apg 11, 26 u. 27); immerhin traf beides in dem einen

---

festzuhalten, da er sonst für die judäische Hungersnot das Jahr des Eintretens sicherlich angegeben hätte.

[1] **Bisping** a. a. O. 201.

[2] **Aberle** (Einleitung in das Neue Testament, herausgegeb. v. Schanz, Freiburg i. B. 1877, 160) veranschlagt die Dauer des Aufenthaltes des Saulus in Tarsus auf etwa drei Monate. Rechnet man aber auf die Reisezeit bis Tarsus und von Tarsus bis Antiochien drei Monate, so hat Saulus sich etwa acht Monate i. J. 40 in Tarsus aufgehalten. Diese Zeit genügte für den hochbegabten, damals etwa 21jährigen Saulus, sich in der betriebsamen und hochkultivierten Hauptstadt Ciliciens jene Fertigkeiten und Kenntnisse anzueignen, die er auf seinen nachherigen Missionsreisen in den Griechenstädten nötig hatte. Das Zelttuchmacherhandwerk hat er jedenfalls hier in dieser Zeit erlernt, ebenso fand er hier Gelegenheit, sich im Gebrauch der griechischen Sprache zu vervollkommnen.

Jahre zusammen, das Barnabas und Paulus in Antiochien gemeinsam zubrachten.

Die Ereignisse, die in diesem einen Jahre aufeinanderfolgten, sind überaus lehrreich.

Paulus und Barnabas beginnen ihre Lehrtätigkeit; inzwischen stellt sich die Gelegenheit ein, den ausgestreuten Samen des göttlichen Wortes in den Gemütern fruchtbar zu machen; die Frucht gelangt in schönster Weise zur Reife, denn die Gläubigen rechtfertigen ihren Christennamen durch ihre Liebesspenden. Solche müssen in christlichem Geiste geübt werden, und dazu gehört auch, dafs man damit nicht lange zögere. Dafs die Kollekte wirklich rasch zu stande kam und deren Ergebnis auch sogleich abgesendet wurde, bezeugt Lukas, indem er alle diese Ereignisse zusammen in dieses eine Jahr versetzt[1].

Das Ende dieses Jahres bringt er mit einem geschichtlichen Ereignisse zusammen mittels des Ausdruckes: Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν (Apg 12, 1). Der Ausdruck καιρός bedeutet „ein gewisses Mafs", also auch ein Zeitmafs. Der Berichterstatter, der dieses Wort hier gebraucht, hat offenbar einen bestimmten Zeitabschnitt im Sinne, innerhalb dessen sich das von ihm Erzählte ereignete. Als Epoche dieses Zeitabschnittes läfst sich das in Gal 1, 21 und Apg 9, 26—30 Berichtete erkennen. Sie ist die Abreise des Paulus nach seinem 15tägigen Aufenthalte bei Petrus in Jerusalem. Wie wir zeigten, erfolgte diese i. J. 40; von diesem Jahre an beginnt der Zeitabschnitt, in dessen Verlauf das soeben berührte geschichtliche Ereignis eintrat, die von dem Judenkönige Herodes Agrippa I. in Jerusalem an Ostern veranstaltete Apostelverfolgung. Dieser König erhielt die Herrschaft über das seinem Grofsvater Hero-

[1] Die Hungersnot trat in Jerusalem erst später ein, keinesfalls aber nach d. J. 45. Denn Gotarzes, der Partherkönig, starb 45 (Klebs a. a. O. III 385). Sein Vorgänger Vardanes reizte den Izates, König von Adiabene, beständig zum Kriege gegen die Römer; statt ihm Folge zu leisten, schickte Izates seine Mutter Helena nach Jerusalem. Bei ihrer Ankunft wütete der Hunger schon lange daselbst (Jos., Antiq. 20, 2, 5 u. 3, 4). Helena aber kann frühestens 44 oder spätestens 45 in Jerusalem angekommen sein.

des I. einst gehörige Reich sogleich bei der Thronbesteigung seines Jugendgenossen, des Kaisers Claudius, im Januar 41 n. Chr. Den Juden, seinen nunmehrigen Untertanen, war er wegen seines abenteuerlichen Vorlebens[1] nichts weniger als genehm; er sah sich in die Notwendigkeit versetzt, sich unter ihnen erst Popularität zu erringen. Wie er dies betrieb, gibt Schürer ausführlich nach des Josephus Berichten an.

Zu welcher Zeit Agrippa nach Jerusalem kam, läfst sich nicht feststellen; lange wird er jedoch die Reise von Rom nach Jerusalem aus dem eben genannten Grunde nicht aufgeschoben haben[2]; am Laubhüttenfeste 41 ist er sicher dort. Für unsere Untersuchung kommt nun dasjenige Jahr in Betracht, in welchem er an Ostern den Apostel Jakobus d. Ä. töten und den Petrus gefangen setzen liefs. Dies kann nur das Jahr 42 gewesen sein; denn 41 war er um Ostern gewifs noch nicht in Jerusalem, und 43 und 44, in welch letzterem Jahre er starb, begann die Gunst, die er bei den Juden sich künstlich zu verschaffen gesucht hatte, gewaltig zu schwinden[3]; selbst den Römern war er mifsliebig geworden. Hiernach war es das Jahr 42, in welchem er um Ostern mit blutiger Verfolgung gegen die Apostel vorging. In diesem Jahre ging auch der Zeitabschnitt zu Ende, wo Barnabas und Paulus in Antiochien mit der Überbringung der Kollekte betraut wurden. Diese mufs also damals abgeschlossen gewesen sein. Es wäre deshalb höchst befremdlich und völlig zwecklos, wenn man die Überreichung noch auf Jahre hinausgeschoben hätte, wo die Hungersnot schon längst aufgehört hatte. Demnach erfolgte die

---

[1] Über König Herodes Agrippas I. Vorleben vgl. Schürer a. a. O. 550 ff.

[2] Die erste Nachricht vom Tode Caligulas kam nach Syrien und Palästina am 25. März 41 an Petronius. Ostern 41 traf den 4. April. In diesen 11 Tagen kann König Herodes Agrippa I. die von Josephus und Lukas berichteten Versuche, populär zu werden, nicht angestellt haben. Seine Ankunft in Jerusalem erfolgte also sicher erst im Sommer d. J. 41 n. Chr.

[3] Von einer Trauer über den Tod des Herodes Agrippa I. unter den Juden Palästinas berichtet Josephus nichts. Wie sehr aber beklagten die Juden Roms den Tod Cäsars! (Suetonius, Caes. 84).

Übergabe der Unterstützung für die von Hungersnot bedrohten Mitchristen Judäas im Jahre 42 n. Chr. Ob die Überbringer, Barnabas und Paulus, schon in demselben Jahre wieder von Jerusalem zurückgereist seien, wie Aberle[1] wahrscheinlich gemacht hat, oder erst nach dem jammervollen Ende des Judenkönigs zurückkehren konnten, läſst sich nicht bestimmt ermitteln. Da sie bei ihrer Rückkehr nach Antiochien den Markus mitnahmen, welcher nach Hieronymus mit Petrus aus Jerusalem geflohen und nach Rom gegangen war, so ist es möglich, daſs Markus, nachdem er den Tod des Agrippa erfahren hatte, in demselben Jahre 44 wieder nach Jerusalem gereist war und von den beiden Almosenüberbringern nach Antiochien mitgenommen werden konnte. Denn Lukas sagt ausdrücklich, daſs sie von Jerusalem erst wieder zurückgekehrt seien, nachdem die Ausspendung vollzogen worden sei.

Da nicht bloſs die Christen der heiligen Stadt, sondern ganz Judäas damit zu bedenken waren, so konnte immerhin sich die Rückkehr des Barnabas und Paulus mit Markus bis zum Jahre 44 hingezogen haben. Die sog. Kollektenreise wurde also i. J. 42 n. Chr. unternommen.

III. Der Bund der Gemeinschaft zwischen den Aposteln der Heiden und der Juden wurde auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem i. J. 51 n. Chr. geschlossen.

In den beiden vorangehenden Abschnitten sind m. E. genügende Beweisgründe dafür vorgeführt worden, daſs die bisher am meisten vertretenen Ansichten über die Zeit der Bekehrung des Weltapostels und seiner 1. und 2. Reise nach Jerusalem noch immer die gröſsere Wahrscheinlichkeit besitzen. Wurde nun, wie im II. Abschnitt dargetan worden ist, die 2. Reise, auf welcher die von den antiochenischen Christen gesammelte Liebesspende in Jerusalem überreicht werden sollte, i. J. 42 unternommen, so kann dies nicht jene Reise gewesen sein, welche Paulus im Galaterbriefe 2, 1 erwähnt, denn diese erfolgte 14 Jahre nach seiner Bekehrung. Die Bekehrung würde

---

[1] A. a. O. 161.

hiernach bis ins Jahr 28 hinaufgerückt werden, in eine Zeit, aus welcher wir über das öffentliche Auftreten des Paulus überhaupt noch keine Nachricht erwarten können.

Somit kann die von Paulus Gal 2, 1 genannte Reise nur seine 3. Reise sein, die er gemeinschaftlich mit Barnabas zum Apostelkonzil in Jerusalem unternommen hatte.

Da wir im I. Abschnitt das Jahr 37 als Zeit von Pauli Bekehrung gefunden haben, so fiel die 3. Reise ins Jahr 51 n. Chr. Damals erst wurde auf dem Apostelkonzile jene für die gesamte Heidenchristenheit aller Zeiten hochwichtige Angelegenheit zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Säulenaposteln anderseits verhandelt, welche den Stoff zu den Versen 1—10 im 2. Kapitel des Galaterbriefes bildet.

Damit hat unsere Untersuchung ihren Höhepunkt erreicht, wo es sich entscheiden soll, ob die Verhandlungen auf dem Apostelkonzile, worüber Lukas in der Apostelgeschichte 15, 1—29 berichtet, zu derselben Zeit stattfanden wie jene, welche Paulus im Galaterbriefe 2, 1—10 seinen Lesern mitteilt.

Diese Gleichzeitigkeit hat in neuerer Zeit Prof. Dr. Valentin Weber in Würzburg in einem gröfseren und zwei kleineren Werken[1] entschieden in Frage gestellt, indem er in seiner Hypothese von der frühen Abfassung des Galaterbriefes nachzuweisen sucht, dafs der von Paulus überlieferte sog. Apostelvertrag auf der 2. Reise in Jerusalem geschlossen worden und wesentlich zu unterscheiden sei von dem Berichte, den Lukas über das Apostelkonzil i. J. 51 erstattet; dort sei Paulus von den Judenaposteln als der berufene Heidenapostel anerkannt worden, hier hingegen erst sei die Gleichberechtigung der Heidenchristen mit den Judenchristen ausgesprochen worden.

Indem Weber diese Unterschiede festhält, glaubt er, die Widersprüche, die nach Baurs Tendenzkritik zwischen der Apostel-

[1] 1. Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, Ravensburg 1900. 2. Die Adressaten des Galaterbriefes, Ravensburg 1900. 3. Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil, Freiburg i. B. 1901.



geschichte und dem Galaterbriefe bestehen sollen, am besten lösen zu können, kommt dabei aber auch zu der Schlufsfolgerung, dafs der Galaterbrief vor dem Apostelkonzil entstand und an diejenigen Gemeinden, die Paulus auf seiner ersten Missionsreise gegründet hatte, d. h. an die Christen in Südgalatien adressiert sei.

So scharfsinnig die Hypothese auch entwickelt wird und so gut ihr Zweck auch ist, so können wir ihr dennoch nicht beipflichten, da sie mit unserer Chronologie des Weltapostels in Widerspruch tritt.

Vor allem darf man doch nicht übersehen, dafs Paulus an der Galaterstelle 2, 1 von einer Reise schreibt, die er nicht blofs wiederholt nach Jerusalem unternommen hatte, sondern dieselbe auch wiederholt mit Barnabas unternahm.

Denn in dem Satze πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα bezeichnet das Wort πάλιν die Wiederholung nicht nur der Tätigkeit, sondern auch die Wiederholung der beigefügten beiden Umstände.

Der Apostel ist also damals bereits das zweitemal mit Barnabas nach Jerusalem hinaufgereist; diese Reise war seine (eigene) 3. Reise und zwar zum Konzil, während die vorhergehende Reise seine 2. Reise zur Überreichung der Kollekte war. Dafs er diese in seinem Briefe völlig unerwähnt läfst, braucht uns nicht zu befremden; denn er berührt so manches andere auch nicht, das Lukas aus dieser Zeit uns erst mitteilt, z. B. gedenkt er seiner erfolgreichen Tätigkeit in Antiochien mit keinem Wörtchen.

War demnach die Gal 2, 1 genannte Reise die 3. Reise des Paulus nach Jerusalem, so geschah alles, was er zu dieser Reise erwähnt (auch jener sog. Sondervertrag mit den Säulenaposteln), offenbar erst bei Gelegenheit des Konzils auf der 3. Reise i. J. 51 n. Chr.

Da es also damals, wie wir eben gesehen haben, bereits das zweitemal war, dafs Paulus und Barnabas gemeinschaftlich nach Jerusalem reisten, so erklärt sich auch die veränderte Stellung, in welche jetzt nach der Darstellung in

Gal 2, 1 der Apostel zu diesem getreten ist. Während Lukas bis zu dem Augenblicke der Weihe in Antiochien den Barnabas dem Paulus stets voranstellt, alsdann dem Paulus ebenso beständig den Vorrang gibt, ist im Galaterbriefe Paulus stets der Erstgenannte und hat auf der Reise die Führerschaft übernommen. Er ist es, von dem der Reiseplan ausgeht, damit er sein Evangelium in Jerusalem darlege; ihm allein wird die Offenbarung, der zufolge er dahin reist, zu teil; den Titus erwählt er, dafs er beide begleite und in Jerusalem Zeuge sei, wie die Heidenmission bisher ausgeübt wurde. Dem Paulus reichen die Säulenapostel zuerst die Hand zur Besiegelung des Gemeinschaftsbundes. Er versichert den Galatern, dafs er seit diesem feierlichen Akte stets beflissen war, die gestellte Bedingung zu erfüllen[1]. Alles dieses sind Zeichen einer längst erfolgten Veränderung in der Stellung des Paulus gegenüber der des Barnabas. War vor dem sog. Apostelvertrage die Situation dieser Art, so war die Gal 2, 1 erwähnte Reise nicht die sog. Kollektenreise, nach deren Beendigung jene Veränderung erst eintrat und zwar infolge der Weihe zum Apostolate, sondern es war des Paulus 3. Reise, die er in Begleitung des Barnabas zum Apostelkonzile in Jerusalem i. J. 51 n. Chr. unternahm. Dafür spricht auch seine Erwähnung des Titus.

An dem Ausdruck Ἕλλην ὤν = soviel als: „von dem ihr ja wisset, dafs er doch ein Grieche war“ erkennt man, dafs Titus den Galatern persönlich bekannt sein mufste und dafs

[1] Das hier Erwähnte berichtet Paulus Gal 2, 1—10, und Weber setzt es in die Zeit der Kollektenreise und vor die Weihe in Antiochien. Kurz nachher traten Paulus und Barnabas ihre Missionsreise über Seleucia, Cypern nach den in der Apg genannten kleinasiatischen Landschaften an. Ihren Versprechungen bei den in Jerusalem eingegangenen Bedingungen gemäfs hätten beide in den neugegründeten Gemeinden Liebesspenden sammeln und sie bei der Rückkehr in Jerusalem abgeben müssen. Sie reisen aber nicht dahin, sondern direkt nach Antiochien zurück. Diese Schwierigkeit sucht Belser dadurch zu beseitigen, dafs er die bereits gespendete Kollekte als Erfüllung jenes in Jerusalem gegebenen Versprechens bezeichnet. Die Kollekte aber stand mit jenem Vertrage gar nicht in Zusammenhang, da sie aus anderem Beweggrunde gesammelt wurde.

sie wufsten, dafs er von Geburt Heide war. Er mufs demnach des Paulus Begleiter auf einer seiner Missionsreisen gewesen sein; auf der 1. Missionsreise durch „Südgalatien" war er es sicher nicht. War er aber auf der 2. oder 3. Missionsreise des Apostels erst in dessen Umgebung, so ist, was hier im voraus bemerkt werden mufs, der Galaterbrief lange nach dem Apostelkonzile geschrieben worden.

Titus aber konnte dann auf der Kollektenreise nicht schon mit zugegen gewesen sein; denn er war es nicht auf der 1. Missionsreise, war den Galatern persönlich noch fremd, und sie konnten ihn als einen ehemaligen Heiden noch nicht persönlich gekannt haben, als Paulus ihnen die vorhin angeführten Worte Ἕλλην ὤν schrieb[1].

Als Zweck der Reise, die Paulus 14 Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem unternimmt[2], gibt er an, er wollte

[1] Über Titus, den die Apostelgeschichte nirgends nennt, erhalten wir einige spärliche Nachrichten aus Briefen des Paulus. Hiernach liefse sich über den Lebensgang des Titus etwa folgendes angeben: Titus, ein Heide von Geburt, geboren etwa 36 n. Chr., wurde von Paulus i. J. 51 nach Jerusalem zum Apostelkonzil mitgenommen. Damals noch zu jung, konnte er seinen geistlichen Vater, den Paulus, erst auf dessen 3. Missionsreise begleiten, war mit ihm in Galatien, wo ihn die christl. Gemeinden persönlich kennen lernten, und kam i. J. 54 mit Paulus nach Ephesus. Von hier schickte ihn der Apostel nach Korinth mit der Weisung, mit ihm in Troas wieder zusammenzutreffen, was aber erst in Mazedonien geschah, von wo ihn Paulus abermals als Überbringer des 2. Korintherbriefes an die dortige Gemeinde sandte i. J. 57 n. Chr. — 21 Jahre alt. Bei der darauffolgenden Ankunft des Apostels in Korinth scheint Titus nicht mehr dort zu sein. Erst der 2. Timotheusbrief gibt uns Zeit und Ort seines späteren Aufenthaltes an. Hiernach war Titus in den letzten Lebenstagen des glorreichen Apostels bei diesem in Rom, von wo er nach Dalmatien ging. Bezüglich der Abfassung des Titusbriefes ist die Zeitbestimmung nur dann schwierig, wenn man eine zweite Gefangenschaft des Apostels nicht annimmt. Hält man an dem traditionellen Datum des Martyriums Pauli i. J. 67 n. Chr. fest, so ist der Titusbrief in der Zeit von der Befreiung des Apostels aus seiner ersten Gefangenschaft (63) bis zum Jahre 67 geschrieben worden, wofür die meiste Wahrscheinlichkeit spricht.

[2] Offenbar zählt der Apostel die 14 Jahre von seiner Bekehrung an. Die Ereignisse von Gal 1, 15 bis 2, 1 gruppiert er durch ἔπειτα in drei Abschnitte. Zwischen dem 2. und 3. ἔπειτα aber ist der Zeitpunkt

der Gemeinde und den Aposteln daselbst das Evangelium, das er unter den Heiden predige, darlegen; als Veranlassung dazu aber bezeichnet er eine Offenbarung, die ihm zu teil geworden sei; die Ursache aber war nach dem Berichte des Lukas ein Streit, den pharisäisch gesinnte Ankömmlinge aus Judäa in Antiochien über die Notwendigkeit der Beschneidung mit Paulus und Barnabas angefangen hatten. Da es hier zu einer Einigung nicht kam, wurden Paulus und Barnabas nach Jerusalem zu den Aposteln und Ältesten abgeordnet.

(Fortsetzung folgt.)

erkennbar, bis wohin sein persönliches Unbekanntsein bei den Gemeinden Judäas dauert (Gal 1, 22), und von wo ab er ihnen durch Predigen persönlich bekannt wird (Apg 12, 24 u. 26, 20). Auf diesen Zeitpunkt weist das 3. ἔπειτα zurück, nicht auf den unmittelbar nach dem 2. ἔπειτα berichteten Beginn des syrisch-cilicischen Aufenthaltes (von 40—42 n. Chr.). Schliefst Paulus diese zwei Jahre in die Gal 2, 1 genannten 14 Jahre ein, dann ebenso die Zeit vor und nach dem 1. ἔπειτα.

Das Comma Ioanneum (1 Io 5, 7) im 16. Jahrhundert.

Von Prof. Dr. **Aug. Bludau** in Münster i. W.

I. Die Ausgaben des griechischen Textes.

Der erste Druck des griechischen Neuen Testamentes erschien 1516 in Basel bei Joh. Froben und ward besorgt von dem berühmten Humanisten Desiderius Erasmus. In der ersten wie in der zweiten Ausgabe vom Jahre 1519 war im griechischen wie lateinischen Text die Stelle 1 Jo 5, 7 fortgelassen, weil der Herausgeber sie in den griechischen Handschriften nicht vorgefunden hatte. Wäre die Ausgabe etwa im Orient erschienen, wo das Comma Ioanneum unbekannt war, so hätte niemand darauf geachtet; aber sie erschien in der bewegten Zeit des Humanismus, unter dem Pontifikate Leos X., im Okzident, wo man gewohnt war, V. 7 in lateinischen Texten zu lesen. Man mufste also bald auf die Lücke aufmerksam werden. Sowohl der Engländer Eduard Lee als der Spanier Jakob Lopez Stunica erhoben in ihren Streitschriften aus den Jahren 1520 und 1519[1] Einspruch gegen die Fortlassung des Verses. Erasmus hatte auf die Vorhaltungen Lees geantwortet, er wolle die Stelle in seinen Text aufnehmen, wenn sie in irgend einer griechischen Hs ihm nachgewiesen werden würde. Während er seine Verteidigungsschrift gegen Stunica ausarbeitete, erhielt er im Jahre 1520 oder 1521 die Nachricht, dafs in England ein solches griechisches Manuskript (Cod. Britannicus s. Monfortianus) existiere. Er hielt

---

[1] S. Bludau im Katholik 1902, II 36 ff.

sein Wort, das er seinem englischen Gegner gegeben hatte, und nahm den Vers in der dritten Ausgabe vom Jahre 1522 in den Text auf. In demselben Jahre erschien die Complutensische Polyglotte[1]: sie enthielt den Vers abweichend von dem Cod. Britannicus. Erasmus modifizierte in der vierten und fünften Ausgabe seines griechischen Textes aus den Jahren 1527 und 1535 die Textform des Verses „dans le goût du temps de retoucher arbitrairement les textes“[2]. Folgende Übersicht mag die Veränderungen veranschaulichen:

Cod. Brit. (Ap. 34)	Er. ed. 3 (1522)	Compl. ed. 1514 (1522)	Er. ed. 4 (1527)	Er. ed. 5 (1535)
(V. 7) οτι τρεις εισιν οι μαρτυρουντες εν τω ουρανω πατηρ λογος και πνευμα αγιον και ουτοι οι τρεις εν εισι (8) και τρεις εισιν οι μαρτυρουντες		ο πατηρ και ο λογος και το αγιον πνευμα εις το εν εισι	ο πατηρ ο λογος και το πνευμα αγιον	wie ed. 4
εν τη γη πνευμα υδωρ και αιμα (9) ει την μαρτυριαν	πνευμα και υδωρ και αιμα και οι τρεις εις το εν εισιν (9) ει την μαρτυριαν	επι της γης το πνευμα και το υδωρ και το αιμα (9) ει την μαρτυριαν		

Die beiden Textesgestaltungen, die der Complutenser Ausgabe und die der Erasmischen, und zwar die letztere noch mehr als die erstere, wurden lange Zeit hindurch mit geringen Änderungen wiederholt. Die Gelehrten jener Zeit, welche an dem griechischen Text des NT arbeiteten, stützten sich auf die Gelehrsamkeit des Erasmus, die ihnen vollauf genügte.

Aus der grofsen Reihe der Wiederholungen, welche die Complutenser und viel mehr noch die Erasmischen Ausgaben

---

[1] Bludau a. a. O. 27 ff.

[2] J. P. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouv. Test. V, Paris 1886, 5.

fanden, sind nur diejenigen für uns von einiger Bedeutung, welche den Text nach neu benutzten Quellen fortbilden. Durch eine gewisse Selbständigkeit ragt schon die Pariser Ausgabe des Simon de Colines (Colinaeus), des Stiefvaters des Robert Estienne, hervor, welche 1534 in 8⁰ erschien. In ihr fehlte das Comma Ioanneum. Der Herausgeber bot einen aus dem (dritten) Erasmischen und Complutensischen gemischten Text und hatte an etwa 150 Stellen auch neue Lesarten nach Hss aufgenommen[1].

In alle andern griechischen Ausgaben des 16. Jahrhunderts ist die Stelle aufgenommen, sei es auf die Autorität der Complutensis hin, oder im Vertrauen auf die Güte des späteren Erasmustextes, oder aus Liebe zum Frieden, der schon Erasmus nachgegeben, oder aus wirklicher Überzeugung von der Echtheit der Stelle. Nur selten wurde in den Ausgaben durch kritische Zeichen ein leiser Verdacht der Unechtheit ausgedrückt oder durch eine Bemerkung an die Zweifel, die Erasmus gehegt hatte, erinnert. So treffen wir das Comma Ioanneum an in den Ausgaben des älteren Robert Estienne (Stephanus) aus den Jahren 1546—1551 und in der des jüngeren Robert Estienne v. J. 1569 wie in den Editionen von Théodore de Bèze 1565—1598. Die dritte Ausgabe des Robert Estienne, die in Paris 1550 erschien und die „regia" genannt wird, die erste Ausgabe des griechischen NT mit kritischem Apparat, hat gerade in dieser Einrichtung noch mehr als der Complutensische Druck überaus viele Gelehrte seit dem 16. Jahrhundert verleitet, sich für überzeugt zu halten, diese Stelle von den himmlischen Zeugen habe sich in allen oder in vielen griechischen Hss des Herausgebers wirklich gefunden, da er keine Meldung davon macht, daſs sie in einer seiner Hss

---

[1] S. über die Ausgabe Gregory, Textkritik des NT II, Leipzig 1902, 932. Ed. Reuſs (Bibliotheca Novi Test. Graeci, Brunsvigae 1872, 46) bemerkt: „versus 1 Joh V, 7 omissio venit, qui in hac Colinaei editione ultima vice deest, per integra duo saecula deinceps ab omnibus inserendus"; vgl. das Faksimile III 2 bei Schaff, Companion to the Greek Text and the English Version, 4th ed., New York 1892, App. II.

fehle. Diese dritte Ausgabe war der fünften des Erasmus (1535) angepafst und mit Varianten aus 15 Hss und dem Complutensischen Text ausgestattet. Bei unserer Stelle, die insofern von dem Erasmischen Text abweicht, als in V. 7 το αγιον πνευμα und in V. 8 το πνευμα και το υδωρ και το αιμα nach der ed. Compl. gesetzt ist[1], steht in V. 7 vor εν τω ουρανω ein Obelisk (÷) und nach ουρανω ein Halbkreis (c), um anzuzeigen: die Worte fehlen in den griechischen Manuskripten. Der Schlufs, den man hieraus zog, ergab sich von selbst: die Manuskripte des Stephanus für den ersten Johannesbrief — 7 an Zahl — enthielten alle V. 7, und nur die Worte εν τω ουρανω fehlten in ihnen[2]; andere meinten sogar, alle 15 Hss, die Estienne für diese Ausgabe benutzte, hätten V. 7 enthalten und in den 8 übrigen Hss fehlten nicht einmal die notierten Worte[3]. Es schien demnach, dafs V. 7 durch die griechischen Hss mehr gestützt war, als man bis dahin geglaubt hatte. Der Ruf des gelehrten Buchdruckers und die Sorgfalt, die er, wie er behauptete[4], auf die Vergleichung der Hss verwendet hatte, gaben dem Vers in der folgenden Zeit eine hohe Autorität. Die Editoren, welche den Stephanischen Aus-

---

[1] Porson, Letters to Mr. Archdeacon Travis in answer to his Defense of the three heavenly Witnesses 1 John V, 7 (Lond. 1790) 60: „Stephens differs from Erasmus in adding the article thrice, and in transposing the word ἅγιον; and in these four differences he followed the Complutensian edition, and the genius of language.“

[2] So z. B. Mill, Nov. Test. graece, Oxon. 1707, ed. Kuester 1746, § 1157; P. Sabatier, Bibl. sacr. lat. vers. antiq. III, Remis 1743, 977; Blanchinus, Evang. quadruplex lat. vers. antiq. I, Romae 1799, 73.

[3] So z. B. Joh. Gerhard, Commentatio, qua dictum Johanneum de tribus testibus in coelo ... 1 Ep. V, 7 fuse enarratur atque explicatur (1619, ed. 5. Jenae 1721) 24; Martin, La vérité du texte 1 Jean 5, 7 demontrée par des preuves, qui sont au-dessus de toute exception, Utrecht 1720, 171; Goldhagen, Introductio in S. Script. Vet. ac Nov. Test. III, Moguntiae 1765, 480. Gegen Travis s. Porson a. a. O. 64 f. Über Calvin, Beza s. weiter unten.

[4] Vgl. die Vorrede zur Ausgabe von 1546: „Siquidem codices nacti aliquot ipsa vetustatis specie pene adorandos, quorum (octo) copiam nobis Bibliotheca Regia facile suppeditavit, ex iis ita hunc nostrum recensuimus, ut nullam omnino litteram secus esse pateremur, quam plures iique meliores libri tamquam testes comprobarent.“

gaben folgten, prüften entweder gar nicht oder nur sehr wenig die Hss. Aus der vierten Ausgabe Estiennes vom Jahre 1551 flossen mit geringen Veränderungen die zahlreichen gröfseren und kleineren Ausgaben Théodore Bèzes von 1565 an, und dem Texte dieser folgten die Ausgaben der Leidener Buchhändler namens Elzevir, deren beide ersten in den Jahren 1624 und 1633 erschienen. Obwohl der Apparat Bèzes mit Hss bereichert war, hatte er sich ebensowenig um die wahre Beschaffenheit und den wirklichen Wert derselben, die in der Variantensammlung des Henri Estienne benutzt sind, bekümmert, als er um die Würdigung der Stephanischen Ausgabe, die er zu Grunde legt, besorgt gewesen war. Er hätte sich leicht über die Lesarten in 1 Jo 5, 7 der Stephanischen Ausgabe vergewissern können; er tat es nicht, und seine Behauptungen haben nicht wenig dazu beigetragen, einen Buchdruckerfehler zu einer kritischen Tatsache erster Ordnung zu machen. Schon Lukas von Brügge († 1619) sprach die Vermutung aus, dafs der Halbzirkel im Text des Stephanus falsch gesetzt sei. In seinen gelehrten Annotationes, die er 1579 mit einer Widmung an den Kardinal Sirlet herausgab, trug er Sorge, die Korrektur anzuführen: „Inter omnes Parisiensium Graecos codices ne unus est, qui dissideat, nisi quod septem dumtaxat τὸ in coelo confodiant, si tamen semicirculus lectionis designans terminum suo loco sit collocatus.“ Um den typographischen Irrtum zu korrigieren, welchen die Editionen Bèzes und die der Elzevire verbreitet haben, bedurfte es einer langen Arbeit. Erst als von Le Long, Marsh[1] die von Stephanus

[1] Le Long im Journ. des Savants Juin 1720. Herbert Marsh, Letters to Mr. Archdeacon Travis (Lpz. Lond. 1795), App. 157—240. Vgl. Martin, Introd. 12f n. 1. Semler (Histor. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück: über 1 Joh 5, 7, Halle u. Helmstädt 1764, 87 Anm.) will aus der Vorrede zur Ausgabe 1550: „iis praefixis ne quid desideres, insertisve aut in calce positis quae usquam in scriptis aut excusis leguntur codicibus“ einen Hinweis auf 1 Jo 5, 7 sehen, da ja die Stelle in älteren gedruckten Ausgaben stehe. Jedoch meint Stephanus mit „insertis“ Stücke, die nicht zum Texte gehören, ähnlich den Praefationes, wie Vita Matthaei aus Sophronius, Chrys.

angeführten Hss alle verifiziert waren und sich in keiner derselben die berühmte Stelle fand, wufste man bestimmt, dafs das Auslassungszeichen am unrechten Orte stehe[1]. Stephanus hat also entweder ein Versehen in der Vergleichung der Hss begangen, oder geglaubt, es verstünde sich von selbst, dafs nicht blofs die Worte „im Himmel", sondern auch die übrigen fehlen, wie er sie in lateinischen Ausgaben mit einem Obelus gekennzeichnet hatte, oder er hat nicht den Mut besessen, das für richtig Erkannte gegen das Herkommen geltend zu machen[2]. Jedoch wenn wir beachten, dafs nicht Robert selbst, sondern sein 18jähriger Sohn Henri sich dem mühevollen und schon ein geübtes Auge erfordernden Geschäft der Hss-Vergleichung unterzog, werden wir uns nicht darüber wundern, dafs die kritischen Angaben nicht immer mit grofser Peinlichkeit gemacht sind; jener Zeit mangelte noch der nötige Takt in den kleinlichen Dingen der Kritik.

Auch in den griechischen Texten der „Plantinischen Familie", in welcher zum Complutensischen Grunde eine verhältnismäfsig geringe Anzahl Erasmo-Stephanischer Lesarten kommt[3], treffen wir 1 Jo 5, 7 an, so in der Antwerpener Polyglotte Bd V vom Jahre 1571 und Bd VII mit dem Datum 1572 u. a. m.

---

prol. in omnes epistolas Pauli, die einzelnen ὑποθέσεις, wie ja auch mit „praefixis" ähnliche vorgesetzte Stücke, z. B. die Canones Eusebii, gemeint sind.

[1] Andere zahlreiche Ungenauigkeiten und Mifsverständnisse führt Porson a. a. O. 87 ff an.

[2] Merkwürdig bleibt, dafs einzelne „Kritiker" in zu grofsem Interesse für das Diktum lieber glaubten, die Codices des Stephanus seien alle verloren gegangen, als der Versicherung beipflichteten, jene Hss seien aufgefunden, enthielten aber die Stelle nicht. S. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes[3], Göttingen 1777, I 659, II 1537; Griesbach, Novum Testam. graece I, Halae Sax. 1796, xxx. Noch Perrone S. J. (Praelectiones dogmaticae II, Lovan. 1838, 314 n. 1) nennt die oben vorgetragene Ansicht über den semicirculus in den Ausgaben des Stephanus eine audacia und inventio.

[3] Ed. Reufs, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments[6], Braunschweig 1887, 454.

Mit Bezug auf diese griechischen Texte fällte bekanntlich der englische Historiker Edward Gibbon († 1794) in seiner History of the Decline and Fall of the Roman Empire[1] das Urteil, welches P. Martin als „assez juste, quoique très singulier dans la forme“[2] bezeichnet: die Stelle von den drei himmlischen Zeugen sei durch die Klugheit des Erasmus, durch den Aberglauben (the honest bigotry) der Complutensischen Herausgeber, durch Estiennes typographische Untreue oder Versehen und durch Bèzes überlegten Betrug und Nachlässigkeit (deliberate falsehood or strange misapprehension) in die Ausgaben des NT hineingekommen.

II. Die Ausgaben des lateinischen und syrischen Textes.

In den zahlreichen lateinischen Bibeln, die zwischen der Erfindung der Buchdruckerkunst und dem Trienter Konzil erschienen sind, deren Text meistens aus der nächsten besten Hs oder aus einem früheren Druck genommen ist, lesen wir überall die Stelle[3]; nur in der lateinischen Übersetzung, welche Erasmus dem griechischen Text seiner ersten und zweiten Ausgabe beigegeben hat, und in den Nachdrucken derselben[4], wie z. B. Basil. 1520, 1521, Lovanii 1519, Moguntiae 1521, ist sie übergangen. Die Stelle fehlt auch in der sog. „Wittenberger lateinischen Bibel“ vom Jahre 1529[5], einer nach den Grundtexten und mit Benutzung der deutschen Übersetzung Luthers verbesserten Vulgata, ebenso in der „Versio Latina

---

[1] ed. Lipsiae 1829, VI 246 f.

[2] Introd. 15.

[3] Kettner (Historia dicti Johannei de sanctissima Trinitate 1 Joh V, 7, Frcf. Lps. 1713, 208) nennt zwei latein. Bibeldrucke, in denen das Comma fehlt: 1521 (Okt.) 8⁰ mit Vorrede von Goebel, und 1524 (Okt.) 16⁰. Aus Le Long-Masch, Bibl. sacra II, Halae 1783, lassen sie sich nicht nachweisen, ebensowenig wie die lat. Bibel Aug. Vindel. 4⁰, 1518, von welcher Kettner a. a. O. 213 bemerkt, daſs in ihr V. 7 und 8 umgestellt sind.

[4] Daſs die Stelle schon in eine latein. Ausgabe des Erasmischen Testamentes Basil 1521 aufgenommen sei, wie Le Long (Bibl. sacra, Par. 1709) glaubte, ist unrichtig; s. Le Long-Masch, Bibl. sacra I 289, II 592.

[5] S. über diese: Urtext und Übersetzungen der Bibel, Leipz. 1897, 104.

Tigurina" vom Jahre 1543 (gr. Fol.) und 1544 (kl. Fol.), welche im NT im ganzen des Erasmus Übersetzung beibehielt[1]. Sie bietet folgende Randnote: „Magna hic est codicum varietas. Cyrillus legit: Quoniam etc. Quam lectionem iisdem fere verbis in vetustissimo Tigurinae bibliothecae codice invenimus. Hispana editio sic legit: οτι etc. Nos Cyrilli et aliorum veterum lectionem tum probatissimorum Graecorum codicum fidem sequi maluimus."

Die neuen Übersetzungen und vermeintlichen Verbesserungen der Vulgata nach den Grundtexten, welche von Katholiken und Protestanten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts versucht wurden, enthalten sämtlich unsere Stelle, so die des Andreas Osiander (Nürnberg 1522), des Petrejus (Nürnberg 1527), des Sante Pagnino (Lyon 1527), des Thomas de Vio (Cajetanus; Venedig 1530); des Konrad Pellicanus (Zürich 1532—1539), des Isidor Clarius (Venedig 1542)[2]. Pellicanus hat in seinem der Ausgabe beigefügten Kommentar auch unsere Stelle ausgelegt, aber bemerkt: „de vario textu apud Graecos et Latinos, veteres et recentiores, satis admonuit diligentissimus Erasmus, quae videas in suis Annotationibus" (S. 780). Der Benediktiner Isidor Clarius (Thaddäus Cucchi) hat in seiner Ausgabe bei unserer Stelle kritische Zeichen gesetzt: ^in caelo... in terra'. In den Scholia zu Kap. 5 macht er folgende Bemerkung: „Scio multos et Graecos et Latinos diversio modo hunc locum esse interpretatos, quos ego quidem revereor, neque propterea eorum cuiusquam sententiae derogo, sed longum fuisset nimis, hic eorum sententias ponere." Allerdings bezieht sich die Note nur auf die verschiedene Auslegung der Stelle. Die lateinischen Ausgaben von Robertus Stephanus Paris 1528 1532 1534ff enthalten ebenfalls alle unsern Text, wie er in den lateinischen Bibeln jener Zeit stand, doch bezeichnet Stephanus in den späteren Ausgaben 1540 (39, 38) 1543 1545... die Worte „in coelo . . . qui testimonium dant in terra" mit

---

[1] Vgl. Urt. u. Übers. 112. Das NT hat Rudolf Gualterus nach der Erasmischen Übersetzung bearbeitet.

[2] S. über diese Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 323ff.

einem Obeliskus (⁀. . . . ’) zum Zeichen dafür, daſs sie in Hss fehlen, und setzt an den Rand die Abkürzungen für seinen textkritischen Apparat: ⁀Vet. Di. o. l. Ge. l. Da.[1] Die Ausgabe des Stephanus vom Jahre 1545 (8⁰) ist unter dem Namen „Biblia Vatabli“ bekannt und enthält auſser der Vulgata und der Züricher lateinischen Übersetzung auch Bemerkungen zum Verständnis des Textes, welche aus den Vorlesungen des Pariser Professors Fr. Vatablus herrühren sollen, von diesem aber desavouiert wurden. In der Züricher Übersetzung fehlt der Vers, und die Randnote verteidigt die Auslassung; in der Vetus Vulgata sind ihm die diakritischen Zeichen vorgesetzt. Die Stephanische Ausgabe Genf 1557 (Nov. Test. ed. 1556), die achte und letzte seiner lateinischen Bibel, hat neben der Vulgata die neue lateinische Übersetzung des Beza mit den Noten desselben. Die Anmerkung zu V. 7 lautet: „Hic versiculus omnino mihi retinendus videtur. Explicat enim manifesto, quid de sex testibus dixerat, tres seorsim coelo, tres terrae tribuens. Non legit tamen vetus interpres, nec Cyr. nec Aug. nec Beda; sed legit Hier. . . . Erasmus in Britannico codice et in Compl. editione. Legimus et nos in nonnullis Roberti nostri veteribus libris. Non convenit tamen in omnibus inter istos codices. Nam Brit. legit sine articulis πατ. λογ., in nostris vero legebantur articuli et praeterea etiam additum erat Sancti epitheton Spiritui. — εν τω ουρανω: Hoc deerat in septem vetustis codicibus, sed tamen omnino videtur retinendum.“

In der lateinischen Übersetzung des mit Calvin befreundeten Sebastian Chateillon († 1563), oder wie er sich selbst nannte, Castellio, welche 1551 (Fol.) zu Basel erschien, steht der Vers ebenfalls; in späteren Ausgaben (1554 1556 . . .) ist er in Klammern eingeschlossen. Es findet sich noch die Bemerkung: „Haec [ ] in quibusdam exemplaribus non exstant“; in der Ausgabe 1573 (Basel) stehen nur die Worte „in coelo“

---

[1] S. über die Hss: Wordsworth, Old-Lat. Bibl. Texts I, Oxford 1883, 47 ff.

und „in terra“ in Klammern. — Auch in der lateinischen Bibel ex officina Nicol. Wolrabii, Leipzig 1544, welche im NT dem Texte des Stephanus von 1540 folgt, treffen wir die Stelle an. Neben Robert Estienne liefs der Pariser Jean Benoist (Joannes Benedictus) einen berichtigten Text erscheinen (Par. ex officina Sim. Colinaei 1541, Fol.), in dem die Abweichungen von dem Grundtexte ebenfalls notiert waren; unsere Stelle ist vorhanden. In der Biblia Latina a Paulo Ebero correcta seu interpolata, Witteb. 1564, für welche Georg Major das NT besorgte, fehlt die Stelle, da in ihr die Vulgata nach der mit abgedruckten deutschen Übersetzung Luthers geändert ist; ebenso fehlt 1 Jo 5, 7 in der editio studio Pauli Crellii, Witteb. 1574[1].

Erheblicher als alle diese Bemühungen um den lateinischen Text waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Das Dekret des Konzils von Trient vom 8. April 1546, das „die alte lateinische Vulgata“ als den authentischen Bibeltext bezeichnete und zugleich die gröfste Genauigkeit (quam emendatissime) für die künftigen Bibelausgaben, besonders für die Drucke der Vulgata einschärfte[2], spornte die katholischen Gelehrten an, genaue Ausgaben des lateinischen Textes zu veranstalten. Schon 1547 veröffentlichte Johannes Henten unter Beihilfe der Löwener Theologen und unter der Ägide Kaiser Karls V. den lateinischen Text: Biblia ad vetustissima exemplaria recens castigata, Lovanii 1547, Fol. Er hatte die Ausgabe des Robertus Stephanus vom Jahre 1540 seiner Arbeit zu Grunde gelegt und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach Hss, die meist aus belgischen Klöstern und Bibliotheken stammten. Der kritische Apparat ist in Randlesarten, aber ohne genauere Angabe der Herkunft der Varianten gegeben. 1 Jo 5, 7 schliefst er von „in coelo“ bis „in terra“ in kritische Zeichen ein (⊳ . . . ’) und setzt am Rande die Note: ⊳ 5., d. h. 5 Manuskripte enthalten den

[1] Über die Verbesserung der Vulgata, die Lukas Osiander (Tub. 1573—1586) lieferte, s. weiter unten.

[2] Sess. 4. Decr. de editione et usu sacror. libr.

Vers nicht[1]. In den folgenden Dezennien erschien nun eine Reihe von Ausgaben in Lyon, Venedig und namentlich in Antwerpen, die alle den Text der Ausgabe von 1547 teilweise mit einigen Änderungen und vermehrtem kritischen Apparat geben[2]. Nach Hentens Tode († 1566) beschlofs die Löwener Fakultät), unter gemeinsamer Beratung und Verantwortlichkeit eine Ausgabe der Vulgata zu veranstalten, welche den Intentionen des Trienter Konzils entspräche. Sie erschien 1574 (al. 1573) bei Christoph Plantin in Antwerpen. Sie war ein Abdruck der Hentenschen Ausgabe von 1547, nur die Randlesarten waren vermehrt. Plantin versichert in der Vorrede, er habe für seine neue Ausgabe 60 Hss vergleichen lassen und mit Unterstützung von 30 gelehrten Theologen drei Jahre lang an der Herstellung des Textes und der beigefügten Varietas lectionum gearbeitet; er hoffe, dafs seine Ausgabe auch von den römischen Korrektoren benutzt werden könne. Die eigentliche Arbeit hat wohl Franziskus Lukas Brugensis getan, dem der Jesuit und belgische Vizeprovinzial Joh. Wilh. Harlem sowie die Professoren Joh. Molanus, Aug. Hunnäus und Cornelius Reineri Gudanus zur Seite standen. — Die Stelle lautet wie bei Henten, aber sie ist gekennzeichnet mit ^... dant' in terra. Am Rande steht: ▻ 5 MS. B. S. Q. N. d. h. „desunt in 5 manuscriptis, Beda, Syro interprete; Quaere notationes", um anzuzeigen, dafs dieser ganze Satz in 5 Hss, bei Beda und in der syrischen Übersetzung fehle und dafs man die Anmerkungen nachlesen solle. Der versprochene kritische Kommentar, von Lukas Brugensis verfafst, erschien erst mit der 2. Auflage der nämlichen Ausgabe[3]: Notationes

[1] Richard Simon (Histoire critique des versions du Nouv. Test., Rotterdam 1690, 137) behauptet fälschlich, und Martin (Vérité 170) stimmt ihm bei, dafs nur die Worte „in coelo" als solche gekennzeichnet seien, die in 5 Manuskripten fehlen; s. dagegen schon Porson a. a. O. 97.

[2] Vgl. Vercellone, Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis I, Romae 1860, xcix.

[3] Lagarde (Die vier Evangelien arabisch, Leipzig 1864, xi) urteilt: „Die allein brauchbare Originalausgabe von 1580 ist eins der seltensten und nützlichsten Bücher, die ich kenne, für die Kritik der lateinischen Bibelübersetzungen geradezu unentbehrlich."

in Sacra Biblia quibus variantia discrepantibus exemplaribus loca summo studio discutiuntur, Antverpiae 1580, 4°. In diesem Marginalapparat gibt Lukas auch (S. 462) Rechenschaft über unsere Stelle. Die Note besagt: In 5 Hss stehen nur die Worte: „quoniam tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus" etc.; die syrischen Hss und nicht wenige griechische stimmen hiermit überein. Ein Korrektorium (Epanorthotes)[1] sage ausdrücklich, die Stelle finde sich nicht in den griechischen und lateinischen Exemplaren. Mehrere Väter bestätigen dies, unter den lateinischen Augustinus, Leo, Beda, unter den griechischen Cyrill und Ökumenius. Auch der Zusatz „in terra" finde sich nicht bei den meisten dieser Autoren und in den Hss. Das Manuskript von St. Andreas[2] stelle die Verse um: „id quod adiectionis indicium est". Aber Hieronymus beklage sich in der Vorrede zu den katholischen Briefen[3] über die Untreue der lateinischen Übersetzer, welche dies Zeugnis ausgelassen haben. Hierdurch werde die Stelle bestätigt, wie auch durch eine grofse Anzahl lateinischer Bibeln und die Graeca editio Complutensis[4]. In allen Hss des Stephanus lese man die Stelle, nur sieben von ihnen haben nicht die Worte „in coelo", es müfste denn sein, dafs der halbe Zirkel, der anzeigen soll, was hier in den Hss fehle, unrichtig gesetzt sei. Endlich bestätige auch der Papst Hyginus[5], der neunte Nachfolger des hl. Petrus, diese Lesart.

---

[1] Hunnäus hatte nach S. 22 dies alte Korrektorium geliehen und es neben 20 Hss der latein. Bibel dem Kollegium S. J. in Löwen vermacht.

[2] Das Manuskript gehörte der Abtei St. Andreas bei Brügge.

[3] Gemeint ist der unechte Prolog zu den kath. Briefen, der sich zuerst in dem zwischen 540 und 546 geschriebenen Cod. Fuld. findet.

[4] Bei Rich. Simon (a. a. O. 139 Note) lautet die Stelle (nach ed. Lov. 1574?): „quibus consentientes duos Graecos codices, unum Britannicum, alterum Hispanicum, Erasmus profert. Hispanico ut ubique et hic conformis est Regius", d. h. mit der Complutensischen Bibel stimmt die Antwerpener Polyglotte Bd V (1571) überein. Vgl. Porson a. a. O. 101 f gegen Travis, der die ganze Stelle mifsverstanden hat.

[5] Der erdichtete Brief des Papstes Hyginus, auf den die Verteidiger der Echtheit des Comma Ioanneum sich öfters beriefen, steht in der Pseudo-Isidor. Sammlung päpstlicher Dekretalen bei Hinschius, Decretales Ps.-Isidorianae et capitula Angilramni, Lipsiae 1863, 114.

Nachdem die verbesserte Vulgata zu Rom erschienen war, veröffentlichte Lukas: Romane Correctionis in Latinis Bibliis editionis vulgatae iussu Sixti V P. M. recognitis loca insigniora, Antwerp. (1601) 1603 u. ö. S. 361 bemerkt er zu 1 Jo 5, 7, dafs es Bücher gebe, welche den Vers auslassen, aber der Prolog des Hieronymus zeuge für ihn.

Nicht mit Stillschweigen dürfen wir übergehen unter den Männern, welche in jener Zeit sich um die Ermittelung und Erforschung von Hss bemüht haben, den gelehrten Minoriten Tacitus Nikolaus Zegers, Lektor der Heiligen Schrift in Löwen († 1559)[1]. Von ihm kommt in Betracht: Epanorthotes. Castigationes in Nov. Test., in quibus depravata restituuntur, adiecta resecantur et sublata adiiciuntur, Colon. 1555. In der für den Verfasser in hohem Grade charakteristischen Vorrede bemerkt er, dafs Erasmus auch 1 Jo 5, 7 in der lateinischen Übersetzung ausgelassen habe; er habe sich vornehmlich Mühe gegeben, „vulgati interpretis versionem pristinae fidei atque integritati restituere". Was unsere Stelle betrifft, so gesteht er, dafs durch nichts weiter bewiesen werden könne als durch den Prolog des Hieronymus und durch den langen Gebrauch der Kirche, dafs die Worte wirklich vom Apostel herrühren. „Hunc locum hactenus apud nullum reperi veterum per omnia consentientem cum lectione nostra, ut ex sola Hier. in hasce epistolas praefatione probari possit (interpretis excepta auctoritate et longo Ecclesiae Romanae usu) hanc vulgatam lectionem esse Apostoli germanam". Er führt es als etwas Besonderes an, dafs Hieronymus angemerkt habe, die Worte hätten zu seiner Zeit in den lateinischen Hss nicht gestanden, wohl aber in den griechischen, da sie jetzt gerade im Lateinischen, nicht aber im Griechischen sich finden, aufser etwa in ganz neuen Exemplaren. Hyginus ep. I kenne die Worte; nicht bekannt seien sie dem Augustinus, Didymus, Clemens Alexandrinus, Eusebius (Papa)[2],

---

[1] S. über ihn Paquot, L'Histoire littéraire des Pays-Bas, Louvain 1765, 1 ff und Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII[2] 1884 f.

[2] S. den unechten Brief des Papstes Eusebius bei Hinschius a. a. O. 233; nur in einzelnen Hss des Briefes findet sich überdies 1 Jo 5, 7.

Cyrill, Leo I., Beda. Des weiteren spricht er davon, ob in V. 8 zu lesen sei: „et hi tres unum sunt“, oder „et hi tres in unum sunt“, oder mit Hyginus: „tres in nobis sunt“. Zegers übt eine gesunde Kritik an unserer Stelle, in jener Zeit eine gar seltene Erscheinung. In seiner Schrift: In locos difficiliores Evangelii Scholion, Colon. 1553, behandelt er „In Epist. Io 1ª, ex cap. V“ nur 1 Jo 5, 8. Sein 1559 veröffentlichtes, äufserst selten gewordenes Hauptwerk: Novum Testamentum iuxta veterem Ecclesiae editionem, ex probatissimis eisdemque vetustissimis tum scriptoribus tum exemplaribus priscae suae fidei atque integritati restitutum brevibusque illustratum adnotatiunculis, Lovan., das er dem Papste Paul IV. gewidmet hat, habe ich leider nirgends einsehen können.

In den Beratungen, welche auf dem Konzil zu Trient der sess. 4 vorhergingen, wurden wohl von den Vätern des Konzils Erörterungen über Mk 16, 9—20; Lk 22, 43. 44; Jo 7, 53 bis 8, 13 angestellt, nicht aber solche über 1 Jo 5, 7, welche Stelle ja in der sog. Biblia ordinaria vorhanden war. Noch im Jahre 1546 wurden in Rom die Vorbereitungen zur Herstellung einer korrekten Ausgabe begonnen und mit wenigen Unterbrechungen von den verschiedenen für die Bibelrevision eingesetzten Kommissionen bis 1592 fortgesetzt. Die im Jahre 1590 vollendete Ausgabe des Papstes Sixtus V., ebenso die neuen Ausgaben des Clemens VIII. aus den Jahren 1592 1593 1598 enthalten alle das Comma Ioanneum. Der Clementinische Text war von nun an der offizielle kirchliche Text der Vulgata, und jede Änderung desselben ward untersagt.

Die Aufmerksamkeit der verschiedenen Kommissionen, welchen die Aufgabe gestellt war, einen kritisch guten Vulgatatext herzustellen, ist sicherlich auch auf 1 Jo 5, 7 gelenkt worden. Schon die Verschiedenheit, die hinsichtlich dieser Stelle in den lateinischen ihnen zur Verfügung gestellten Hss bestand, mufste ihnen auffallen. Vercellone[1] hat die meisten

[1] A. a. O. LXXXIII und Analecta iur. pontific. Livr. 28, 1015; vgl. Reusch im Katholik 1860, II 17.

der von den Revisoren benutzten Hss nachgewiesen und gröfstenteils wieder verglichen. In mehreren derselben, wie im Cod. Amiatinus aus dem 8. Jahrh., dem Cod. S. Pauli (extra muros) aus dem 9. Jahrh., fehlt die Stelle überhaupt; in andern, wie dem Cod. Vallicellanus aus dem 9. Jahrh., dem Cod. Gothicus Legionensis (g^2) aus dem 10. Jahrh., war sie von anderer Hand beigeschrieben. Von allen Ausgaben wurden von den Revisoren namentlich die des Rob. Stephanus von 1540, die Löwener von 1574 und die Lyoner mit den Glossen und der Postille des Lyranus (Biblia ordinaria) von 1545 benutzt; alle drei waren nach Hss gedruckt und mit variae lectiones versehen. Daneben wurden auch die Zitate bei den lateinischen Vätern berücksichtigt, ferner der griechische Grundtext. Wir haben aber noch einen andern Beweis dafür, dafs die vorberatenden Kommissionen sich mit unserer Stelle beschäftigt haben. In einer Bibel, die eine von den Kongregationen benutzte und die sich jetzt in der Bibliothek der Barnabitenväter in Rom befindet, lesen wir auf dem Rande folgende von dem Sekretär gemachte Bemerkung[1]:

„in grae. cod. vati. et
al. grae. codd. necnon et
in aliquibus latinis non habentur
verba virgula signata."

Einer der gelehrten Korrektoren, Angelo Rocca, den Sixtus V. zum Präfekten bei den Arbeiten zur Herausgabe der Bibel ernannt hatte, hat ebenfalls in sein jetzt in der Biblioteca Angelica zu Rom aufbewahrtes Bibelexemplar, dessen er sich zur Revision bediente, zur Stelle eine interessante Marginalnote beigeschrieben[2]. Sie lautet: „Haec verba sunt certissime de textu et alliguntur contra haereticos ab Athanasio, Gregorio Nazianzeno, Cyrillo et Cypriano; et Hieronymus in prologo dicit ab infidelibus scriptoribus fuisse praetermissa. In Graeco etiam quodam antiquissimo exemplari, quod habetur Venetiis,

[1] S. Wiseman, Abhandlungen über verschiedene Gegenstände I, Mainz 1854, 59.

[2] Wiseman a. a. O. 58.

leguntur; unde colligitur Graeca, quae passim feruntur, in hac parte esse mendosa, et omnia Latina manuscripta, in quibus non habentur illa verba signata.“ Das sind recht merkwürdige Beweise für die Echtheit der Stelle! Es genüge bezüglich dieser Gründe, die Bemerkung von William Wright[1] in der Appendix zu seiner Übersetzung von G. F. Seilers Biblischer Hermeneutik zu zitieren: „But we know, that it was not quoted by Athan., nor by Greg. Naz., nor by Cyrill, and that Jerome did not write the Prologue which was forged three or four hundred years after that father was dead. The Greek copy at Venice[2] has also long since shrunk from inspection.“ Die Revisoren glaubten jedoch in manchen Punkten auch dem Bestehenden Rechnung tragen zu müssen, d. h. Lesarten, welche allgemein rezipiert waren, auch gegen die Autorität der kritischen Zeugen unverändert lassen zu dürfen. Das ist freilich auf dem Standpunkte der Kritik nicht zu rechtfertigen, war aber aus naheliegenden Gründen dennoch weise gehandelt und insofern auch unbedenklich, als es sich um Stellen handelt, welche für den theologisch wichtigen Inhalt und Sinn der Heiligen Schrift nicht für sich allein entscheidend, öfters ganz irrelevant sind.

In der ersten Ausgabe des syrischen NT, die der kaiserliche Kanzler Joh. Albrecht Widmanstadt nach zwei Hss, welche der syrische Jakobit Moses von Marden aus Mesopotamien nach Europa gebracht hatte, in Wien 1555 veranstaltete, ist die Stelle übergangen, da sie den Hss der Peschita fremd ist[3]. In der Ausgabe des Immanuel Tremellius, Genf 1569 (Fol.), mit hebräischen Lettern und beigefügtem griechischen und

[1] Biblical Hermeneutics, London 1835, 635.

[2] Das Manuskript aus Venedig ist die griech.-lat.-arab. Hs aus dem 13. oder 14. Jahrh. (Apg. 96); der Text 1 Jo 5, 7 findet sich aber nur in dem lateinischen Vulgatext; vgl. Rinck, Lucubratio critica in acta apost., epist. catholicas et paulinas, Basil. 1830, 30 41 109.

[3] Andreas Müller (Dissertationes duae: de Mose Mardeno una, de Syriacis librorum sacrorum versionibus deque Viennensi Antiocheni textus Novi Test. editione altera, Coloniae Brandenburg. 1673, 31 32) urteilt falsch über die ausgelassenen Verse.

Bezas lateinischem Text gedruckt, ist bei 1 Jo 5, 7 ein leerer Raum gelassen. Jedoch hat Tremellius nach eigener Übersetzung die Stelle an den Rand gesetzt: דתלתא אנן דסהדין בשמיא אבא מלתא ורוחא קדישא ותלתון חד אנן : Er gesteht selbst in der Randnotiz, dafs er in einer Heidelberger syrischen Hs die Stelle nicht gelesen habe: „Quia non modo in impresso (Widm.) sed etiam in manuscripto codice Heidelbergensi omittebatur, nec in omnibus vetustis codicibus Graecis legebatur, textui inserere non sum ausus“[1]. Auch die Antwerpener Polyglotte 1571, für welche Guido Fevre de la Boderie den syrischen Text besorgte[2], hat die fraglichen Worte fortgelassen. Wie die Unterschrift hinter dem ersten Johannesbrief bezeugt, billigten die katholischen Zensoren Aug. Hunnäus, Cornelius Reineri Gudanus, Bened. Arias Montanus die Version, in der 1 Jo 5, 7 fehlte. Hingegen steht die Stelle in Elias Hutters Ausgabe des NT in 12 Sprachen (Nürnberg 1599, Fol.); der syrische Text ist der Ausgabe des Tremellius entnommen[3].

III. Die deutschen, französischen, englischen etc. Übersetzungen.

Die deutschen vor Luther gedruckten Bibeln enthalten alle den Vers[4] mit einer einzigen Ausnahme: in der Memminger Bibel vom Jahre 1481 (!) soll die Stelle ausgelassen sein[5]. Öfters ist in den deutschen vorlutherischen Bibeln V. 8 vor V. 7

[1] Bebb (in Stud. biblica et ecclesiastica II, Oxford 1890/91, 196 Note) führt folgenden Grund für das Verfahren des Tremellius an: „It is only fair, to add that this was done from a belief, that the MS. sent from East and used by Widmanstadt was defective.“

[2] Nachdrucke 1573 1575 1584 1586.

[3] S. Le Long-Masch a. a. O. I 85 (P. II, Vol. I, Sect. IV, § XXV).

[4] S. Joh. Fr. Mayer, Hist. versionis germ. Bibliorum M. Lutheri, Hamb. 1701, 52 b.

[5] Kettner, Historia 220. Palm, De codicibus Vet. et Nov. Test., quibus B. Lutherus in conficienda interpretatione germanica usus est liber historicus, in quo Historia quoque dicti Johannei I. Ep. 5, 7 a Luthero omissi illustratur, Hamburgi 1735, 132. Bengel, Apparatus criticus ed. Burk, Tubing. 1763, 465. Die Existenz dieser Ausgabe läfst sich nicht nachweisen.

gesetzt, z. B. in der Nürnberger von 1483, in einer Augsburger von 1518[1].

Die erste Ausgabe des NT Luthers erschien ohne Angabe des Druckers (Melchior Lotther) und der Jahrzahl wie auch ohne Luthers Namen im September 1522 unter dem Titel: „Das Newe Testament. Deutzsch. Vuittemberg"; im Dezember desselben Jahres erschien bereits die zweite Ausgabe. Wenngleich der Übersetzer die lateinische Vulgata nicht aufser acht gelassen hat, wie sich aus einer Anzahl Stellen seiner Arbeit nachweisen läfst[2], so hat er sich doch durchgehends, wie nicht bezweifelt werden kann, an den griechischen Text nach der 2. Ausgabe des Erasmus vom Jahre 1519 gehalten[3]. Da Erasmus in den beiden ersten Ausgaben seines NT im griechischen wie lateinischen Text die Stelle von den drei himmlischen Zeugen absichtlich fortgelassen hatte[4], ist sie auch von Luther in seiner deutschen Übertragung nicht wiedergegeben worden. Wir lesen nur: „Denn drey sind, die da zeugen | der geyst | vnd das wasser | vñ das blut | vnd die drey sind eynis." Darin blieb Luther dem Erasmischen Text der 2. Auflage auch in der Folge treu, selbst als Erasmus seine freiere Meinung über 1 Jo 5, 7 vor der Öffentlichkeit zurückgenommen hatte, dafs er die Zeugenstelle in seine Übersetzung nie aufnahm, so oft er auch diese von 1522 bis zu seinem Todesjahr 1546 herausgab und wieder durchsah; weder in den Originalausgaben noch in den Nachdrucken findet sich die Stelle.

In der 4., gründlichst revidierten Ausgabe vom Jahre 1541 jedoch, und zwar in der zweiten grofsen Revision (noch

---

[1] Kettner, Historia 220. vgl. Joh. Melchior Goeze, Verzeichnis seiner Samlung seltener und merkwürdiger Bibeln in verschiedenen Sprachen mit kritischen und literarischen Anmerkungen, Halle 1777, 316.

[2] S. Hopf, Würdigung der Luther. Bibelverdeutschung, Nürnberg 1847, 214; W. L. Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther, sein Verhältnis zu derselben und seine Verdienste um die Bibelübersetzung (Univ.-Progr. Bonn 1883) 9; Riehm in Theol. Stud. u. Krit. 1884, 299.

[3] Es hat früher Streit darüber geherrscht, welche griech. Ausgabe des NT Luther gebraucht hat; s. darüber Palm, De codicibus 61 ff und die daselbst angeführte Literatur.

[4] S. Bludau im Katholik 1902, II 36 ff.

nicht in der Ausgabe, die 1540 und 1541 ans Licht kam), hat er zuerst in 1 Jo 5, 8 die Worte „auf Erden" eingerückt. In der 5., der letzten der unter Luthers Augen gedruckten Ausgaben, vom Jahre 1545 sind diese Worte unverändert stehen geblieben[1]. In einer andern Ausgabe vom Jahre 1545 mit gefälschtem Titel fehlen sie. Es ist falsch, wenn der Wittenberger Theologe Paul Crell in seinem „Bericht von D. Lutheri Teutschen Bibel-Correctur, und unterschiednem Druck derselben", der im Jahre 1577 geschrieben und später in die Consilia Theologica Vitebergensia (Francf. ad Moen. 1664) I 8 ff eingerückt worden ist, S. 28 bemerkt, dafs jene Worte von Luther selbst und andern Gelehrten in der echten Ausgabe von 1545 weggetan worden. Sie sind zuerst wieder in den Lufftschen Ausgaben von 1549, 1550 und 1551 ausgelassen, aber nicht etwa nach Luthers letzter Verfügung und Anordnung, sondern eigenmächtig von andern, wahrscheinlich von Bugenhagen. In andern Ausgaben des Lutherschen NT aus jener Zeit fehlen bald jene Worte „auf Erden", bald sind sie zu finden[2].

Daraus, dafs Luther in 1 Jo 5, 8 die Worte „auf Erden" einrückte, ist nicht etwa zu folgern, dafs er die Stelle von den drei Zeugen „im Himmel" in 1 Jo 5, 7 anerkannt habe, sondern mit jenen Worten will er nur darauf hinweisen: „Iohannem de testibus in terra tantum loqui, adeoque testimonium coeleste hic locum non invenire"[3].

Die Abweichung der Übersetzung Luthers an dieser Stelle von den allgemein verbreiteten Bibeltexten mufste recht bald seinen Gegnern auffallen. Hieronymus Emser liefs 1523 in

[1] Vgl. den diplomatisch genauen Abdruck derselben in: Dr. Martin Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe, kritisch bearbeitet von H. E. Bindseil (und Herm. Agath. Niemeyer), Halle 1845 bis 1853, VII.

[2] S. Goezes Verzeichnis seiner Samlung 319; ders., Neue für die Kritik und Historie der Bibel-Übersetzung Lutheri wichtige Entdeckungen, Hamburg-Leipzig 1777, 24 35f; ders., Historie der niedersächs. Bibeln, Halle 1775, 266 319 323f; G. W. Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibel-Übersetzung D. Martin Luthers vom Jahre 1517 an bis 1581², Nürnberg 1791, 507 509 510.

[3] Palm a. a. O. 150.

Leipzig bei Wolfgang Stöckel eine scharfe Kritik über Luthers Übersetzung des NT erscheinen: „Auß was grund vnnd vrsach Luthers dolmatschung, vber das nawe testament, dem gemeinē man billich vorbotten worden sey"; die Schrift erhielt in der 2. Auflage, Dresden 1524, den Titel: „Annotationes Hieronymi Emser vber Luthers naw Test. gebeßert vnd emendirt" (8⁰). Emser hielt sich in seiner Kritik streng an den Text der Vulgata, „unseren alten bewährten Text", und fand in Luthers NT über 1400 ketzerische Irrtümer oder Fälschungen. Er hält Luther auch die Auslassung unserer Stelle vor: „zum andern bricht er jm (d. i. dem latein. Text) ab, uñ laͤst auß die nachvolgende Wort, naͤmlich, dañ drey sind die do gezeugniss geben im hym̃el, der vatter das wort und der heylige geyst. uñ die drey sind ein ding, woͤlches wie der heylig Hieronymus sagt von den kirchen (die nichtzit von der dreifeltigkeyt halten) auß dem text gestolen worden ist[1]. Zum dritten . do Luther dolmatschet . dañ drey sind die do zewgen. Lāſst er aber aussen in terra, das ist auff der erden" (Ausg. 1523 Bl. cxxxviii f). Er bemerkt dann noch, er wisse wohl, daſs Luther in diesem allem dem Erasmus gefolgt sei, dieser habe aber in der „zweiten" (soll heiſsen „dritten") Ausgabe die Worte wiederhergestellt. Seine erste Ausgabe habe er auch nicht in der Absicht publiziert, daſs sie sofort unter das Volk gebracht, sondern damit sie zunächst von gelehrten Männern geprüft werden sollte (Bl. cxxix).

Vielleicht war diese Kritik Emsers Veranlassung, daſs die Stelle in eine durch Melchior Ramminger zu Augsburg 1526 in 16⁰ gedruckte Ausgabe von Luthers NT eingeschoben wurde. Der Wortlaut ist hier: „denn drey seynd die zeugknuß gebend im Himmel: der Vater, das Wort und der heylig Geist, und die drey dienend in ains"[2]. Jedoch befindet sich das Comma

---

[1] Mit den letzten Worten weist er auf den Prolog des Ps.-Hieronymus zu den katholischen Briefen hin.

[2] S. Verzeichnis der Braunschweigischen Bibelsammlung, Braunschweig 1752, 94 n. 50; Panzer, Ausführl. Beschreibung der ältesten Augspurgischen Ausgaben der Bibel, Nürnberg 1780, 101.

Ioanneum nach Goeze[1] schon in der plattdeutschen Ausgabe von Luthers NT, die in Hamburg 1523 erschienen ist.

Luther selbst hat sich in seinen Schriften zu wiederholten Malen über die Interpolation der Worte von den himmlischen Zeugen ausgesprochen. In der Auslegung des ersten Johannesbriefes aus dem Jahre 1527, welche in lateinischem Original nach einem von Jakob Propst nachgeschriebenen Kollegienheft zuerst Joh. Georg Neumann (Wittenberg 1708) herausgab und die nach einer Übertragung von J. J. Greif auch Walch in seine Ausgabe der Werke Luthers aufgenommen hat[2], heifst es: „In den Griechischen Bibeln findet man diese Worte nicht; sondern es scheinet, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingerücket worden; welches doch nicht eben füglich geschehen ist, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden, hie und dar redet“ (Walch IX 1059).

Wir sehen, dafs Luther seine Verwerfung der Stelle nicht blofs auf den Mangel der äufseren Bezeugung stützt, sondern auch die Unangemessenheit der Stelle im Zusammenhang hervorhebt.

Auch sonst hat Luther die Stelle ignoriert. Seine Auslegung der Epistel 1 Jo 5, 4—10 am Sonntag nach Ostern preist diese Schriftlektion hoch und nennt sie ausdrücklich „des Heiligen Geistes Sprache“ (Walch XII 702); V. 7 aber bleibt unausgelegt. Ebenso erwähnt Luther V. 7 nicht in der Predigt bei der „Kindtaufe des jungen Herrlein zu Anhalt

---

[1] Historie der niedersächs. Bibeln 156 f.

[2] S. Walch IX, Vorrede 18; Neumann a. a. O. 169. In der Weimarer Ausgabe (1898) XX 780 lautet der lateinische Text nach Rörers Nachschrift: „Istum locum graeci non habent codices, videtur studio theologorum antiquorum adversus Arianos inepte insertus, si Analogia fidei respicitur. Ubi videtur deus non opus testimonio, hic vero opus habemus, hic tantum in verbo nec volumus aliter habere, quando non est testimonium in coelo nec fides, quae sunt huius vitae. Relinquimus igitur hoc testimonium. Et sequens textus eludit hunc locum. Et cavillari possum facile quod non ineptior locus pro Trinitate.“ Vgl. E. Müller, Luthers Erklärung der Heiligen Schrift, Gütersloh 1898, 1152.

1541", in der die Behandlung des Verses nahe lag; s. Altenburger Ausgabe VII 441b u. 442a. Auch hat Luther die Stelle nie zur Begründung der Lehre von der Trinität gebraucht, obwohl er diese öfters vorträgt, z. B. nicht in seiner „Auslegung der letzten Worte Davids" (1543) 2 Sam 23, 1—7 § 65—96 (Walch III 2835—59), wo er als Bibelstellen zitiert: Ps 23, 6; Mt 28, 19; Lk 3, 22; Jo 5, 17; 10, 30. 33 ... vgl. andere Erörterungen über die Trinität bei Walch X 1215—1230, XI 1548—1555, XII 852—869, XIII 1508—1529 2624—2639[1]. Irgend eine „direkte Beziehung auf die Dreizeugenstelle aus Luthers eigenen Worten lasse sich nirgends nachweisen", bemerkt resigniert W. Kölling[2], und er gesteht, er wäre bei seiner „seelischen Gebundenheit" an Luther über die Maſsen glücklich, wenn er ein anderes Resultat konstatieren könnte. Es ist auffallend, daſs Kölling eine in die Ausgabe der Werke Luthers von Walch (IX 1080—1251) aufgenommene Auslegung des ersten Johannesbriefes vollständig übersehen hat, die von Rambach aus Luthers eigenhändigem Manuskript (!) übersetzt sein soll, obwohl doch gerade viele, z. B. Fr. Anton Knittel, Joh. Dav. Michaelis, G. W. Meyer und noch neuerdings Abbot[3], sich dahin aussprachen, daſs Luther in den letzten Jahren seines Lebens günstiger über den Vers geurteilt habe. In dieser Auslegung nämlich wird die Dreizeugenstelle als echter Textbestandteil behandelt und erklärt[4]. Der Herausgeber Walch beschwichtigte etwaige Bedenken mit der Anmerkung (S. 1227), der Reformator müsse bei dieser

[1] S. Ezra Abbot, I John V, 7 and Luther's German Bible, in The Authorship of the fourth Gospel and other Critical Essays, Boston 1888, 460.

[2] Die Echtheit von 1 Joh 5, 7 Vortr., Breslau 1893, 35. — Die Randzitate: „1 Joh 5, 7" in der Altenburger Ausgabe von Luthers Werken III 166a 167a (de servo arbitrio) beziehen sich gar nicht einmal deutlich auf Anklänge in Luthers Worten; IV 689b ist „1 Joh 5, 8" zu setzen.

[3] Knittel, Neue Kritiken über den berühmten Spruch: Drey sind ..., Braunschweig 1785, 133 ff. Michaelis, Einleit.4 1557. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften II, Göttingen 1803, 370 Anm. 22. Abbot a. a. O. 459.

[4] S. Müller a. a. O. 1152.

Auslegung ein solches Exemplar des griechischen Testamentes in der Hand gehabt haben, in dem dieser Spruch vorhanden war, ebenso Knittel a. a. O. 137. Nach Ezra Abbot (a. a. O. 459) erklärt sich die Textauslegung daraus, dafs Luther in den letzten Jahren die in Basel 1540 von Thomas Platter edierte Ausgabe benutzte, welche den Text der 3. Ausgabe des Erasmus bietet. Auch Köstlin[1] behilft sich mit der Annahme, dafs die Nachschrift aus einer andern Vorlesung stamme. Aber Rörers Daten zeigen das Ende der Vorlesung im November 1527 an[2]. Da hat G. Koffmane[3] im Jahre 1897 mit durchaus einleuchtenden Argumenten nachgewiesen, dafs diese zweite Auslegung des ersten Johannesbriefes bei Walch gar nicht von Luther herrührt, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach von Johannes Agricola stammt, der auch sonst Predigten Luthers sicher redigiert hat[4]. (Fortsetzung folgt.)

---

[1] Luther, sein Leben und seine Schriften II[4], Elberfeld 1889, 648, Anm. zu 157, 2.

[2] Weim. Ausg. XX (1898) 595.

[3] In „Theol. Studien, Prof. D. Bernh. Weifs zu seinem 70. Geburtstage dargebracht“, Göttingen 1897, 30 ff; ders. Weim. Ausg. XX 594 ff; vgl. Theol. Litbl. 1897, 618, Theol. Litztg 1898, 239.

[4] S. die „Einundzwanzig Predigten und Sermone“ in der Erlanger Ausgabe XIX 2.

Besprechungen.

Karo, Georgius, Dr. phil., et **Lietzmann, Johannes,** Lic. theol., *Catenarum graecarum catalogus.* S.-A. aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse, 1902, Heft 1, 3, 5. gr. 8°. S. 1—66 299—350 559—621. Göttingen, L. Horstmann.

Schneller, als man erwarten konnte, hat Lietzmann unter der tatkräftigen Hilfe des Mitherausgebers Karo sein im Jahre 1897 gegebenes Versprechen eines Katenenkatalogs eingelöst. Und nicht bloſs die Bestände der italienischen, französischen, deutschen und englischen Bibliotheken, wie damals in Aussicht gestellt wurde, registriert der jetzt vorliegende Katalog, sondern sämtliche griechischen Katenen zu den heiligen Schriften, soweit sie bekannt geworden sind, finden wir in diesem Werke aufgeführt, beschrieben und klassifiziert. Welch eine gewaltige Arbeitsleistung dies voraussetzt, geht daraus hervor, daſs mehr als 420 Hss aus 45 Bibliotheken herangezogen und zum weitaus gröſsten Teile von den beiden Herausgebern persönlich untersucht worden sind. Nur zu den Propheten- und zu den Lukaskatenen standen die wertvollen Vorarbeiten von M. Faulhaber und Jos. Sickenberger zu Gebote.

Der Katalog ist als ein Hilfsmittel gedacht nicht nur für alle diejenigen, die einer Gruppe dieser Kettenkommentare eine besondere Untersuchung widmen wollen, sondern auch für jene, die bei der Herausgabe eines Kirchenschriftstellers an dieser Art der indirekten Überlieferung des Textes nicht vorübergehen dürfen. Dem ersteren Zwecke dient die Beschreibung aller Katenenhss in der Reihenfolge der biblischen Bücher und die gleichmäſsig durchgeführte genauere Untersuchung je eines oder zweier Abschnitte, gewöhnlich des Anfangs und eines späteren Kapitels, aus denen die Lemmata nebst den Anfangs- und Schluſsworten der Zitate mitgeteilt werden, so daſs die sichere Unterscheidung etwaiger Typen oder Gruppen ermöglicht ist. Den Herausgebern der Väterwerke aber wird auſserdem die Mühe des Suchens dadurch ganz auſserordentlich erleichtert, daſs bei jedem Katenentypus ein Verzeichnis sämtlicher in ihm exzerpierten Autoren mit manchen speziellen Angaben über den Fundort, sowie eine Nachweisung über die bereits aus der Katene abgedruckten Exzerpte beigefügt wird. Ein Index auctorum und ein Index codicum schlieſsen den vortrefflichen Katalog, durch dessen Veröffentlichung Lietzmann, sein Mitarbeiter und seine Förderer sich den herzlichen Dank aller Exegeten und Patrologen verdient haben, selbst wenn die in der Vorrede ausgesprochene Befürchtung, die fortschreitende Forschung möchte Lücken und Fehler in dem Werke konstatieren, sich bestätigen sollte.

Münster i. W. Fr. Diekamp.

Lagrange, P. M.-J., *Le Livre des Juges.* Études bibliques. gr. 8°. (XLVIII u. 338) Paris 1903, Lecoffre. *Fr* 7.50.

Diese Erklärung des Richterbuches von dem bekannten atl Exegeten ist eine ausgezeichnete Arbeit. Der Verf. hat das schwierige Gebiet im

Detail fördernd und in den prinzipiellen Fragen mit einer — im Hinblick auf neuere Leistungen gesagt — in Deutschland fast noch unbekannten Klarheit und Freiheit der Auffassung behandelt. Ohne der wahren Würde der Heiligen Schrift zu vergeben, ihren historischen Grundcharakter jederzeit festhaltend, ihn sogar z. B. gegen die allzu schematische Zweigeschichtentheorie Buddes mit Erfolg verteidigend, weigert er sich doch entschieden, seinen exegetischen Scharfsinn zur Rettung rabbinistischer Effektstücke und ähnlicher hoffnungsloser Dinge zu mifsbrauchen. Zur Treue gegen die Überlieferung und Behutsamkeit bei Änderungen des Wortlautes tritt bei ihm Energie und klares, oft scharfes Urteil; den Mangel an sattsam bekannten verdeckenden Vermittlungsversuchen rechnen wir zu den ersten Vorzügen dieses wirklich einmal modernen Kommentars.

L. stellt sich seinem Text gegenüber auf einen Standpunkt, von wo aus der Einblick in die ihn konstituierenden Faktoren möglich ist, und verschafft sich damit den grofsen Vorteil systematischer Übersichtlichkeit. Zwar mufs er als Führer am Anfang Vertrauen fordern, aber es fällt ihm nicht schwer, dasselbe im Lauf der Darstellung mehr und mehr zu rechtfertigen und jeden anfänglichen Vorbehalt in Zustimmung zu verwandeln.

Nach L. sind einzelne Teile des Richterbuches hauptsächlich aus J und E, andere wieder aus E und P (= code sacerdotale) zusammengestellt, das Ganze deuteronomisch oder auch sonstwie mit Glossen, Zusätzen und Auslassungen durchsetzt. Indem die Eigenschaften, Ziele und Wirkungen dieser Elemente herausgestellt und Hand in Hand mit sorgfältigster Detailforschung je nach ihrem historischen oder mehr didaktischen Gehalt geprüft werden, erschliefst sich dem Leser ein voller Einblick in die literargeschichtliche Natur des ganzen Buches, ohne dafs die jeweils mögliche historische und religiöse Exegese vernachlässigt würde. Freilich ist, wie es eben nicht anders sein kann, auch bei L. der Löwenanteil der „Exegese“ Textherstellung, die aber mit ebensoviel Scharfsinn und Umsicht als Erfolg betrieben wird. Er scheint aber auch bereits auf einen kritisch geschulten Leserkreis rechnen zu dürfen; denn ein Satz wie: „Élohim se présente trois fois, le morceau est donc de E“ stünde z. B. bei uns einstweilen noch ziemlich in der Luft.

Von den vielen neuen und gut begründeten Einzelheiten erwähnen wir als besonders ansprechend die Chronologie der Richterzeit, die als schriftstellerisches Schema von 12 Generationen zu je 40 Jahren erklärt wird (S. 43), während in Wirklichkeit nur etwa 200 Jahre zur Verfügung stehen. Zur „Eroberung“ von Gaza, Askalon, Akkaron (S. 31) könnte doch der Fall in Betracht kommen, dafs die Hebräer, im freien Felde überlegen, die Ländereien okkupierten, während sie die Festungen selbst nicht bezwingen konnten, ähnlich wie in Jerusalem. Den Versteil „auch die Himmel bebten“ darf man blofs deswegen, weil er auch Ps 68, 9 vorkommt, kaum streichen; denn solche Ausdrucksweisen sind nicht singulär. Zu 5, 31 ist die Gewohnheit euphemistischer Schlufsformeln nach vorangehenden Verwünschungen zu berücksichtigen; vgl. K. J. Grimm, Euphemistic Liturgical Appendixes in the OT (1901); hierzu P. Volz, Theol. Lit.-Ztg 1902, 226 und G. Beer, Deutsche Lit.-Ztg 1903, 200. — S. 272, 15 u. lies: לוֹ; S. 282, 11: רחוקים; S. 300, 11: יבים; S. 298 ὀrg.

Der Auffassung, welche L. hinsichtlich der Art der Darstellung überhaupt vertritt, ist durchaus beizustimmen; auch das Richterbuch ist schliefslich „au caractère de son récit“ zu verstehen (S. xxxix) oder, wie mit einer ähnlichen Wendung gesagt wird, „dans la totalité de son genre littéraire“. Nur darin möchte dem Verf. nicht zu folgen sein, wenn er den biblischen Autoren, obwohl nur inklusive, eine formelle Reflexion über ihre Methode zuschreibt: ohne Zweifel haben sie vielmehr in durchaus naiv-autoritativer Weise mit ihrer Art historischer Didaktik gearbeitet, selbst aber keinen andern Standpunkt eingenommen als den, der ihrer Darstellung unmittelbar zu entnehmen ist. Wenn aber L. von einem

Schriftsteller dieser Art sagt: „ne se trompant pas lui-même il ne trompait non plus personne", so finde ich darin nicht bloſs eine allzu unbillige Abschätzung der Exegeten älterer Ordnung, sondern auch etwas wie Auftauchen der v. Hummelauerschen „apparentia", einer Erscheinung, die kaum viel Gutes stiften wird.

Unter den katholischen Autoren, mit welchen sich L. auseinandersetzt, ist selbstverständlich v. Hummelauer der meistbeteiligte, oft als Helfer, oft auch als Gegner, letzteres meist wegen seiner Neigung zum Festhalten am Bisherigen; in Bezugnahme hierauf redet L. (S. 231) geradezu einmal von „conservatisme compromettant". Was würde da der temperamentvolle Autor erst konstatieren, wenn er sich etwa z. B. mit den in Deutschland als modern kursierenden Genesiserklärungen abzufinden hätte! — Wir beglückwünschen die französische Wissenschaft zu dieser vorzüglichen Leistung ihres berühmten Bibelforschers von ganzem Herzen.

Passau. Carl Holzhey.

Bibliographische Notizen

(aus dem laufenden Jahre **1903**, wenn nichts anderes bemerkt ist).

Abkürzungen. Vgl. oben S. 81 f 198. **Dazu noch:** *BStdt* = **The Bible Student.** *PrthR* = **The Princeton theological Review.**

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Enzyklopädien. Inspiration. Hermeneutik. Bibelkritik.

Guthe, H., *Kurzes Bibelwörterbuch.* Mit 4 Beigaben, 2 Karten und 215 Abb. (8°. XXVIII u. 768. Tübingen, Mohr. *M* 10.50): Die Kürze wird erreicht durch ein System von Abkürzungen, konzise Fassung der Artikel, Weglassung der Stichworte, über welche nichts zu sagen war. Gegenüber Riehm steht es auſserdem auf fortgeschrittenerem kritischen Standpunkt. Mitarbeiter: Beer, Holtzmann, Kautzsch, Siegfried, Socin, Wiedemann, Zimmern.

James, M. R., *Inventiones Nominum* (JthSt IV Nr 14, 218—244): Das in Miscellanea Cassinese (1897) veröffentlichte Werk der Bibliothek von St Gallen (Ms Nr 133 und Nr 913), bestimmt, die gleichnamigen Personen der heiligen Schriften auseinander zu halten, fand J. in der Stadtbibliothek von Albi (Nr 29). Abdruck der Texte unter Beiziehung anderer Zeugen.

Höhne, E., *Zur Inspirationsfrage* II u. III (vgl. oben S. 83. Bew. d. Gl. 3. F. V 12, VI 2).

Hetzenauer, M., O. C., *Epitome exegeticae biblicae catholicae* in usum scholarum (8°. X u. 175. Innsbr., Wagner. *M* 3.—): Ist im wesentlichen eine kath. Hermeneutik und beruht auf sehr ausgedehnten Kenntnissen. Die Lehre über den Schriftsinn, wobei auch der sensus consequens (Folgerungen aus dem Schrifttexte) als eigentlicher Schriftsinn gilt, wird unter dem Titel Exegetica biblica vorausgeschickt. Die Hermeneutik wird dann geteilt in Heuristica seu modus inveniendi und Prophoristica seu modus proferendi. Ein Überblick über die Leistungen der kath. und prot. Exegese schlieſst das Buch. Im einzelnen kommt in demselben sehr viel der Dogmatiker zu Wort. Der Aszet fügt (S. 91 ff) die zunächst in ein anderes Gebiet gehörigen Mahnungen zur Demut, Gebetsübung und Selbstheiligung bei Pflege der Exegese ein. Auch eine Auseinandersetzung mit ephemeren Programmatikern (Wahrmund u. a.) ist überflüssig. Am meisten wird aber die extrem scholastische Form des Buches den Genuſs an demselben trüben. S.

Streatfeild, G. S., *A Parish Clergyman's Thoughts about the Higher Criticism* (Exp VI Nr 36, 401—424): Soweit der Glaube an Christus ge-

fährdet wird, abzulehnen. Sonst hat er manches gefördert; weniger strenger Inspirationsbegriff; Gn 1—11 Legenden, nicht Geschichte; Unvollkommenheit des AT gegenüber dem NT; poetischer Charakter mancher Schriften (z. B. Jonas); Zulässigkeit von Widersprüchen trotz Inspiration.

Kirkpatrick, A. F., Modern Criticism and its Influence on Theology (ExpT XIV 4, 172—175): Bedeutsam als Bekenntnis eines gemäfsigten englischen Kritikers. Die sicheren Resultate der Kritik führen zu einer mehr natürlichen Erklärung der göttlichen Offenbarung; die Prophetie war zeitlich bedingt und wirkte mehr mit moralischer Macht als durch eigentliche Weissagungen, jedoch sind die Propheten göttlicher Sendung; die Inspiration bringt nicht Irrtumslosigkeit mit sich. Und doch findet K., dafs dadurch die Theologie befreit, vertieft und gestärkt wird.

Mit dem „**Biblischen Kritizismus die katholische Exegese**", d. h. Dogma und exegetische Tradition auszugleichen, ist auf prinzipiellem Gebiete die vornehmste Aufgabe, deren Richtung und Fortschritt eine Reihe von Schriften kennzeichnet: **Houtin, A.**, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle.* 2e éd., revue et augmentée (8⁰. IV u. 378. P. 1902, Picard. *Fr* 4.—): Die exegetischen Prinzipienfragen werden durch die geschichtliche Entwicklung einer Lösung im Sinne der fortgeschrittensten exegetischen Richtung zugeführt; dies will H. klarlegen an Gn 1, Chronologie, Sintflut, 1 Jo 5, 7, der mosaischen Abfassung des Pentateuchs, den Gebieten der Konflikte zwischen Exegese und kirchlicher Autorität. Der Apologet des energischen Fortschrittes der katholischen Exegese führt die Feder. Interessant geschrieben, orientiert das Buch trotz seiner Ironisierung der Apologeten und seiner Vorliebe für deren Gegner gut über die herbeigezogenen Punkte; ein Anhang von Rezensionen der 1. Aufl. unterrichtet sogar noch über die gegenwärtige Stellung weiter Kreise zur angeregten Frage. Möge die mehr negative Tendenz dem darin liegenden Antrieb zu gemäfsigt fortschrittlicher, aufbauender Entwicklung nicht hinderlich werden. — Eine scharfe Ablehnung erfährt das Werk im Bulletin de litt. eccl. 1903, 1, 21. Auch Loisy (Rev. d'hist. et litt. rel. VIII 2, 191—196) tadelt die Ironie; nicht zu übersehen sind die Korrekturen und Ergänzungen, die L. dort seine Person betreffend zum Buche gibt. — **Gazagnol, G.**, *Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich* (8⁰. XIV u. 450. München, Schuh): S. 99—105: Biblische Frage (über die Bibelkommission). S. 105—203: § I. Geschichtliche Übersicht der biblischen Frage in Frankreich. S. 204—243: § II. Aktuelle Lage der biblischen Wissenschaft. — Überwiegende Rolle des Abbé Loisy. — **Hozakowski**, *Rzymska komisya biblijna* (8⁰. 76. Posen): Gibt eine Zusammenfassung der Richtungen und der Literatur der Exegese, um die Bedeutung der Bibelkommission zu präzisieren. — **Lagrange, M.-J.**, *La méthode historique, surtout à propos de l'AT* (12⁰. VIII u. 220. P., Lecoffre. *Fr* 2.50): Als Teil der „Études bibliques" erschienen, die nunmehr an die Seite der Rb (seit 1892) treten, in umgekehrter Zeitfolge gegenüber den beiden deutschen Organen (Bibl. Stud. seit 1895). Will lehren, die Bibel mit den Augen der Zeit betrachten, in der sie entstanden ist, und behandelt in etwas breitem Vortrage: Evolution des Dogmas, Inspiration, das Gesetz Moses' (Hammurabi), die Urgeschichte. S. 83f stimmt er Turmel (vgl. oben S. 108) im allgemeinen zu, der, um seine Ansicht gelegentlich nachzutragen, Dn als Pseudepigraph der makkabäischen Zeit zuweist und das Buch auch auf diese Zeit abzielen läfst (die 70 Jahrwochen von 606 zu zählen; Dn 9, 26 bezieht sich auf 1 Makk 1, 44); nur gehöre nicht alles in diese Zeit. — *X., Di uno studio del P. C. Pesch sull' ispirazione delle Sante Scritture* (Civ. Catt. ser. XVIII 9 [17. Jan. 1903] 217—221): Jedes literarische Genus der einzelnen Schriften besitzt je eine eigenartige „Wahrheit". Bei den Hebräern verdient besonders der Midraš eine gröfsere Berücksichtigung. — *Durand, A.*, S. J., *L'authorité de la Bible en matière d'histoire* (Rev. du clergé franç., 1. Dez.

1902): Der Hauptzweck der Bibel ist religiöse Belehrung; darin ist sie deshalb irrtumsfrei. Im übrigen berichten die Hagiographen oft Meinungen, relative Wahrheiten, kursierende Überlieferungen, ohne ihre Richtigkeit zu garantieren (vgl. Str III 1, 99—103; die Relativität wird hier auch für den religiösen Gehalt der Bibel in Anspruch genommen). — **Brucker, J.**, *L'inspiration et l'infaillibilité de la Bible en matière historique* (Études XCIV [20. Jan. 1903] 222—233): Sie gilt nur für die authentischen, originalen Texte und die Aufstellungen des inspirierten Schriftstellers selbst. Eine Herübernahme aus den Quellen ohne eigene Verantwortlichkeit des Schriftstellers läfst sich im allgemeinen unmöglich aufrecht erhalten. Aber es kann der heilige Schriftsteller selbst eigene Verantwortlichkeit implicite ablehnen; so z. B. bei den Genealogien. Zu weit gehen ihm Lenormant und Loisy; Lagrange berücksichtigt den natürlichen Sinn zu wenig. — **X.**, *La veracità storica dell' Esateuco* (vgl. oben S. 98): Der Erzähler der Urgeschichten wollte nur die Legenden aufschreiben, der Schreiber der übrigen Geschichten nur die Überlieferungen fixieren, ohne selbst die Richtigkeit derselben garantieren zu wollen (reservatio implicita, enthalten in der Art der früheren Schriftstellerei). — Der Aufsatz erregte in Italien einiges Aufsehen (vgl. Str III 1, 105f). Venard in Rev. du clergé franç. 1903, 15. Apr., 521f macht nur den Vorbehalt, dafs die kirchliche Tradition und allenfallsige positive Entscheidungen zu berücksichtigen sind, was X. nicht in Rechnung ziehe. — **Prat, F.**, *Progrès et Tradition en Exégèse* (Études XCIII 289—312; 610—633): Die Heilige Schrift will nicht Wissenschaft lehren; sie gebraucht die Mythologie wie andere Schriftsteller; Irrtümer der populären Anschauung sind zulässig. Die Methode der biblischen Geschichtschreibung hält eine Mittellinie zwischen reiner Kompilierung und Verarbeitung des Materials. Die heiligen Schriftsteller lassen oft ausdrücklich (= reservatio explicita) erkennen, dafs sie für die geschichtliche Zuverlässigkeit nicht einstehen. Ob Jdt geschichtlich oder ungeschichtlich ist, daran liegt nicht viel. — Der Referent in Str III 1, 104[1] möchte dazu noch die reservatio implicita anerkannt wissen. — F. Girerd in Ann. de Phil. chrét. LXXIII (März 1903) 686—689 ist ebenfalls gegen Prat mit X. für reservatio implicita, ebenso aber auch mit Venard für Kompetenz der kirchlichen Lehrautorität in historisch-kritischen Fragen und für Bedeutung des unanimis consensus patrum, der aber hier keineswegs gegeben sei. — **X.**, *Bibbia ed „alta critica“* (Civ. Catt. XVIII 9, 397—413): Weist Fehlen des consensus patrum für Fragen nach Verfasser und Komposition der Bücher oft mit überraschenden Resultaten in eingehender Darlegung nach und schafft hierin freie Bahn für die bisher zu traditionelle kath. Forschung. — **Un professeur de grand séminaire**, *Une nouvelle phase de la controverse sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque* (Ann. de phil. chrét. LXXIII Nov. 1902 [III[e] sér. 1] 188—199): Begrüfst die Wendung, die durch Hummelauer und (in den Études) durch Durand in der Frage eingeleitet worden ist. Die Enzyklika „Providentissimus Deus“ ist zu Gunsten der Freiheit zu interpretieren. — **Holzhey, K.**, *Die „authentischen Stellen“ der hl. Schrift* (Theol.-pr. Mon.-S. XIII 5, 269—275): Sucht für diese Freiheit eine Gasse zu gewinnen durch Erklärung des „loci authentici“ der Bulle „Providentissimus Deus“. Allerdings scheint nur der erste der vier von H. aufgestellten Begriffe von „Authentizität“ (im Verhältnis zur ursprünglichen Textgestalt) von der Bulle gemeint zu sein. Diese mit H. für die res fidei et morum gegeben zu halten, ist keineswegs notwendig und gesichert. — *******, *Les catholiques et les études bibliques au XX[e] siècle* (Bull. de litt. eccl. 1903, 3, 65—76): Zustimmendes Referat über die der Kritik günstigen Artikel (Civ. Catt. 1902, 19. Juli, 16. Aug.; 1903, 17. Jan., 21. Febr., 7. März), dann über die Études bibliques (Juges, Religions sém.) von P. Lagrange. Deren gemäfsigten Kritizismus (der radikale sei mit Recht und zum Heile der kath. Exegese abgewiesen worden) findet er in erfreulichem Gegensatz

zu den „exégètes stationnaires de la nuance des catholiques allemands qui n'admettent pas qu'il y ait une question biblique". — Zweifellos ist nunmehr die prinzipielle Frage hinreichend erörtert und geklärt, ohne Weiteres erreichen zu können, als dafs die für die Exegese wünschenswerte Freiheit auch möglich ist, ein Resultat, das aber eine einzige positive Entscheidung der Kirche wieder illusorisch machen kann. Komposition der Schriften, Arbeitsweise der heiligen Schriftsteller im einzelnen auf Grund der zu revidierenden kritischen Prinzipien scheint die nächste Aufgabe der kath. Exegese zu sein. Und wenn hierin, wie wir hoffen dürfen, die deutschen Exegeten ihrer Aufgabe gerecht werden, so wird das die beste Abwehr obigen Vorwurfes sein.

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Archäologie. Geographie.

***Jannaris, A. N.**, The true Meaning of the κοινή* (Class. Rev. XVII 2, 93—96): = das nicht dialektische, sondern das den Dialekten gemeinsame literarische (bes. von den Rednern gebrauchte) Griechisch, was durch Zitate belegt wird. — Ebenso beanstandet J. in der Rez. zu Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus (1901), den Gebrauch des Wortes κοινή für die Umgangssprache.

***Moulton, J. H.**, Notes from the Papyri II* (Exp VII Nr 38, 104—121): Forts. zu Exp VI 271 ff. Lexikographische Notizen zur biblischen Gräzität, meist aus den „Tebtunis Papyri" (Grenfell-Hunt-Smyly) in alphabetischer Ordnung angeführt, als Ergänzung zur bisherigen Literatur.

***Mozley, F. W.**, Notes on the Biblical Use of the Present and Aorist Imperative* (JthSt IV Nr 14, 279—282): Durch Beispiele aus A und NT zeigt er den Unterschied. Aor. für Befehle als bestimmt beabsichtigt.

***Schulthess, F.**, Christlich-palästinische Fragmente* (ZdmG LVI 249—261): Im Privatbesitz. Enthalten auch Schrifttexte: Ex 15, 1—5. Ps 142, 8—12; 12, 4. 5; 118, 12. Lk 2, 14. Ps 50, 17; 3, 2—6. Jb 16, 9—19.

Heider, A., *Die äthiopische Bibelübersetzung.* Ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und ntl Wissenschaft. Mit Jr 1—13 als Textprobe, dem äth. Pseudepigraph: Die Prophetie des Jeremia an Pashur und einem General-Katalog der abessinischen Hss. (Als Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der äth. Bibel.) 1. Heft: Bibelkritische Abhandlung. — Die Prophetie des Jeremia an Pashur. Mit deutscher Übersetzung (8°. VI u. 48. Lp. 1902, Pfeiffer. *M* 4.—): Vgl. oben S. 85. Nicht die hesychianische, wie man bisher glaubte, sondern die lucianische Rezension der LXX, wie schon Prätorius vermutete, liegt der altäthiopischen Bibel (330 entstanden) zu Grunde. Dies die Hauptthese der Schrift und auch sicheres Ergebnis der Kollation von Jr 1—3, soweit die gewöhnlich als lucianisch bezeichneten Hss als solche gelten dürfen. Die „vulgäre" Rezension (16. Jahrh.) soll nach der Syrohexapla, die „akademische" (17. Jahrh.) nach hebräischen Hss verbessert sein. Methodisch ist die fleifsige Arbeit nicht gut angelegt: Wiederholungen, die doppelte Kollation. Ob der weitausschauende Plan einer kritischen Ausgabe verwirklicht wird? Daran müfsten sich obige Aufstellungen erproben.

Crum, W. E., *Coptic Ostraka, from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others.* The Texts edited with Translations and Commentaries, with a Contribution by F. E. Brightman (4°. XXII, 99 u. 125 mit 2 Taf. Ld. 1902, Egypt Expl. Fund): Darunter befinden sich auch acht z. T. noch unbekannte Fragmente der sahidischen Bibelübersetzung (vgl. ThLz 1903, 6, 175). Das Werk ist grundlegend für die Verwertung dieser Art von Literatur (OrLz VI 2, 59 ff).

Hoberg, G., *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch* (vgl. oben S. 108). Von den beiden gedruckten lat. Übers. ist die bei Sabatier eine überarbeitete Vetus latina gegenüber der in die Vulg. aufgenommenen. Eine 3. lat. Übersetzung im Codex Legionensis zu Léon in Spanien, ab-

schriftlich im Cod. Vat. lat. 4859, ist älter als der Text in der Vulgata und mit letzterer im Text des Sabatier benutzt. LXX und die drei lat. Texte werden abgedruckt. Zum Schluſs fügt er noch bei den apokryphen 1. Brief Baruchs in der syrischen Übersetzung nach der Bibelausgabe von Mosul. — Die wirklich älteste Übers. will gefunden haben **Amelli, A. M.,** *De Libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi.* Epistola A. M. Amelli ad A. M. Ceriani (Fol. 16. Monte Casino 1902): Bar 3, 24—37 nach den verschiedenen Texten mit kritischer Untersuchung. Hoberg will Lit. Rundsch. 1903, 2, 47 daran noch zweifeln und verspricht eine Vergleichung von Cod. Legionensis mit Cavensis

Nestle, E., *Andron* (Arch. f. lat. Lex. u. Gramm. XIII 128): Bringt hierfür einen neuen, im Thesaurus linguae latinae fehlenden Beleg aus dem Lyoner Oktateuch Richt 3, 23 bei. Dem griechischen ἐξῆλθεν Ἀὼδ τὴν προστάδα entspricht daselbst „exiit Aod in androna". C. W.

Harnack, A., *Der pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom* (TU. NF. IX 3, 1—72): Schlieſst sich der Hypothese J. Morins an, wonach die in Hartels Cyprian III 173 ff abgedruckte Schrift den von Gennadius De vir. ill. 5 besprochenen „Macrobius presbyter ... Donatianorum postea in urbe Roma occultus episcopus" (etwa 363 bis gegen 375) zum Verfasser hat, und handelt in einer „Beilage" S. 58—72 über die Bibel des Macrobius. Er glaubt konstatieren zu können, „daſs von allen verglichenen Texten der des Lucifer dem unserer Schrift am nächsten steht". C. W.

Bonaccorsi, G., *La Volgata al concilio di Trento.* Estratto dalla Scuola Cattolica (8⁰. 49. Mailand): S. oben S. 202. Das tridentinische Dekret ist disziplinär, nicht dogmatisch zu verstehen (vgl. Str III 1, 209 f).

Whitney, H. M., *The latest Translation of the Bible.* IV. Supplementary (Bs LX Nr 237, 109—120): Vgl. oben S. 86. Register der behandelten Bibelstellen. — V. The Question of Modernness, in the Light of two recent Examples (ebd. 238, 342—357): Prüft The Twentieth Century NT und The American Bible (by F. S. Ballentine 1902).

Bliss, F. J., and **Macalister, A. St.,** *Excavations in Palestine during the Years 1898—1902.* With a Chapter by Prof. D. Wunsch, and numerous Illustr. from Photographs and from Drawings made on the Spot, by R. A. St. Macalister (4⁰. 292. PEF. 50 *s*).

Grammatica, L., *Le vie romane della Palestina* (Str II 6, 522—541): Vgl. oben S. 87.

Gatt, G., *Zur Topographie Jerusalems* (ZdPV XXV 3/4, 178—194): Zu Josephus, Bell. jud. 5, 4. 1 über die Hügel der Stadt. G. hält gegen Rieſs, Schick, Weikert, Kohout fest an seiner früheren Auslegung.

Mommert, C., *Aenon und Bethania, die Taufstätten des Täufers nebst einer Abh. über Salem, die Königsstadt des Melchisedek* (8⁰. VIII u. 97. Lp., Haberland. *M* 2.—): Das heutige Ain Dschirm, 12 km südlich von Skythopolis, ist die berühmte Taufstätte. Vgl. unten S. 319.

c) Auslegung.

Groff, W., *Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible* (8⁰. 14. avec fig. P., Bouillon): Sep.-Abz.; vgl. oben S. 87.

Rohling, A., *Die ewige Alleinherrschaft des Glaubens auf Erden.* Eine Inschrift aus Damaskus, erklärt und erläutert (8⁰. 88. München, Schuh. *M* 1.20).

Schmid, Fr., *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel* (vgl. oben S. 86): Behandelt alle Bibelstellen, die den Gegenstand betreffen, mit der umsichtigen Abwägung, die man von dem Verf. gewohnt ist. Das Ergebnis bedeutet eine Revision der gewöhnlichen dogmatischen Anschauung über die Schriftlehre. Der Unsterblichkeitsglaube kommt in der Regel im Verein mit dem Auferstehungsglauben zum Ausdruck, wes-

halb über die Zeit vom Tode des Einzelnen bis zum Endgericht keine Klarheit, selbst nicht im NT zu finden ist. Anderseits will er dem Gedanken nicht zu sehr Nachdruck geben, daſs das AT hauptsächlich zeitliche Vergeltung in Aussicht stelle; finde sich doch schon die Auferstehung verheiſsen im Protevangelium. Hier und sonst ab und zu macht sich eine gewisse Kunst der Auslegung geltend, die möglichst viel in der Heiligen Schrift findet, so sehr der Verf. dem Schrifttext im allgemeinen gerecht zu werden sucht. Auch müſste dem Urtext mehr Berücksichtigung zu teil werden, wenn die genuine Lehre des AT angestrebt werden will. Bietet viel Material zur Auslegungsgeschichte der Stellen.

Taylor, C., *Note on Hosea VI. 2* (ExpT XIV 5, 213): Kann im NT 1 Kor 15, 4 Lk 24, 44 Jo 2, 20f nur zu Grunde gelegt sein nach dem Grundsatze der jüdischen Exegese: אל תקרי, d. h. mit Text- und Sinnänderung.

B. Das Alte Testament.

a) Kanon. Geschichte der Exegese. Hebräische Grammatik und Lexikographie.

Kasteren, J. P. van, S. J., *Het Oude Test. van Origenes* (Studiën, XXXV. Jaarg., Deel LX 61—81): Gegen Wildeboer (vgl. oben S. 88) weist K. nach, daſs O. zwar manchmal ausdrücklich vom jüdischen Kanon redet, daſs er aber davon prinzipiell als auf kirchlicher Überlieferung beruhend und praktisch durch Gebrauch der Deuterocanonica den christlichen Kanon unterscheidet.

Kasteren, J. P. van, S. J., *De Canon des Ouden Verbonds in de eerste eeuwen der Kerk* (Studiën, XXXV. Jaarg., Deel LX 209—252): Erweitert obiges Streitthema. Die Kirchenväter der ersten drei Jahrh. zeugen für einen Kanon mit den deuterokanonischen Büchern. Wildeboers Unterscheidung einer kirchlichen Tradition, beruhend auf der Theorie von der Verbindlichkeit des jüdischen Kanons, und einer consuetudo ecclesiae, die weiter ging, lehnt K. mit Recht ab. Auch in der Vielgestaltigkeit der Kanonanschauungen in der ersten Zeit scheint er mir recht zu haben. Daſs Hieronymus zuerst die Theorie vom jüdischen Kanon aufgestellt hat, ist doch nicht so sicher.

Steinschneider, M., *Supplément aux catalogues et mss hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale.* Aus ZhB (4°. 8. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 3.—).

Wijnkoop, J. D., *The Neo-hebraic Language and its Literature* (JqR XV Nr 57, 23—55).

Grünhut, L., *Sefer Ha-likkutim.* Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftliche Abhandlgn (in hebr. Spr.). 6. Tl. (8°. 84 u. 14. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 1.60): Enthält: a) Fragmente des Jalkut ha-Machiri zu Mischle; b) Kollektaneen aus dem alten Midrasch Jelamdenu zu Gn nebst Anmerkungen zu Sefer Ha-Likkutim IV u. V von S. Buber.

Faulhaber, M., *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen untersucht.* Theol. Stud. d. Leo-Ges. 4 (8°. XV u. 176. Wien, Mayer. *M* 5.40): 90 handschriftl. Salomonskatenen aus versch. Bibliotheken in Deutschland, England, Italien, Spanien, Frankreich sind untersucht und nach 12 bzw. 17 Typen ausgeschieden.

Montzka, H., *Die Quellen zu den assyrisch-babylonischen Nachrichten in Eusebios' Chronik* (Beitr. z. a. Gesch. II 3, 351—405): E. benutzte zu den besten griechischen Quellen auch noch die Bibel, „nicht ohne daſs er sich auch gegen diese einen leisen Zweifel erlaubt hätte". Sein Verhältnis zur biblischen Chronologie wird eingehend behandelt.

Blachère, F., *Commentaire de S. Augustin sur un verset du Livre de la Sagesse (IV, 11)* (Rev. August., août-sept. 1902, 409—421).

Bacher, W., *Die Echtheit der Dûnasch zugeschriebenen Kritik gegen Saadja* (MGWJ XLVI 9/10, 478—480): Stimmt Eppenstein gegen Porges zu; vgl. oben S. 85. — Auch Eppenstein hält seine Darlegungen aufrecht (ebd. 11/12, 533—536).

Ibrâhîm Ibn Jakûb, *Mischpâtîm*. Ein samaritanisch-arab. Commentar zu Ex 21—22, 15. Nach einer Berliner Hs hrsg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. M. Klumel (8⁰. 13 u. XXXIV. B. 1902, Poppelauer. *M* 1.80).

Poznański, S., *Commentaire sur le Livre d'Osée par Eliézer de Beaugency* [hebr.] (Berdyczew 1902, Scheftel).

Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden* (8⁰. LIV, 348 u. 32. Frankf. a. M. 1902, Kauffmann. *M* 16.—): Erstreckt sich auch auf hebr. Sprachwissenschaft, Bibelübersetzung und -auslegung. Im Anhang die arabische Literatur der Samaritaner (Köln. Volksztg 1903, Lit. Beil. Nr 5).

Hirschfeld, H., *Descriptive Catalogue of Hebrew Mss. of the Montefiore Library VIII* (JqR XV Nr 56, 787—791; 59, 551—558): Grammar and Lexicography, Index; vgl. oben S. 89f.

Nolan, E., and **Hirsch, S. A.**, *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar.* Ed. from the Mss with Introd. and Notes (8⁰. LXXV u. 212. Cambridge 1902, Univ. Press). Für letzteres (S. 197ff) glauben die Herausgeber die Herkunft von Bacon erweisen zu können.

Margolis, M. L., *The twenty-seventh Edition of Gesenius's Hebrew Grammar* (AmJsemL XIV 3, 159—170): Eine Fülle kritischer Bemerkungen sachlichen wie methodischen Belanges.

Praetorius, F., *Über einige Pluralformen des Semitischen* (ZdmG LVI 4, 685—696): Die auch im Bibl.-Aram. vorkommende Plur.-Endung ē ist ursemitisch, nicht aus ajja kontrahiert; letztere sekundär.

Kelso, J. A., *Is the Divine Name in Hebrew ever equivalent to the Superlative?* (AmJsemL XIX 3, 152—158): Der Gottesname wird oft beigesetzt, um den Superlativ auszudrücken (so gegen Prat, Rb X 497ff); aber viele Stellen, welche die Grammatiker gewöhnlich als Beweise hierfür anführen, sind nicht beweisend.

Nathan, N. M., *Eine Bemerkung zu ina pani* [šu] (OrLz VI 4, 184f): = לפני Gn 13, 9; 24, 51.

Butler, C. E., *OT Word Studies.* An Attempt to make clear the exact Meaning of 165 Hebrew Words, arranged in Groups of Synonyms (12⁰. 266. N. Y., Abbey Press. *Fr* 5.10).

Kautzsch, E., *Die Aramaismen im AT. untersucht.* I. Lexikalischer Teil. Halleisches Osterprogr. für 1901 u. 1902 (8⁰. V u. 111. Halle, Niemeyer).

Offord, J., and **Pilcher, E. J.**, *Some Punic Analogues* (PSbA XXIV 7/8, 283f): Aus punischen Inschriften ist zu belegen: אלם = Elim (pl. maj.) als Apposition zu Nomina im Singular; ערבת = ערבה Ruth 1, 4. 14; [ע]בדאדם 2 Sm 6; 1 Chr 13 usw.

Ranke, H., *Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie.* Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Namenbildung (8⁰. 52. München 1902, Lukaschik. *M* 2.80): Die für diese Periode neuerdings zugänglich gewordenen Quellen erklären die Beschränkung auf die Periode des Zeitgenossen Abrahams. Grammatisch, lexikographisch, religionsgeschichtlich werden die Namen ausgebeutet. Der Wert für die Bibel beruht auf den babylonischen Beziehungen. Der Verf. verweist öfter auf den Unterschied zwischen semitischer und indogermanischer Namenbildung.

Pilcher, E. J., *Ana-pani-Îli illustrated from the Hebrew* (PSbA XXIV 4/5, 105): Hebräische Äquivalente und Bedeutung dieses Namens, der auch ebd. 93ff erörtert wird.

Levy, J. H., *The Tetra(?)grammaton* (JqR XV Nr 57, 97—99): Genesis des Namens: יָהּ + Nominativ-Endung u: יָהוּ; + paragog. ה: יְהוָֹה. Die Vokale sind nicht Entlehnung von אֲדֹנָי. Das ֹ scheint nicht hinreichend motiviert.



Guidi, J., Une terre coulant du lait avec du mel (Rb XII 2, 241—244): חלב ודבש Milch, mit Honig versüſst, wie arabische Parallelen dartun; gegen Stade-Usener; vgl. oben S. 94.

Haupt, P., The Hebrew Term shâlish. In: Beitr. z. Assyr. u. sem. Sprachw. IV 4 (1902): Ein original-hebräischer Terminus; = der dritte Kämpfer auf dem Streitwagen; so schon Siegfried-Stade.

Daiches, S., Lexikalisches (ZA XVII 1, 92 f): סחט Gn 40, 11 = nach assyr. „auspressen, ausdrücken“. מְלָח viell., assyr. entsprechend, = „Schmutz“.

Nau, F., „Bêhêmoth“ ou „la sauterelle“ dans la tradition syriaque (Rsém XI 1, 72—75): Nicht „Fluſspferd“ nach Bochart; die einheimischen Schriftsteller vergleichen es nie damit. Die Wiedergabe der Syrer ist beachtenswert.

Rieſsler, Zu der Bedeutung von משׁח in Jes. 21, 5 und 2 Reg. 1, 21 (TQS LXXXV 1, 154 f): Assyr. mašâ'u = KAR und KAR = ikîmu „wegreiſsen“. 2 Rg (= 2 Sm) 1, 21: Saul der Gesalbte.

Nestle, E., Tortoise in the Bible (ExpT XIV 4, 189): צָב bedeutet nach LXX (Os 12, 12) und Theod. (Ekkle 12, 8) sowie nach dem Aram. und Neuhebr. die „Landschildkröte“. Daſs es solche wirklich gab in Palästina, bestätigt ihm *J. D. Crace* (ebd. 6, 286). — Vgl. auch ZatW XXIII 1, 133 f.

b) Text und Übersetzungen.

Conder, C. R., *The First Bible* (8⁰. 252. Ld., Blackwood. 5 *s*): Das war eine Bibel in Keilschrift auf Täfelchen (Gn viell. 70 solcher Täfelchen). Später wurde sie in alphabetische Schrift übertragen und zwar von verschiedenen Schreibern in verschiedener Weise.

Cook, St. A., A Pre-Massoretic Biblical Papyrus (PSbA XXV 1, 34—56 mit Tafeln; vgl. oben S. 90): Nähere Beschreibung mit Faksimile, Umschreibung und Übersetzung. An Zahl und Eigenart der Varianten mit keinem Ms zu vergleichen. Keine Rückübersetzung aus dem Griechischen. Die Varianten weisen darum in eine Zeit zurück, wo der Text noch nicht fixiert war; das Ms selbst mag in das 2. christliche Jahrh. gehören. Literarkritisch steht diese Form des Dekaloges zwischen Ex und Dt, eher eine einfachere Gestalt von Dt. Vielleicht zugehörig zu einem Lektionar oder einer Sammlung von Thorastellen oder ein liturgisches Fragment; möglich wäre auch, daſs das Dt-Exemplar eine vom MT abweichende (ägyptische?) Form hatte. — Vgl. Derselbe. *A Unique Biblical Papyrus* (ExpT XIV 5, 200—203). — *Burkitt, F. C., The Hebrew Papyrus of the ten Commandments* (JqR XV Nr 59, 392—408): Abb., Geschichte, Umschrift und Übersetzung. Wegen Ähnlichkeit mit einer nabatäischen Inschrift um 55 n. Chr. zu datieren. Der MT gilt B. als älter und besser. — *Offord, J., The newly discovered Pre-massoretic Hebrew Papyrus* (Am. Antiq. and Or. Journ., Jan.-Febr. 1903).

Crum, W. E., The Decalogue and Deuteronomy in Coptic (PSbA XXV 2, 99—101): Die bemerkenswerte Zusammenstellung von Dt 6. 4 mit dem Dekalog in Cooks Papyrus findet Cr. auch im Ms Or. 5638.1 und 5641 des Br. Mus.

Kahle, P., *Der masoretische Text des AT nach der Überlieferung der babylonischen Juden* (vgl. oben S. 90): Die jemenischen Hss sind nicht echt orientalisch. Das Berliner Ms. or. qu. 680 betrachtet der Verf. als unbeeinfluſst von der tiberiensischen Schule. Daher bestimmt er nach ihm Terminologie, Lesarten, Punktation, Formenlehre der orientalischen Überlieferung. Als Beilagen gibt er die Massora magna zu den Proverbien, den Abdruck von Ps 90—103, Ct, Thr 1 nach diesem Ms. Für Textgeschichte, insbes. die Massora (viele Korrekturen zu Ginsburg und Baer), ebenso für die Grammatik ist die Arbeit von Bedeutung. Wenn die Aufstellungen der Schrift über den sicher orientalischen Charakter der Hs sich bewähren, so ist damit ein ganz wertvolles Ergebnis gewonnen.

Ginsburg, C. D., *The Text of the Hebrew Bible in Abbreviations* (Journ. of Philol. XXVIII Nr 56, 254—270): Vortrag, gehalten auf dem Orientalistenkongreſs zu Rom 1899. Fast vollständig in Abkürzungen geschrieben sind 2 Blätter aus der Geniza von Kairo im Brit. Mus. in London, enthaltend Lv 20, 14^b—21, 20^a. Nm 1, 36—2, 16. Zweck: Hilfe zum Auswendiglernen der Heiligen Schrift. Der Konsonant mit dem Akzent gilt regelmäſsig als Abkürzungszeichen. Abb., Umschrift und Auflösung.

Granberry, J. C., *Jehovah* (BStdt VII 2, 107—110): Dieser Name später aus religiöser Scheu geändert (ohne neue Gesichtspunkte).

Redpath, H. A., *The present Position of the Study of the Septuagint* (AmJTh VII 1, 1—19): Rückblick auf die Arbeiten des letzten Jahrh., die Papyrus- und andere Hss-Funde der letzten Zeit. Zur gegenwärtigen Aufgabe gehört die Herausgabe der LXX, deren I. Bd wohl noch einige Jahre brauchen wird; Gruppierung der Hss, Vergleichung derselben ist eine sehr dankbare Aufgabe, insbes. für jüngere Forscher. Die gegenwärtige Gruppierung der Hss ist keineswegs definitiv. Ein Cambridger Forscher ist daran, die Resultate aus Deiſsmanns Bibelstudien zusammenzustellen. Beachtung verdient, was er D.s weitgehender Ablehnung von Hebraismen gegenüber einwendet. Den MT stellt er hoch gegenüber der verbesserungsbedürftigen LXX. Manche Miſsverständnisse führt er darauf zurück, daſs drei zusammen arbeiteten bei der Übersetzung: einer las den hebräischen Text, ein zweiter zweisprachiger diktierte das griechische Wort, ein dritter schrieb dasselbe. So konnte Verhörung des hebräischen und griechischen Textes eintreten (?). Die Mahnung, eifriger sich dem LXX-Studium zuzuwenden, welche den interessanten, sachkundigen Artikel schlieſst, verdient willige Befolgung.

Hart, J. A. H., *The new Septuagint Fragment* (JthSt IV Nr 14, 215 bis 217): Vgl. oben S. 90. Genauer Abdruck. Nichts fordert einen Ursprung nach dem 6. Jahrh.

Serruys, D., *Anastasiana* (Mél. d'arch. et d'hist. XXII [1902] 2/3): Von der durch Mai und Loofs bekannten „Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione“ hat S. eine 4. Hs (Cod. 507 s. XII vom Athos) gefunden, die in Kap. 32 zwei unbekannte Stücke bietet: a) Eine Erklärung der kritischen Zeichen der Hexapla (S. 189—193), wonach der Lemniskus eine Übereinstimmung zweier Übersetzer im Gedanken, der Hypolemniskus eine solche in der Form anzeigt; die unklaren Deutungen des Epiphanius und Isidor sollen auf dieser Quelle beruhen. b) Eine Stichometrie des A und NT (S. 194—207) mit eigener Ordnung der Bücher und selbständiger Stichenzählung. S. schreibt das ganze Werk dem Anastasios Sinaites zu.

Redpath, H. A., *The Geography of the Septuagint* (AmJTh VII 2, 289—307): Die einzelnen Übersetzer besaſsen eine wenig ausgebreitete geographische Kenntnis, was an der Wiedergabe der Namen gezeigt wird.

Deiſsmann, A., *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XI/XII 3, 161—177; Sep. ersch. Lp., Teubner): In der Wiedergabe von יהוה durch κύριος in der LXX zeigt sich der Einfluſs der hellenistischen Weltreligion. Auch für die übrigen Gottesnamen und für andere Begriffe, z. B. ברית — διαθήκη, sucht D. (allerdings noch künstlicher und mühsamer) die Erweiterung der Vorstellungswelt in der LXX zu erweisen.

Howorth, H. H., *Some unconventional Views on the Text of the Bible.* IV: The Septuagint Text of the Book of Nehemiah (PSbA XXIV 9, 332—340; XXV 1, 15—22; 2, 90—98): Esdras Graecus ist es; in der griechischen Bibel haben wir für Chr, Esr, Neh den Theodotiontext. So bereits in einem früheren Aufsatz (vgl. oben S. 104), hier Nachträge und nähere Begründung, zugleich über Zeit der Wirksamkeit des Nehemias, Wert des Josephus, Komposition von Esr-Neh mit einer Fülle von Einzelheiten. — Den H. Zustimmenden (ebd. 9, 332 f) reiht sich *Torrey, C. C.*, *The Greek Versions of Chronicles, Ezra and Nehemiah* (ebd. 3, 139 f) an.

Nicht erst Whiston 1722 (so Howorth), sondern bereits Grotius 1644 hatte diese Ansicht.

Scheftelowitz, J., Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther (MGWJ XLVII 1/2, 24—37): Prüft noch einmal (gegen Jahn; vgl. oben S. 91) die Stellen, die für die Priorität der LXX gegen MT zu sprechen scheinen.

Thackeray, H. St. J., The Greek Translations of Jeremiah (JthSt IV Nr 14, 245—266): Verschiedene Übersetzerhände sind bisher schon angenommen worden. Th. weist 1—28 und 29—51 (52 Anhang) zwei verschiedenen Übersetzern zu, was nicht auf eine beabsichtigte Teilung für die Übersetzung, sondern auf zwei Sammlungen der Prophetien zurückzuführen ist. Entwirft versuchsweise eine Geschichte des Jr-Textes und kritisiert die früheren Ansichten. Die Übersetzung des 1. Teiles von Baruch ist derselben Hand zuzuweisen wie der 2. Teil des Jr. Forts. f.

Plasberg, O., Strafsburger Anekdota. V. Aus dem AT (Arch. f. Papyrusf. II 2/3, 224—228): Pap. gr. 748 Stücke aus Gn 25, 19—22; 26, 3—4, in das 5. Jahrh. zu setzen, von der LXX abweichend, näher dem MT. Pap. gr. 911 2 Sm 15, 36—16, 1; 16, 3 f, ca. 4. Jahrh.

Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature.* P. XV [שִׁיבּוּשָׁא—קְרוּב] (4⁰. 1413—1556. Ld. 1902, Luzac).

Ginsburger, M., *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch).* Nach der Lond. Hs (Brit. Mus. add. 27031) herausgeg. (8⁰. XXI u. 366. B., Calvary. *M* 8.—): Die Hs unterscheidet sich von den Ausgaben. In der Einl. u. a. Verhältnis zu den andern Targumen erörtert. Hiergegen vgl. A. Marx, OrLz VI 3, 123—129.

Bacher, W., Le taureau de Phalaris dans l'Agada (RÉj XLV Nr 90. 291—295): Behandelt die Legende, die sich an 2 Chr 23, 11 anschliefst. Die Erklärung des Aruch = „Maultier" hat viel für sich gegenüber „Erzkessel". Nestles Korrektur מזליתא = „Sternbild" (vgl. oben S. 90) lehnt B. ab. Von einem ehernen Stier redet Midraš hagadol.

Kahle, P., Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums, herausgegeben und erläutert (ZA XVII 1, 1—22; vgl. oben S. 90): Abdruck von Dt 32, 1—29 (nach Ms Or. 5036 des Brit. Mus. mit Variantenapparat und textkritischen Anmerkungen), des Petersburger Fragmentes Nr 184 Gn 22, 23—24, 58; die Varianten von Ms Or. 1441 des Brit. Mus. zu Petermanns Text Gn 32, 17—35, 11; 36, 28—38, 21.

Schmiedl, A., Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung (MGWJ XLVI 7/8, 358—363): Vgl. oben S. 91. III. Parallelen zwischen Onkelos und Saadja. Ausgewählte Beispiele, den dominierenden Einflufs des Onkelos auf S. zu erweisen.

Poznański, S., Miscellen über Saadja (MGWJ XLVI 7/8, 364—372): IV. Saadjas Übersetzung zum Buche Esther. S. hat wohl alle Bücher übersetzt. Est will P. finden in dem Wien 1896 veröffentlichten jemenischen Gebetbuche S. 403—423, vielleicht auch unter den in letzter Zeit nach Europa gelangten jemenischen Hss.

Heisz, A., *Eine anonyme arabische Übersetzung und Erklärung der Propheten Zephanja, Haggai und Zecharja,* hrsg. u. m. krit. Anmerkungen versehen (8⁰. 48. B. 1902, Poppelauer. *M* 1.50).

Matthias, A., *Untersuchungen über die deutsche Übersetzung des AT in der Münchener Hs Cg 341 aus dem 14. Jahrh., besonders über Prolog, Genesis und Exodus.* Dissert. (133 S. Greifswald).

Bernfeld, S., *Die heilige Schrift,* nach dem masoretischen Text neu übersetzt und erklärt, nebst einer Einleitung (8⁰. 886. B., Calvary).

Gerloff, W., *Über die Veränderungen im Wortgebrauch in den engl. Bibelübersetzungen der Hexapla 1388—1611.* Dissert. (8⁰. 54. B., Mayer. *M* 1.50).

Rosenau, W., *Hebraisms in the authorized Version of the Bible* (12°. 283. Baltimore, Friedenwald. *Fr* 10.—).

Smith, H. G., *„Adam“ in the Revised Version* (AmJTh VI 4, 758—761): Prüft, ob richtig als Eigenname und Appellativnomen übersetzt.

Fenton, F., *The Bible in modern English.* Vol. III. Containing the Books of the Prophets (8°. IX u. 245. Ld., Patridge. 2*s* 6*d*).

Driver, S. R., *Specimen of a new Translation of the Prophets* (Exp VI Nr 35, 321—334; 37, 37—48; 38, 147—160; 39, 229—235; 40, 316—320; 41, 353—369): Vermifst in den beiden englischen Übersetzungen (the Authorized Version und the Revised Version) Genauigkeit und Klarheit und gibt zur Probe eine Übersetzung von Jr 2, 1—16, 9.

c) Allg. Text- und Literarkritik. Religion. Theologie.

Winckler, H., *Altor. Forsch.* 3. Reihe II 1 (18 der ganzen Folge. 8°. Lp. 1902, Pfeiffer), 212—244: *Zum AT*: Die zahlreichen Bemerkungen meist textkritischer Art, bald mehr, bald weniger überzeugend, beschäftigen sich mit: Marduk, Jos 10, 41; 12, 16; 2 Sm 5, 23—25; Is 5, 18; 13, 8; 19, 18; 21, 11 f; Jb 30, 24; Is 27, 1; 34, 11; נטה = assyr. nadû, מחה, ברית, Is 46, 1. 2; Jr 4, 17, חרשה, Os 11, 4; Soph 2, 5; Prv 9; Jb 5, 5; 38, 10; Ct 3, 9 f; 8, 9; 6, 4, סלה.

Cheyne, T. K., *Critica biblica*; or Notes on the Text of the OT Writings. 1. *Isaiah and Jeremiah.* 2. *Ezekiel and Minor Prophets* (8°. Ld., Black. 2*s* 6*d* u. 3*s*).

Lambert, M., *Notes exégétiques* (RÉj XLV Nr 90, 289—291): Zu Is 49, 6; Prv 23, 4; 27, 25; Nm 11, 33 (vertikale Dittographie); 1 Sm 2, 23; Prv 13, 4; Jos 3, 14.

Perrochet, A., *La critique de l'AT à la fin du XIXe siècle* (RThPh XXXVI 1, 5—33): Schildert für im praktischen Leben stehende Theologen die Kritik seit den letzten 30 Jahren. Gegen Hyperkritik, insbesondere gegen pseudepigraphischen Charakter aller Propheten.

Scerbo, F., *Il VT e la critica odierna* (vgl. ob. S. 92): Es wird dem Verf. nicht schwer, in den angeführten Einzelheiten aus Gn und Propheten die Kritiker (Gunkel, Duhm, Regenbogenbibel u. a.) der Oberflächlichkeit, Willkür, Mafslosigkeit zu überführen. Die metrischen Systeme zur Textkritik zu verwenden, wird man mit S. für verfrüht halten dürfen. Zu weit geht er aber, wenn er die ernsten Bemühungen um die Feststellung metrischer Formen als „Epidemie“. als „Modesache“ bezeichnen will. Seine allgemeinen Gründe gegen jegliche Metrik sind nicht überzeugend. Die Verwertung des Assyrischen soll nicht blofs eine Zusammenstellung ähnlich klingender Worte sein. Der gewifs zu vermeidenden Überschätzung der LXX stellt er eine zu hohe Wertung des MT gegenüber. Sein Alarmruf gegen die Kritik richtet sich insbes. gegen die kritischen Ansätze der kath. Exegese; sofern er die gemäfsigte Kritik bekämpft, jedenfalls zu weitgehend, wie mit Recht eine eingehende, sachgemäfse Rezension des Buches: ***X.***, *Il VT e la critica odierna* (Civ. Catt. XVIII 9 [1903] 578—585) betont. Dort wird darauf hingewiesen, was die neuere Zeit an neuen Mitteln für die Forschung zu Tage gefördert. Das gewährt auch Aussicht auf neue Resultate in den Bahnen einer gemäfsigten Literar- und Textkritik.

Pope, H., *Undesigned Coincidences in the OT.* The Veracity of the OT Narrative (Dublin Rev., Okt. 1902, 314—332). Eine Auswahl solcher Stellen zeigt, dafs die Berichterstatter Zeitgenossen der Ereignisse waren oder von Zeitgenossen ihre Berichte überkamen.

Vetter, P., *Die litterarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen* (TQS LXXXV 1, 12—47; 2, 202—235): Der Gebrauch verschiedener Gottesnamen ist ohne Prüfung der Ursprünglichkeit derselben im MT zur Quellenscheidung verwendet worden. Eine erschöpfende Statistik ermöglicht Prüfung. Für Ps und historische Bücher läfst sich bewufste Änderung

nachweisen, nicht aber in Gn (gegen Hummelauer, Hoberg); Samar. und Pešittho bestätigen die Erhaltung der ursprünglichen Gottesnamen im MT; LXX weniger zuverlässig.

Jäger, Die wissenschaftliche Kritik am AT in der Schule (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. XIV 2).

König, X., *De la sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'AT aux enfants* (8⁰. 68. P., Fischbacher).

Richert, H., Zu den Bedenken gegen die Lektüre atl Geschichten in den unteren Klassen (Monatschr. f. höh. Schul. I 12, 673—679): Wendet sich gegen R. Haasen, „Einige Bedenken gegen die Lektüre atl Geschichten in den unteren Klassen" in der Oktober-Nr der Zeitschr. Es soll ein religiöses Verständnis des AT angebahnt werden, das Anstöſsige für die moderne Bildung müsse beseitigt, das Wertvolle der traditionellen Anschauungen aber geschützt werden. Einem Beitrag zur Frage von katholischer Seite wird entgegengesehen.

Lagrange, M.-J., *Études bibliques: Études sur les religions sémitiques* (8⁰. XII u. 430. P., Lecoffre. *Fr* 8.—): Vgl. oben S. 93. Bespr. folgt.

Sayce, A. H., *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia.* Being the Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine (8⁰. 518. Edinburgh 1902, Clark. 8 *s*).

Boissier, A., Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne (PSbA XXV 1, 23—29; 2, 75—81; vgl. oben S. 93).

Marti, K., *Geschichte der israelitischen Religion.* 4., verb. Aufl. von Aug. Kayser's Theologie des AT (8⁰. XII u. 330. Straſsb., Bull. *M* 4.—).

Volck, W., *Die atl Heilsgeschichte übersichtlich dargestellt.* Handreich. zur Vertief. christl. Erk. 8 (8⁰. VI u. 125. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

Hunnius, C., *Natur und Charakter Jahve's nach den vordeuteronomischen Quellen der Bücher Genesis — Könige.* Dissert. (8⁰. 63. Straſsb. 1902, Heitz. *M* 2.—).

Aeberhard, A., Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften (Schweiz. theol. Zeitschr. XIX 4, 193—215): Is 6, 1—11. 1 Rg 22, der Elohist mit seinen älteren Quellen, die jahwistischen Schichten, Jdc 5 erweisen die Ausbildung der Engellehre vor der Möglichkeit persischen Einflusses. Die Lokalnumina der Kanaaniter sollen nach Ae. zu Boten Jahwes geworden sein.

Kerswill, W. D., Salvation by Grace in the OT (BStdt VII 2, 101—107): Die Erlösung des AT schloſs nicht vollständige Befreiung von Sünden in sich und lag in Gottes freiem Gnadenwillen.

Giamporcari, R., L'immortalità dell' anima nell' AT II (Riv. Crist. V 1, 20—24): Findet die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen.

Muzat, N. L., *Des prophéties scripturaires eschatologiques dans leurs rapports avec la science* (8⁰. 30. Nîmes 1902, Gervais-Bedot).

Charles, R. H., The Rise and Development in Israel of the Belief in a Future Life (Exp VII Nr 37, 49—64): In Parallele zur Entwicklung vom nationalen Henotheismus zum universalen Monotheismus gestaltete sich auch die Eschatologie aus von der farblosen Auffassung des Scheol zur jenseitigen Vergeltungslehre, individuellen Unsterblichkeit, Auferstehungslehre.

Jelski, *Das Wesen des Judenthums* (8⁰. 43. B. 1902, Poppelauer. *M* —.50).

Geiger, A., *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* 2., revid. Aufl. (8⁰. VIII u. 213. Lp. 1902, Kaufmann. *M* 4.—): An der vor 70 Jahren erschienenen 1. Auflage ist nichts geändert, darum ungenügend (ZhB VII 1, 10).

Matthes, J. C., Der Sühnegedanke bei den Sündopfern (ZatW XXIII 1, 97—119): Die Handauflegung bedeutete nicht bloſs Mitteilung von etwas an andere, so mit Recht gegen Volz; auch die Gründe Volz' dafür, daſs die Schuld durch Handauflegung auf das Tier abgeladen sei, weist er mit Geschick zurück; zu weit geht er aber, wenn er jede Satisfaktionstheorie,

auch eine weniger mechanistisch gefaſste, hierdurch für ausgeschlossen hält. Die Theorie, die Sühnopfer eine bloſse Gabe an Gott, das Blut Nahrung der Gottheit, erfaſst das Problem zu wenig tief.

Wiedemann, A., *Beschneidung im alten Ägypten* (OrLz VI 3, 97—99): Der Befund der Mumien, insbes. der Könige (als Priester) ergibt, daſs weder beim Volke noch bei der Priesterschaft die B. allgemein war, sondern daſs sie in verschiedenen Zeiten verschieden, oft nur gelegentlich in Gebrauch war (vgl. oben S. 97).

Samter, E., *Die Bedeutung des Beschneidungsritus und Verwandtes* (Philol. LXII 1, 91—94): Ist ein Sühneritus, um die Götter bei Aufnahme eines neuen Mitgliedes in den Stamm zu versöhnen. Daher wirkt die Beschneidung auch noch günstig in der Unterwelt (Ez 22).

Kyle, M. G., *The Religion of Israel in its Relation to the Religions of contiguous Peoples. II. Circumcision* (BStdt VII 1, 17—23): Die Beschneidung, bei andern Völkern eine ärztliche Maſsnahme, wurde für Israel von Gott zur religiösen Zeremonie und zum Bundeszeichen gegeben.

Stafford, R. G., *The Samaritan Passover* (PEF XXXV 1, 90—92): Beschreibung durch einen Augenzeugen.

d) Geschichte. Geographie. Archäologie.

Hilaire, P., *La chronologie biblique et les dernières découvertes modernes* (Ét. francisc. 1902, VIII 46).

Matthes, J. C., *Het Matriarchaat inzonderheid bij Israël* (Teyler Theol. Tijds. I 1, 1—23): Spuren bei verschiedenen Völkern erkennt M. an, bes. bei den alten Arabern (gegen Zapletal, an dessen Schrift M. durchgängig anknüpft). Offen gesteht M. die Schwäche mancher bisherigen Beweisgründe zu. Nennung durch die Mutter, Heirat mit der Halbschwester (vom gleichen Vater), Rolle der leiblichen Brüder bei Verlobung gelten ihm als wahrscheinliche Spuren eines Matriarchats, was ihm wohl zugestanden werden kann, wenn anderswoher der Matriarchat als familiäre Entwicklungsstufe erwiesen wird.

Patton, W. M., *Ancient Egypt and Syria* (Bs LX Nr 237, 92—108): Die engen Beziehungen der Hebräer zu Ägypten nach der Bibel finden ihre Bestätigung.

Kròzmář, A., *Über die Bestimmung des Umfangs und der Detaile der babylon. und assyr. Geschichte.* Aus: Sitzungsber. der böhm. Ges. d. Wiss. (8⁰. 51. Prag, Řivnáč. *M* —.80).

Goodspeed, G. S., *A History of the Babylonians and Assyrians.* Historical Ser. for Bible Students. Vol. VI (12⁰. XIII u. 422, Maps, Plans. N. Y. 1902, Scribner. $ 1.25).

Bezold, C., *Ninive und Babylon.* Mit 102 Abb. Monogr. z. Weltgeschichte XVIII (8⁰. 143. Lp., Velhagen. *M* 4.—): Für weitere Kreise. Überblick über die Ausgrabungen nicht durchsichtig; Plan fehlt, ebenso eine Karte Mesopotamiens. Lebendig und ausführlich ist die inhaltliche Beschreibung der Literatur, Bezolds eigenstes Gebiet. „Ein Tag am Hofe Sardanapals“ schlieſst die schön ausgestattete Schrift, die trotz der Übergehung der biblischen Angaben für das Verständnis der Bibel von groſsem Werte ist.

Winckler, H., *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen.* Ein Vortrag. Mit 8 Abb. (8⁰. 54. Lp. 1902, Hinrichs. *M* —.80): Im Sexagesimalsystem verschiedener Form u. in der Astronomie ist die Hauptberührung zu finden. Was der Verfasser sonst noch an einzelnen Überresten in den verschiedenen peripherischen Kulturerscheinungen, auch in der Bibel, vorbringt, ist oft sehr weit hergeholt.

König, E., *Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte.* Ein Briefwechsel (8⁰. 42. B., Runge. *M* —.70): Eine Ablehnung des Panbabylonismus, wie ihn der „Babyloniker“ Winckler im obengenannten Buche vertreten

hat. Insbesondere wird bestritten die Verdoppelung der geschichtlichen Zeit, die höhere Auffassung der Gestirnreligion bei den „Wissenden“, der durchgehende Einfluſs Babels auf die Entwicklung der Menschheit, ja auch auf die Semiten.

Knudtzon, J. A., *Die zwei Arzawa-Briefe die ältesten Urkunden in indogermanischer Sprache.* Mit Bemerkungen von S. Bugge und A. Torp (8°. 140. Lp. 1902, Hinrichs. *M* 5.—): Berührt das biblische Gebiet insofern, als Arzawa mit יָוָן zusammengestellt wurde; K. hält die Möglichkeit noch fest. Indirekt kommt die Schrift der Exegese zu gute, da sie zwei Dokumente aus dem wichtigen Tell-el-Amarna-Funde behandelt, und da K. Zusammenhang mit den Hati nach Stamm und Sprache für gegeben hält. Der indogermanische Charakter dieser bisher nicht erklärten Briefe beruht in erster Linie auf Verwandtschaft der Formelemente. K. und seine beiden Mitarbeiter bieten alles Material, um die wichtige Entdeckung der Prüfung zu unterstellen. — L. Messerschmidt lehnt in OrLz VI 2, 80 ff zwar die Hauptthese „Indogermanische Sprache“ ab, erkennt aber die Förderung der Deutung der Briefe durch K. an. — Sayce in ExpT XIV 7, 328 f ist ebenfalls gegen die Hauptthese und bietet Korrekturen zur Transkription.

Landau, W. v., *Die Phönizier.* 2., durchges. Aufl. (8°. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Niebuhr, C., *Die Amarna-Zeit.* Ägypten und Vorderasien um 1400 v. Chr. nach dem Tontafelfunde von El-Amarna. 2., durchges. Aufl. Der a. Or. I 2 (8°. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Rieber, J., *Die El-Amarna-Tafeln und ihre geschichtliche Bedeutung* (Kultur IV 3, 161—177): Die Habiri bestimmt = Hebräer; das Datum des Auszugs ist demgemäſs anzusetzen.

Bevan, E. R., *The House of Seleucus.* 2 Voll. With Plates and Maps (8°. XII u. 330, VIII u. 333. Ld. 1902, Arnold. 30 *s*). — Rez. ThLzt 1903, 8.

Reinach, Th., *Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie* (RÉj XLV 90, 161—164): Die Entstehung einer jüdischen Gemeinde in Ägypten (nach Josephus u. a. zur Zeit der mazedonischen Invasion) hatte H. Willrich nicht über Ptolemäus VII. Physkon zurückdatiert. Jetzt ein Zeugnis aus Schedia (20 km von Alexandrien entfernt): ὑπὲρ βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ | βασιλίσσης | Βερενίκης ἀδελ φῆς καὶ γυναικὸς καὶ | τῶν τέκνων | τὴν προσευχὴν | οἱ Ἰουδαῖοι. Da der Ausdruck ἀδελφη και γυνη von Berenike II., der Gemahlin Ptolemäus' III., öfter vorkommt, so ist diese, nicht die Gemahlin Ptolemäus' I., darunter zu verstehen. Damit ist die Ansicht Willrichs widerlegt. — ***Wilamowitz-Moellendorf, U. v.***, *Alexandrinische Inschriften* (Sitzungsber. der k. pr. Akademie d. W. zu Berlin 1902 XLIX 1093 ff): Veröffentlicht die gleiche Inschrift aus Bulletin de la Société archéologique. — Vgl. auch ***Meyer, P. M.***, *Neue Inschriften und Papyrus zur Geschichte und Chronologie der Ptolemäer* (Beitr. z. a. Gesch. II 3, 477—479). — ThLzt 1903, 5, 156: *Eine jüdisch-griechische Inschrift.*

Adler, E., und ***Seligsohn, M.***, *Une nouvelle chronique samaritaine* (suite et fin) (RÉj XLV Nr 90, 223—254; XLVI 91, 123—146): Vgl. oben S. 96.

Rohling, A., *Das Judentum nach neurabbinischer Darstellung der Hochfinanz Israels* (8°. 120. München. Schuh): Gegen Güdemann; oben S. 96.

Glaser, E., *Zwei Publikationen über Ophir, besprochen* (8°. 40. München 1902, Lukaschik. *M* 1.—).

Saul, J., *Auf der Sinai-Halbinsel.* Vom Dschebel Musa nach el-Akaba (Deutsche Rundschau für Geogr. u. Stat. XXV 1. H.).

Jaussen, A., *Voyage du Sinai* (Rb XII 1, 100—114): Angabe der berührten Orte und ihrer Entfernungen.

Kelman, J., and **Fulleylove, J.**, *The Holy Land* (4°. XV u. 301. Ld. 1902, Black. 20 *s*): Letzterer fertigte die 92 farbigen Illustrationen (vgl. ExpT XIV 4, 177 f).

Marmier, G., *Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins.* III: *La conquête de la région septentrionale de la Palestine par Josue* (RÉj XLV Nr 90, 163—171; vgl. oben S. 96): Sucht die einzelnen Punkte des Zuges Josues (Jos 11, 1—5) festzustellen.

Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale.* Vol. V, parts 12—17, § 42: *Where was the mouth of Jordan in the Time of Joshua?* (nach PEF XXXV Jan. 1903, 94 f): Jos 18, 19; 15, 5; 15, 2 setzen eine Bai oder Lagune am Nord- und Südende des Toten Meeres zur Zeit Josues voraus. Die Höhe des Meeres muſs 328 Fuſs mehr betragen haben (gegen letztere Behauptung verhält sich der Berichterstatter C. W. W. ablehnend).

Sayce, A. H., *Recent and Oriental Archaeology* (ExpT XIV 7, 328—330): Zu Šišaks Liste der eroberten palästinischen Städte, insbes. „Paran" ('A-n-p-r-n).

Smith, G. A., *Studies in the History and Topography of Jerusalem* (Exp VII 37, 1—21; 38, 122—135; 39, 208—228; 40, 298—315; 41, 321—337): 1. *A general View of the City.* 2. *The Name Jerusalem and other Names.* Gegen Haupt hält S. die babylonische Form Urusalim für Verderbnis eines hebräischen oder kanaanäischen Namens. Deutung viell.: „Herd (אזר) des Friedens". Die verschiedenen Formen des Griechischen und Lateinischen usw. werden erörtert. 3. *The Waters.* 4. *The Prelude.* Aus den Briefen des Abd-Khiba (El-Amarna-Fund) sucht er die Topographie zu gewinnen. Der östliche Hügel (Ophel) war wahrscheinlich der Ort für Burg und Stadt des Abd-Khiba. 5. *The Beginnings of the History.* Davids Tätigkeit.

Mommert, C., *Salem, die Königsstadt des Melchisedek.* Eine christl.-archäol. Studie (8⁰. 37. Lp. 1902, Haberland. *M* —.75): Vgl. oben S. 309. Nicht Salem bei Aenon noch im Osten des Toten Meeres, sondern Jerusalem nach Josephus, Ant. 1, 10, 2.

Mommert, C., *Topographie des alten Jerusalem.* 1. Tl: *Zion und Akra, die Hügel der alten Stadt* (8⁰. XI u. 393. Lp. 1902, Haberland. *M* 8.—).

Luncz, A. M., *The Hebrew Name of the Tyropoeon Valley* (PEF XXXIV 4, 416): = מַלְבֵּן 2 Sm 12, 31.

Peters, J. P., und ***Thiersch, H.***, *The Necropolis of Mareshah.* Preliminary Notice (PEF XXXIV 4, 393—397): Für die Identifikation von Tell Sandahannah mit dem Mareša des AT finden sie in einer entdeckten Inschrift die monumentale Bestätigung.

Davenport, A., *By the ramparts of Jesreel* (8⁰. 396. Ld., Longmans. 6 *s*).

Winckler, H., *Altor. Forsch.* 3. R. I 2, 165—174: *Der Gebrauch der Keilschrift bei den Juden*: Ursprünglich stand bei den Juden die Keilschrift im öffentlichen religiösen und gelehrten Gebrauche. Is 8: „Menschenschrift" = Buchstabenschrift; vgl. oben S. 102. Jr 32: Das Tonmaterial wurde für Vertragsurkunden gebraucht. Übergang zur Buchstabenschrift bei der Reform des Hiskia.

Kent, C. F., *Messages of Israel's Lawgivers: the Laws of the OT codified, arranged in Order of Growth and freely rendered into Paraphrase* (8⁰. XXXIV u. 386. N. Y. 1902, Scribner. $ 1.25).

Jacobs, J., *Earliest Representation of Ark of the Law* (JqR XIV Nr 56, 737—739): 2 Abbildungen aus Mus. Borg. in Rom und Mus. Cluny; es sind Behälter für die Gesetzesrollen.

Shaw-Caldecott, W., *The linear Measures of Babylonia about B. C. 2500.* With Appendix on the Biblical Cubit: A new Suggestion (8⁰. 45. Hertford, Austin): Will nichts mehr und nichts weniger als die genaue Lesung und Erklärung des viel diskutierten Täfelchens Brit. Mus. Nr 92698 (Vorderseite) gefunden haben mit dem Ergebnis, daſs drei verschiedene Ellen mit ihren Bruchteilen darauf festgestellt sind. Die verwischten Zeichen werden ergänzt, Text und Übersetzung und Erläuterung geboten, zugleich Zahlzeichen und Worte erklärt. Tatsächlich findet Sh. dann die Verhältnisse genau in dem Maſsstab, der dem Grundplan eines Palastes

auf einer Gudia-Statue beigegeben ist. Sollte sich dieses interessante Resultat, dessen Beurteilung den Assyriologen zusteht, bewähren, so ist auch für die biblische Metrologie viel gewonnen. Hat doch der gleiche Verf. bereits früher (PEF Jan. 1902, 79—82) die Maſse des Bundeszeltes durch drei verschiedene Ellen verständlich zu machen gesucht, seine Vorgänger hierin dahin ergänzend, daſs er Gröſse und Verwendung derselben genauer bestimmte. Hier wieder abgedruckt. Die groſse Elle des Bundeszeltes stimmt überein mit der groſsen Elle des obigen Täfelchens. Verf. kündigt ein weiteres umfassendes Werk an: Bible Archaeology: A Story of Evolution in Architecture. Being the Material History of the Jewish Tabernacle and Temples, c. B. C. 1460 to A. D. 70.

Conder, C. R., *The Name of Jehovah on Seals* (PEF XXXV 1, 96): Einige von den 8 alten Siegeln aus Jerusalem, veröffentlicht durch Perrot (Hist. de l'Art IV 439), haben auſser dem Namen noch eine bildliche Darstellung gegen das Gesetz.

Fischer, A., *Zur Siloahinschrift* (ZdmG LVI 4, 800—809): הנקבה ist Inf. Niph. mit suff.: הִנָּקְבָה. Die Inschrift ist wahrscheinlich durch den Steinmetzen von unten begonnen und dann die obere Hälfte unvollendet gelassen worden.

Clermont-Ganneau, *Archaeological and epigraphic Notes on Palestine. 24. Mount Hermon and its God in an inedited Greek Inscription* (PEF XXXV 2, 135—140): Will auf einer Steininschrift im Besitz der Sammlung des PEF den Baal Hermon (vgl. Jdc 3, 3. 1 Chr 5, 23) finden.

Macalister, A. St., *Second quarterly Report on the Excavation of Gezer* (August 14th to November 1st 1902) (PEF XXXV 1, 7—50): Unter 7 Schichten soll die 5. von unten Israeliten und Kanaaniter als zusammenwohnend erweisen (Jos 16, 10); 4. u. 3. bereits vorisraelitisch. Ein bemerkenswerter kanaanitischer Tempel mit einer Ašera. Die sich ergebende Chronologie stimmt im allgemeinen mit der biblischen überein (49). — *Third quarterly Report etc.* (ebd. 2, 107—125).

Torrey, Ch. C., *A Phoenician Royal Inscription* (Journ. of the Am. Or. Soc. XXIII [1902] 156—173). — **Clermont-Ganneau, Ch.**, *Recueil d'Archéologie orientale* V Lfg 14—17 [1902]: § 41. *Les inscriptions phéniciennes du temple d'Echmoun à Sidon* S. 217—267. Bespr. von G. Hoffmann in ThLzt XXVIII 3, 65 f. — **Pilcher, E. J.**, *The Temple Inscription of Bod-ʿAštart, King of the Sidonians* (PSbA XXV 3, 123—129). Mit Abb. — **Macridy, Th.**, *Le temple d'Echmoun à Sidon, fouilles exécutées par le musée impérial ottoman: Suite du rapport des fouilles* (Rb XII 1, 69—77). — **Halévy, J.**, *Quelques améliorations dans les inscriptions de Bodaštoret* (Rsém XI 1, 48—57). — **Grimme, H.**, *Rešafîm* (OrLz VI 2, 53—57): Zur Inschrift des Ešmuntempels in Sidon. רשף hat in vielen atl Stellen die Bedeutung „glühen, strahlen"; רְשָׁף in Jb 38, 13—15 (st. רשעים zu lesen) = Sterne, Planetengottheiten (ז־רת = Sternbild des Ochsenschenkels, ägypt.). Die Konstruktion in der Inschrift löst sich durch Annahme eines Schwures. — Vgl. oben S. 95.

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Zimmern-Winckler, *Die Keilinschriften und das AT.* II 2 (Schluſs; S. 583—680): Vgl. oben S. 92. Bespr. folgt.

Zschokke, H., *Historia Sacra antiqui testamenti.* Ed. 5 (8⁰. X u. 459 mit 2 Karten. Wien, Braumüller. Geb. *M* 10.—): Unter Mitarbeit von Prof. B. Schäfer und P. N. Schlögl zu stande gekommen.

Davidson, A. B., *Biblical and Literary Essays.* Edited by J. A. Patterson (8⁰. 332. Ld. 1902, Hodder. 6 *s*): Inhalt: Biblical Theology — The Wisdom of the Hebrews — Hosea — Amos — Psalms II, LXXII and CX. — The English Bible and its Revision — Mohammed and Islam — Arabic Poetry

— Modern Religion and Old Testament Immortality — The Rationale of a Preacher — The Uses of the Old Testament for Edification.

Ermoni, V., *La Bible et l'égyptologie* (12⁰. 64. P. 1902, Bloud. *Fr* —.60).

Die „**Babel-Bibel-Literatur**" ist noch immer im Wachsen begriffen (vgl. oben S. 99 f). **Delitzsch'** *1. Vortrag* hat es mit der 3. durchgesehenen Auflage (8⁰. II u. 78) zum 50. Tausend gebracht. Die Durchsicht führte zu einigen unscheinbaren, aber nicht unbedeutsamen Änderungen im Texte (z. B. „in ursprünglicherer Form" st. „in reinerer und urspr." S. 29; den logischen Salto, das Ziel könne nur eines sein, hat er korrigiert S. 46); besonders zu beachten sind die beigegebenen, auch separat erschienenen Anmerkungen, die sich mit der entstandenen Streitliteratur befassen, Günstiges mit Befriedigung buchend, anderes ablehnend (z. B. König, Cornill, Jensen). Eine kritische Gesamtbesprechung der Gegenäufserungen will er bis zum Abschlufs der ganzen Frage (neben dem 2. Vortrag, vgl. unten, kündigt er noch an „Babel und NT") verschieben. Hauptpunkte: Sabbat, Drachencharakter der Tiâmat, „Kananäer" (gegen Mifsverständnisse), Deutung von El hält er fest; besonders eingehend Jahwe: Lesung steht ihm fest, Identität mit dem Gott der Juden ist ihm das Wahrscheinlichste; das Täfelchen, das den Monotheismus trotz verschiedener Götternamen bezeugt, veröffentlicht er und hält seine Deutung auch gegen ***Jensen, P.,*** *Friedrich Delitzsch und der babylonische Monotheismus* (Christl. Welt XVII 1, 13—15) fest. — Inzwischen ist auch erschienen: **Delitzsch, F.,** *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel* (8⁰. 48. Stuttg., Deutsche Verlagsanstalt. *M* 2.—): Die Logik gebiete die Namenfolge „Babel und Bibel". Im Lichte der Geschichte jedenfalls; im Sinne der Wertschätzung (dieser Gesichtspunkt ist bei D. gemeint) ist diese Namenfolge subjektiv, der gegenüber mir „Bibel und Babel" (so auch der Titel in einer der ersten Ankündigungen von Delitzsch' 1. Vortrag) wie vielen andern richtiger scheint. Neues (ראם und Drache von Babel in Abb., Heilkraft des Speichels, Rauch- und Feuersäule) und Altes (Dn 4 und die Verwünschung des Nebukadnezar gegen seine Feinde, Jonas), manches dem veralteten Vulgärrationalismus entnommen (Erweckung Scheintoter), tritt uns entgegen. Die Ausbeutung der biblischen Anthropomorphismen möchte man fast sophistisch nennen; ebenso mutet einen an, was er vorbringt über die niedrige Stellung der Frau in Israel, die Ausschliefslichkeit der Religion (Dt 4, 19 soll für die Heiden der Polytheismus positiv angeordnet sein) u. a.; das wird um so bedauerlicher empfunden, als die Ableugnung jeglichen Offenbarungscharakters des AT mit grofser Schärfe hervortritt (vgl. das Vorwort des 20.—30. Tausends: „Zur Klärung", das Is 63, 1—6 für ein blutdürstiges Beduinenrachelied erklärt). — Dafs neben dem wissenschaftlichen vornehmlich ein kirchenpolitisches Interesse (Stellung des Kaisers als Oberhaupt der evangelischen Kirche zu D.) die Heftigkeit des Streites verschuldet, zeigt sich in allen Phasen desselben. Das *Handschreiben des Kaisers an Admiral Hollmann* als Vorstandsmitglied der Deutschen Orientgesellschaft (15. Februar 1903), so bestimmt als persönliches Glaubensbekenntnis, unklar aber seiner theologischen Formulierung nach (die Literatur über dasselbe übergehen wir als dem exegetischen Gebiet fernliegend), konnte den stimulus rixarum nicht beseitigen. — **Giesebrecht,** *Friede für Babel und Bibel* (8⁰. 62. Königsberg, Thomas. *M* 1.—): Friede nur mit D. I, aber scharfe Polemik gegen D. II. In der hauptsächlichen Entwicklungszeit Israels ist ein babylonischer Einflufs nicht denkbar. Am eingehendsten ist G. bei Behandlung der Gottesnamen und beim Monotheismus; den Esoterismus der bab. Religion erkennt er an. — **Jeremias, A.,** *Im Kampfe um Babel und Bibel.* Ein Wort zur Verständigung und Abwehr. 3. erw. Aufl. unter Berücksichtigung der neu erschienenen Literatur (8⁰. 45. Lp., Hinrichs. *M* —.50): Sicherer Führer, namentlich auch besonnenes theologisches Urteil. Kein Partikularismus in der israelitischen Religion. Arabien und seinen Einflufs will er besser be-

tont wissen. Nur ist mir sein verständnisvolles Eingehen auf das mythologische Schema Wincklers mit dessen unfruchtbarer Spekulationssucht unbegreiflich (vgl. dagegen bes.: *Ein Sühneversuch zwischen Babel und Bibel* in Allg. ev.-luth. Kztg 1903, 6, 124—128). — J. bekämpft vor allem **E. König,** dessen Schrift *„Bibel und Babel"* (vgl. oben S. 99) mit der 10. Aufl. unter den Gegnern D.s den gröfsten Erfolg aufzuweisen hat. — **König, E.,** *Babylonisierungsversuche betr. der Patriarchen und Könige Israels.* Sep.-Abdr. aus Bew. d. Gl. [3. F. VI 2], vermehrt durch ein Wort der Abwehr (8°. 36. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.50): Voran geht eine Kritik gegen Jeremias. Ihn und vor allem Winckler (Preufs. Jahrb. Mai 1901, 224 ff) bekämpft K. in der Aufstellung und Durchführung des mythologischen Schemas (von Jeremias bereits berücksichtigt in der obigen Schrift). — ***König, E.,*** *War „Jahve" eine „kananäische" Gottheit?* (NkZ XIII 11, 828—831): Die Hammurabi-Dynastie steht als kananäisch (nach D. 70 ein Mifsverständnis) nicht fest, ebensowenig die Lesung Jahve. — **Kittel, R.,** *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte.* 3. erw. Aufl. (8°. 44. Lp., Deichert. *M* —.80): Berücksichtigt auch den 2. Vortrag von D. und behandelt vor allem theologische Probleme (Uroffenbarung, Geist der Bibel). Ist mehr für Entlehnung mit selbständiger Umarbeitung, herstammend von der babylonischen Heimat, als für gemeinsame Tradition (vgl. Allg. ev.-luth. Kztg 1903, 10, 218—221) — **Kittel, R.,** *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage.* Ein Verzicht auf Verständigung (8°. 25. Lp., Deichert. *M* —.50): Behandelt hier einen Streitpunkt gesondert. D.s Kampf gegen die Verbalinspiration (= durchgängige Realinspiration) ist anachronistisch. — **Klausner, M. A.,** *Hie Babel — Hie Bibel.* Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag über Babel und Bibel. 3. Aufl. (8°. 40. B., Calvary. *M* —.50): Lehnt die Aufstellungen von D. ab vom jüdisch-orthodoxen Standpunkt aus, der bei der anerkennenswerten Mäfsigung nur bei einzelnen Stellen hervortritt. D.s Verbeugung vor Jesus in seinem Vorwort „Zur Klärung" möchte er fast mit einem Judaskufs vergleichen: scharf, aber nicht so unrichtig, wenn man die Folge seiner atl Auffassung für das NT beachtet. — ***Küchler, F.,*** *Die Bibel- und Babelliteratur.* 3.—5. Stück (Christl. Welt XVII Nr 10—12). — **Oettli, S.,** *Der Kampf um Bibel und Babel.* 4. erw. Aufl., mit Berücksichtigung des 2. Vortr. von F. Delitzsch (8°. 41. Lp., Deichert. *M* —.80): Tadelt D.s anachronistische Fassung des Offenbarungsbegriffes. — **Plato, J.,** *Reflexionen über Babel und Bibel,* zugleich eine psychologische und historische Vertiefung des kaiserlichen Handschreibens. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kultur und jüdischen Religion. 1.—4. offener Brief an H. Prof. Delitzsch in Berlin (8°. 39 u. 48 u. 4. Hamburg, Verlagsanstalt. *M* —.40; —.60; —.15). — **Rosenthal, L.,** *Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel?* Ein Wort zur Klärung. 2. Aufl. Gelegentlich des diesjährigen Delitzch'schen Vortrages (8°. 44. B., Poppelauer. *M* —.60). — **Schieler,** *Die Babel- und Bibelfrage* in einem Vortrag beleuchtet (8°. 23. Danzig, John. *M* —30). — ***Sellin, E.,*** *Randglossen zu Babel und Bibel* (Neue Fr. Presse 25. Jan. 1903). — **Sommer, B.,** *Biblische Geschichtslügen.* Ein Beitrag zur Babel-Bibel-Frage und eine volksverständliche Anleitung zur Bibel-Beurteilung (8°. 63. Bamberg, Handelsdruckerei): Will den „guten Prof. D." auch noch über den Glauben an das NT hinausführen. — **Volck, W.,** *Zum Kampf um Bibel und Babel.* Noch ein Wort zur Verständigung und Abwehr (8°. 32. Rostock, Stiller. *M* —.60). — **Walter, C. L.,** *Babel, Bibel und — Bebel.* Ein religions- und geschichtsphilosophischer Rückblick und Ausblick. 1.—4. Tausend (8°. 173. Weimar, Leutloff. *M* 1.80): Sucht die Streitfrage im Dienste seiner Religionsauffassung (ästhetisch-ethische Weltkultur auf Grundlage des germanischen Geistes) fruchtbar zu machen ohne sichere Detailkenntnisse. — In Polemik verliert sich ***Wolff,*** *Assyriologische „Wissenschaft"* (Ev. Kztg LXXVII 7, 151—153); *Babel und Bibel* (ebd. 9, 194—201); *Wider Fried-*

rich Delitzsch (ebd. 9, 193). — — Mit einzelnen Streitpunkten beschäftigen sich: **Bahr, H.,** *Die babylonischen Bufspsalmen und das AT.* Zum Streit um Bibel und Babel (8⁰. 48. Lp., Deichert. *M* —.80): Wertvoll besonders als Wiedergabe des Textes von 9 Bufspsalmen. Die Bibel ist ihm höchstens an der Peripherie von Babel beeinflufst. — **Chamberlain, H. St.,** *Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom.* Vorw. z. 4. Aufl. der Grundlagen des XIX. Jahrh. (8⁰. 80. München, Bruckmann. *M* 1.—): S. 24—69. Im Sinne der Ariomanie gegen den Panbabylonismus. — ***D[avis], J. D.,*** *Professor Friedrich Delitzsch* (BStdt VII 4, 188—193): „Here is grist for the mill of orthodoxy", nämlich: keine evolutionistische Auffassung der Religion Israels; Ex 6, 3 nicht im Sinne der kritischen Quellenscheidung zu verwerten. — ***Gunkel,*** *Babylonische und biblische Urgeschichte* (Christl. Welt XVII 6, 121—134): Die Ähnlichkeiten gehen auf gemeinsame mündliche Tradition zurück. — ***Kittel,*** *Babylonische und biblische Urgeschichte* (ThLbl XXIV 10, 117—120): Erwiderung auf Gunkel. — *Professor Oppert über den Babel-Bibel-Streit* (Allg. ev.-luth. Kztg 1903, 8, 182f): Kehrt sich in der Wiener „Zeit" gegen den Monotheismus der Babylonier. „Yauva" (?) viell. ein elamitischer Gott. Die biblische Chronologie ist von Chaldäa, und die hat Delitzsch nicht berührt. — ***Wilson, R. D.,*** *Babylon and Israel*: a Comparison of their leading Ideas based upon their Vocabularies (PrthR I 2, 239—255): Beschränkt sich auf einen einzelnen Beweispunkt: was sagt die Philologie, Lexikographie über die ideellen Beziehungen von Babel und Bibel? Dafs Babylonisch dem Hebräischen ferner steht als Aramäisch und Arabisch. Sabbat ist kein Ruhetag; von den 2554 geprüften Kontrakttafeln fallen die meisten gerade auf den 21. (180) und 14. (88), die wenigsten (8) auf den 19. Monatstag. — — Wegen des erwähnten kirchenpolitischen Hintergrundes mochten die Katholiken versucht sein, es für unnötig zu finden, unter ihrem Himmel „den Schirm aufzuspannen, wenn es in Berlin regnete" (Civ. Catt. XVIII 10, 155). Mifsstimmend mufste es indessen wirken, dafs man auch in kath. Kreisen Mitglieder für die Deutsche Orientgesellschaft geworben und gefunden hatte, und nun bot diese Gesellschaft durch den Mund Delitzsch' (der entrüstete Protest D.s, seine Vorträge und die Deutsche Orientges. in irgend eine Verbindung zu bringen [vgl. Anmerk. zum 1. Vortr. 57; 2. Vortr. 41], kann doch zunächst nur formal-juristisch gelten; vgl. auch die Adresse des kaiserlichen Handschreibens oben S. 321) einen offenbarungsfeindlichen, theologisch seichten, von Kritikern verspätet und anachronistisch gescholtenen, wenn auch geistreichen und wirkungsvollen Essay als Vorläufer der auch in kath. Kreisen mit grofsem Interesse erwarteten Quellenpublikationen. In den wenigen Schriften zur Streitfrage jedoch beschränkte man sich darauf, den mit dem bibelgläubigen Protestantismus gemeinsamen Offenbarungbegriff zu schützen und sachlich Annehmbares und Sicheres von Unannehmbarem und Problematischem zu scheiden. ***Condamin, A.,*** *La Bible et l'Assyriologie.* Aperçu général sur leurs rapports au point de vue critique et exégétique (Études 20. Nov., 20. Dez. 1902, 20. März 1903). — **Döller, J.,** *Bibel und Babel oder Babel und Bibel?* (8⁰. 36. Paderborn, F. Schöningh. *M* —.80): Gesteht wohl dem Babylonismus zu wenig zu. Vgl. ThR II Nr 2—4. — **Ermoni, V.,** *La Bible et l'assyriologie* (12⁰. 64. P. 1902, Bloud. *Fr* —.60). — ***Hehn, J.,*** *Etwas über Babel und Bibel* (Köln. Volksz. 1903, Lit. Beil. Nr 8): Hilft Delitzsch sich seiner zahlreichen Gegner erwehren, indem er die einen (König, Döller) als Nichtassyriologen ablehnt, bei den Assyriologen (Jensen, Hommel, Hilprecht, Jeremias) auf ihre sonstige Gegnerschaft hinweist, die sie auf den Plan gerufen habe. In den Hauptpunkten stimmt er D. zu. Übrigens schliefst H. trotz des wohlwollenden Zuverstehensuchens für das Vorgehen Delitzsch' mit dem Verdikt: „D. wählte für seinen Vortrag zwar etwas sehr Pikantes aus, das aber noch nicht allgemein anerkannt ist." — ***Keil, P.,*** *Babel und Bibel* (Pastor bonus XV 3, 105—123): Schlufs (vgl. oben S. 99).

Orientiert vorzüglich über die Streitpunkte und das Beweismaterial und gelangt überall zu einer bestimmten scharfen Ablehnung der Delitzschschen Hypothesen. Von D. selbst wurde die rühmenswerte Sachkenntnis des Verfassers anerkannt. Unter dem Titel: *Zur Babel- und Bibelfrage* als erweiterter Neudruck erschienen (8°. 78. Trier, Paulinusdruckerei. *M* 1.—). — — Schriften, die zur Streitfrage in Beziehung stehen: **Dieckmann, Chr.**, *Das Gilgamis-Epos in seiner Bedeutung für Bibel und Babel* (8°. 198. Lp. 1902, Steffen. *M* 4.50): Sucht die babylonische Mythologie und die biblische Erzählung in Kontakt zu bringen. Zu welchen Resultaten er kommt, zeigt seine Gleichung S. 24: Jabani = Gudia = Kudur-Mabuk = Kedorlaomer = Nimrod. Wenn übrigens seine Kombinationsgabe etwas ordnungsgemäfser fungieren würde, so wüfste ich nicht, was neueste Mythologisten vor dem Verf. voraus hätten. Die Bibel läfst er in verschiedenen Urgeschichten gegen Babel polemisieren. Die Etymologien sind halsbrecherisch. — **Jeremias, A.**, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern.* 2., erw. u. verb. Aufl. mit Abb. Unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen. Der a. Or. I 3 (8°. 44. Lp., Hinrichs. *M* —.60). — **Pinches, Th. G.**, *The OT in the Light of the historical Records and Legends of Assyria and Babylonia* (8°. 256. Ld., SPCK. 7*s* 6*d*): Behandelt die ganze Bibel von der Schöpfung an und gibt die Dokumente in Übersetzung (vgl. ExpT XIV 6, 275 f).

Lambert, M., *Les dates et les âges dans la Bible* (RÉj XLV Nr 90, 285—288): Anfang und Ende einer Periode von Jahren, Monaten und Tagen zählte man als voll. Volle Jahre und Monate bezeichnete man durch den Zusatz ימים. בן יום usw. will nur besagen, dafs der Genannte am betreffenden Tage, in der Woche, im Monate, im Jahre geboren sei.

Carpenter, J. E., *The Composition of the Hexateuch.* An Introduction, with select List of Words and Phrases; Appendix on Laws and Institutions by G. Harford (8°. XVI u. 538. Ld. 1902, Longmans. 18 *s*): Nachträglich erweitert erschienene Einführung in die Textausgabe: The Hexateuch according to the Revised Version (1900).

Kley, J., *Die Pentateuchfrage.* Ihre Geschichte und ihre Systeme. Gekr. Preisschr. (8°. 240. Münster i. W. 1902, Alph.-Druckerei. *M* 4.50).

Green, W. H., *Die Einheit der Genesis erwiesen.* Aus dem Engl. von O. Becher (8°. XXXII u. 765. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 10.—): Hiermit wird ein 1895 erschienenes Werk eines amerikanischen konservativen Bibelerklärers den deutschen Lesern leichter zugänglich gemacht. Was sich zu Gunsten der These sagen läfst, ist erschöpfend und ausführlich dargelegt, die Gründe der Kritiker, mit besonderer Betonung der stilistischen, sind angeführt und eingehend widerlegt. Besondere Mühe gibt sich der Verfasser, die behaupteten Inkongruenzen der Darstellung als angemessen, ja beabsichtigt, von sorgfältiger Überlegung zeugend zu erweisen. Polemik durchzieht das Buch vom Vorwort des Verf. und Übersetzers bis zur Zusammenstellung des Schlufsergebnisses: absolute Einheit der Gn. Der Übersetzer hat weniges in Anmerkungen beigetragen. Qui nimis probat, nihil probat. Ein Zuviel ist es z. B., jegliche stilistische Verschiedenheit wegzudisputieren, bei dem wechselnden Gebrauch des Gottesnamens besondere Feinheiten des Schriftstellers anzunehmen, kurz, auf dem geschichtlichen Gebiete mit den Kategorien des absolut noch Möglichen zu operieren, während man hier mit Wahrscheinlichkeit, moralischer Gewifsheit rechnen mufs. Ich glaube nicht, dafs G.s Methode berufen ist, der radikalen Kritik die Waffen gegen die Offenbarung zu entwinden. Im übrigen ist das Werk als ausführlichste Zusammenfassung der Instanzen für die These sicher sehr wertvoll; um die gegnerischen Ansichten kennen zu lernen, ist es weniger geeignet, auch zu alt, weil der Übersetzer es über 1895 hinauszuführen nicht beabsichtigt hat.

Gunkel, H., *Genesis übersetzt und erklärt.* 2. Aufl. Handkomm. z. AT

von W. Nowack I 1 (8°. XCII u. 440. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 9.80): Seit 1901 bei dem umfangreichen Werke die 2. A., ein Zeichen, daſs die Anschauungen des Verfassers Eigentum weiter Kreise werden wollen; darum von Wert, auch wenn man prinzipielle Vorbehalte gegenüber der Schriftbehandlung machen muſs. Ist einmal der sagenhafte Charakter der Genesiserzählungen vorausgesetzt, so ist Gunkels Behandlung die konsequenteste. Sie muſs aber auch als gemäſsigte in vielen Punkten bezeichnet werden, und darin bedeutet die 2. A. einen weiteren Schritt vorwärts. In den Urvätern reine Stammespersonifikationen zu sehen, ist er weniger geneigt; keine primitive Religion in Israel, kein Partikularismus der Jahwe-Religion. Abzulehnen ist eine Mythologisierung der Patriarchenerzählungen. Obwohl ihm die Genesis auf Sagen beruht, ist doch manches von seinen Charakterisierungen von allgemeinem Werte. Die Anlage ist so wie sonst beim Handkommentar: Übersetzung mit begleitendem Kommentar, Quellenscheidung durch verschiedene Typen. Der Verf. strebt mehr inhaltliche als literarkritische Behandlung an, was als Vorzug vermerkt zu werden verdient. — In einer eingehenden Bespr. hebt L. Venard (Rev. du clergé fr. 1903, 15. Apr., 519 ff) hervor, daſs eine Gunkel ähnliche Auffassung der Urgeschichten als Legenden sich auf katholischem Boden vernehmen lasse, nur mit prinzipieller Anerkennung von Inspiration und Offenbarung (vgl. z. B. oben S. 307).

***Oppert, J.**, Sechshundert drei und fünfzig.* Eine babylonische magische Quadrattafel (ZA XVII 1, 60—74): Glaubt auf einem bei Scheil, Une saison des fouilles à Sippara veröffentlichten Täfelchen (allerdings durch Korrektur und Konjektur) die mystisch-kabbalistische Zahl 653 gefunden zu haben, die sich auch in der Zeitrechnung der Gn wiederfinde (Sintflut bis Abrahams Geburt 292, von da an bis zum Ende der Gn 361 = 653 J.). — Vgl. dazu C. Bezold ebd. 95 f, der auf entsprechende geometrische Figuren hinweist.

King, L. W., *The seven Tablets of Creation or the Babylonian and Assyrian Legends concerning the Creation of the World and of Mankind.* I. English Translation, Transliteration, Glossary, Introduction etc. II. Supplementary Texts. Luzac's Sem. Text and Transl. Series XII. XIII (8°. CXXIII, XIII u. 274 mit 84 autogr. S. Ld. 1902, Luzac. 33 *s*): K. hat manche Texte in ihrer Zugehörigkeit zum Schöpfungsepos neu erkannt. Die 7 Tafeln sollen den 7 Schöpfungstagen entsprechen, die 7. Tafel (Hymnen der Götter auf Marduk) der Sabbathsruhe Gottes. Die Schaffung des Lichtes hat mit dem Kampfe gegen das Chaos nichts zu tun. Der lebende Mensch entsteht aus dem Blute des Bel-Marduk, nicht des Adapa (gegen Hommel, ExpT XIV 3, 109, vgl. unten). Kosmologische Legenden scheinen in dem babylonischen Epos zum Lob des Marduk verarbeitet worden zu sein (vgl. ExpT XIV 5, 220 f).

Gervis, G., *La gloriosa rivelazione intorno alla Creazione del mondo, con importanti dimostrazioni scientifiche poste a fronte delle Sacre Scritture* (Florenz 1902, Lib. Claudiana): G., Geologe, hält eine positive Konkordanz des Schöpfungsberichtes mit der Wissenschaft fest. Den Evolutionismus, auf den Menschen ausgedehnt, lehnt er ab (vgl. RThPh XXXV 5/6, 547 ff).

***Semeria, G.**, Storia di un conflitto tra la scienza e la fede. I. Cosmografia popolare, scientifica e biblica* (Str III 1, 41—62; 3, 269—293): In ausführlichem, gemeinverständlichem Vortrage vertritt S. die populäre Auffassung des Schöpfungsberichtes mit einzelnen historischen Rückblicken. S. schlieſst sich auch den Ausführungen Durands (Études, 5. Febr. 1902, 344 und Rev. du clergé fr., 1. Dez. 1902) an, daſs die Hagiographen in Geogonie und Kosmogonie nicht besser unterrichtet waren als ihre Zeitgenossen. — *II. Galileo Galilei. I fatti.*

***Láska, W.**, Der biblische Schöpfungsbericht im Lichte der „Neustern"-Hypothese* (Kultur IV 3, 189—195): Das Aufleuchten „neuer" Sterne ist verursacht durch kosmische Wolken, welche die Himmelskörper bei ihrem

Durchgang zum Glühen bringen. Mit dieser Hypothese sucht L. hypothetisch den biblischen Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen.

Howland, S. W., *The Story of Eve's Creation* (Bs LX Nr 237 [Jan. 1903] 121—128): Evolutionistisch (aber teleologisch) stammen die ersten Menschen von Tieren ab als Zwillinge (Xiphopagus), die später getrennt wurden. So habe sich in Adam die Vorstellung des Herganges wie Gn 2 bilden können. Das nennt H. Bibel und Wissenschaft versöhnen.

Stade, B., *Der Mythus vom Paradies Gn 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel* (ZatW XXIII 1, 172—179): Ursprüngliche Gestalt. Mündlicher Überlieferung des Adapa- und Gilgamiš-Mythus entnommen und jahwistisch umgestaltet nach der Mitte des 8. Jahrh., der Zeit des hierzu nötigen intensiven Verkehrs mit Babel, unmöglich schon 1400.

Martin, W. W., *The Fall as a composite Narrative* (Bs LX Nr 237, 84—91): Keine Widersprüche, wohl aber sind 2 parallele Erzählungen Gn 3 ineinandergeschoben.

Kesteven, H., *Who was Cain's Wife?* (Nineteenth Cent. 1903 Febr., 330 bis 336): Am 6. Tage wurden mit den Tieren die erdgebornen Menschen (בני אדם Gn 6, 2) erschaffen; Gn 2 Menschenschöpfung mit Eingiefsung einer besonderen Lebenskraft (בני אלהים). Zu den Mischehen beider Menschenklassen (Gn 6, 2 f) gehörte die Ehe Kains.

Hommel, F., *The Logos in the Chaldaean Story of the Creation* (ExpT XIV 3, 103—109): Die biblische Urväterreihe in Beziehung zur babylonischen mit ihren astronomischen Äquivalenten. In Adapa findet er einen Gottmenschen, das „Wort Gottes", den Logos, ja schliefslich Christus, der sein Blut vergossen hat, um die Menschen zu retten. Durch Abraham stammen diese Überlieferungen aus Chaldäa. Gn 6, 3 בשׁר = „in Saren", eine die Zeitangabe erklärende Glosse.

König, E., *The latest mythological Theory of the Patriarchs* (ExpT XIV 5, 217—219): Gegen Wincklers astralmythische Erklärung. Die einzelnen Züge der Patriarchengeschichte lassen sich dabei nicht unterbringen.

Böklen, E., *Die Sintflutsage.* Versuch einer neuen Erklärung (Arch. f. Rel.-W. VI 1, 1—61; 2, 97—150): Wincklers astralmythische Erklärungen sind zu wenig begründet und nicht ernsthaft diskutierbar. B. hält die Sintflutgeschichte für einen Natur- resp. Mondmythus: Himmelsozean jenseits des Himmelsgewölbes, der Mond ein goldener Kahn darin; der Mond Quelle alles Gedeihens und Lebens. Die Überlieferung in kanonischer, apokrypher und aufserbiblischer Literatur wird nunmehr daraufhin geprüft, geprefst, gewendet und gedeutet, um obige Auffassung im Einzelnsten zu erweisen.

Meissner, B., *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamesepos* (Mitt. d. Vorderas. G. VII [1902] 1, 1—16): Beschreibung, Umschrift und Übersetzung mit Abb.

Pinches, G., *Gilgameš and the Hero of the Flood* (PSbA XXV 3, 113—122; 4/5, 195—201): Das Gleiche wie Meissner mit Korrekturen und Ergänzungen.

Müller, W. M., *Die Söhne Mizraims, Genesis 10, 13—14* (OrLz V 12, 471—475): Die bisherigen Erklärungen befriedigen nicht. Pathrusim ist als Glosse auszuscheiden, weil die übrigen Namen nicht ägyptische Stämme, sondern auswärtige Vasallen angeben wollen. Kasluḥim, nach LXX כסמנים, verderbt aus נסמנים = Nasamonen, Bewohner einer Oase. ענמים zu korr. in כנמים = Oase Knmt. Naphtuḥîm, entstanden aus פתנחים = Oase P-to-n-(n?)-eḥe „Kuhland".

Anderson, Ch. E., *Who was Melchizedek? — A suggested Emendation of Gen. 14:18* (AmJsemL XIX 3, 176 f): Glaubt mit Ersetzung des שלם durch Sodom den Zusammenhang gewonnen. In sich unwahrscheinlich, ist auch die versuchte Begründung der späteren Änderung wenig überzeugend.

Bird, R., *Joseph, the Dreamer* (8⁰. 478. Ld. 1902, Nelson. 6 *s*).

Barnes, W. C., *Potiphar's Wife* (8⁰. 154. Ld. 1902, Brown. 2 *s* 6 *d*).

Naville, E., *The Egyptian Name of Joseph* (PSbA XXV 3, 157—165):

Richtigzustellen in צפנתפענח = das Haupt der ἱερογραμματεῖς. אסנת = Senit mit א prothet.; פוטיפרע = Phetep-ra. Die Zeit, in der diese Namen im Ägyptischen sich finden, sei nicht maſsgebend für die Entstehungszeit der Erzählung.

Lang, M., *Moses.* Ein Lebens- und Zeitbild (12⁰. 74. Csacza, Selbstverl. *Kr* 1.20): Populäre, begeisterte Schilderung des Wirkens des Moses mit einem Zug ins Demokratische.

Johns, C. H. W., *The Name Moses* (ExpT XIV 3, 141 f): Adoptieren „ina mešu“ in den Hammurabi-Gesetzen soll heiſsen: einen auſserehelichen Sohn adoptieren. Der Verfasser der Mosesgeschichte soll dann bei Entlehnung der Sargon-Erzählung es zu einem Eigennamen „Moses“ verlesen haben.

Müller, W. M., *Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs*, im Orig.-Text neu hrsg. u. übers. Mit 16 Doppeltaf. Mitt. d. vorderas. Ges. VII 5 (8⁰. 48. B. 1902, Peiser. *M* 6.—): „Ein Dokument, zur Erklärung der Wegrichtung beim Auszug aus Ägypten verwertet, hier genau wiedergegeben und textkritisch eingehend behandelt.

Bender, A., *Das Lied Exodus 15* (ZatW XXIII 1, 1—48): Als Psalm, wegen messianischer Gedanken (solche hört B. fast in jedem Wort, ja Buchstaben mitklingen; in die Form der Geschichte gekleidete messianische Hoffnungen), aus Gründen der Sprache nachexilisch (ca. 450). Vielfach übertriebene und gekünstelte Deduktionen.

Zum **„Gesetze des Hammurabi“**, Dez. 1901 und Januar 1902 in Susa durch den Führer der französischen Expedition für die Ausgrabungen, J. de Morgan, und den Dominikaner V. Scheil auf einem Denkstein aus Diorit (nunmehr im Louvre in Paris) gefunden, in 16 und 28 Kolumnen 1114 und 2540 Zeilen in Keilschrift aufweisend. Der Denkstein wurde seinem ursprünglichen Standort, Sippar, von einem elamitischen Eroberer nach Susa entführt. 700 Zeilen entfallen auf Einleitung und Schluſs, der eigenen Verherrlichung des Gesetzgebers und dem Lobe des Gottes Šamaš geweiht, vor dem stehend eine Abbildung H. zeigt; das übrige bietet 282 Gesetzesbestimmungen (für einen wohl vom Eroberer weggemeiſselten Raum 35 gezählt) ohne systematische Anordnung, für Kultur- und Rechtsgeschichte und für die Bibel von einzigartigem Interesse, ein Fund, dessen Einfluſs den Aufsehen erregenden von El-Amarna weit überragt, und der nicht so bald von der Tagesordnung verschwinden wird. Die Ed. princ. ist veranstaltet von: **Scheil, V.**, O. P., *Textes Élamites-sémitiques*, IIᵉ sér. in: Mémoires de la Délégation en Perse, Tome IV (4⁰. 200. P. 1902, Leroux): Phototypie, Umschrift, Übersetzung, freie wohlgelungene Wiedergabe des Inhalts. Fast der ganze Band ist dem Funde gewidmet (bespr. von Winckler, OrLz VI 1, 24 ff mit den schon bekannten Fragmenten und Parallelen und reichen sachlichen Bemerkungen). — Darauf fuſst die erste und bis jetzt einzige deutsche Übersetzung: **Winckler, H.**, *Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr.* Das älteste Gesetzbuch der Welt übersetzt. Mit 1 Abb. des Steindenkmals. Der a. Or. IV 4 (8⁰. 42. Lp. 1902, Hinrichs. *M* —.60): Genaue Übersetzung (sie soll in manchen Punkten die von Scheil übertreffen). Die Noten mit den atl Parallelen sollen die Bedeutung für die Bibel angeben. Eine 3., erweiterte Aufl. (mit alphabetischer Inhaltsübersicht) ist erschienen. *„The Independent“* vom 25. Dez. 1902, 8., 15. u. 22. Januar 1903 übertrug Wincklers Ausgabe ins Englische. — Englische Ausgabe: **Johns, C. H. W.**, *The oldest Code of Laws in the World.* The Code of Laws promulgated by Ḥammurabi, King of Babylon, B. C. 2285—2242, translated (8⁰. Edinburgh, Clark. 1*s* 6*d*). — Schriften und Aufsätze: Schon **Delitzsch** konnte in seinem 2. Vortrag (vgl. oben S. 321) in Wort und Bild sich auf den Fund beziehen (S. 24 ff), in offenbarungsfeindlichem Sinne ihn verwertend, allerdings mit einer Waffe, die der Rüstkammer des sonst längst überwundenen Vulgärrationalismus entnommen ist: auch H. will die Gesetze seinem Gotte verdanken; deshalb sei auch die göttliche Herkunft der Sinaigesetzgebung

ebensowenig festzuhalten. — **Jeremias, J.**, *Moses und Hammurabi* (8⁰. 47. Lp., Hinrichs. *M* —.70; kart. 1.10): „Wir müssen umlernen", sagt J. in Bezug auf die evolutionistische Geschichtsbetrachtung. Was sein Buch auszeichnet, ist die kulturgeschichtliche Behandlung des Materials, dabei kurze, aber erschöpfende Gegenüberstellung der Gesetze von H. und Moses (24 Bestimmungen). Die Wertung der Gesetze spricht durchweg zu Gunsten der Thora, die ihm (gegen Delitzsch) als göttliche Offenbarung gilt. Die Ähnlichkeiten gehen ihm zurück auf die Berührung des Moses mit Arabien (Ex 18). Das Gesetz ist nicht ohne Moses entstanden, das sei auf Grund des Fundes geschichtliche Wahrscheinlichkeit geworden. S. 7 Korrekturen zu Winckler. Vgl. noch *Moses und Hammurabi* (Allg. ev.-luth. Kztg 1903, 9, 200—202) und *Der babylonische Moses* (Illustr. Ztg 1903 Nr 3113, 311). — **Oettli, S.**, *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels* (8⁰. 88. Lp., Deichert. *M* 1.60): Inhaltliche Erörterung mit sachlichen Erörterungen; auffällig findet Oe. die Zusammenordnung zu 5, 10, insbes. 6 Gesetzen; muš-en-kak = Dienstadel. Monogamie, keine Spur eines Matriarchates oder des Ahnenkultes, verschiedene Kulturzustände in Babel und Israel. Die Ähnlichkeiten gehen wohl zurück auf die Herkunft Israels aus Mesopotamien (gegen die Arabienhypothese, weil dem babylonischen Tiefland angepaſst). „Moses, der Gesetzgeber, ist keine legendarische Gestalt mehr", dieses Bekenntnis wiegt schwer (Kreuzztg 1903, Nr 11), nachdem Oe. selbst (Einl. in die Auslegung des Dt) früher die mosaische Gesetzgebung für unmöglich erklärt hatte (vgl. Ev. Kztg 1903 Nr 9). — ***Lagrange, M. J.***, *Le code de Hammourabi* (Rb XII 1, 27—51): Resumé des Inhaltes mit ausgiebiger Vergleichung der biblischen Bestimmungen. „Erscheinen vor Gott" usw. = „Eid", wie auch Ex 20. Hier hochentwickelter zentralistischer Staat, bei Moses ein halbnomadisches Gemeinwesen. — ***X.***, *Il codice di Hammurabi* (Civ. Catt. XVIII 10, 143—155): Trotz des verschiedenen Kulturzustandes Ähnlichkeiten mit Moses in Art und Verhältnis der Strafen, Gerichtsapparat, Kasuistik, literarischer Form; durch Zusammenwohnen der semitischen Stämme zu erklären. Übrigens scheint X. das monotheistische Gesetz noch älter zu sein als der polytheistische H. — ***Dareste, R.***, *Le Code Babylonien d'Hammourabi* (Journ. d. Sav. 1902 Okt. 517—528; Nov. 586—599): Mit reichen, interessanten Verweisen auf die Rechtsbücher der übrigen Völker. Sep.-Abz. (4⁰. 25. P. 1902, Impr. nat.). Vgl. *Séances et Trav. de l'Ac. des Sc. mor. et pol.* März 1903. — ***Hehn, J.***, *Das älteste Gesetzbuch der Welt* (Köln. Volksz. Lit. Beil. 1903 Nr 12). — ***Johns, C. H. W.***, *The Code of Hammurabi* (B. C. 2285—2242) (ExpT XIV 6, 257 f). — ***Derselbe***, *The Code of Hammurabi, fresh material for comparison with the Mosaic Code* (JthSt 1903 Jan. 172 bis 183): Durch Abraham und das Exil sei die Beziehung hergestellt. — ***Derselbe***, *Notes on the Code of Hammurabi* (AmJsemL XIX 2, 96—107; 3, 171—174): Erklärt einige Termini (z. B. muš-en-kak = Unfreier) und gibt von § 41 eine neue Übersetzung. — ***Nagl, E.***, *Hammurabis Gesetze* (Kath. 3. F. XXVII 1, 31—43 151—167): Eine Verwandtschaft mit Moses wird negiert. — ***W[arfield], B. B.***, *Law four Thousand Years ago* (BStdt VII 4, 239—241).

Eerdmans, B. D., *Oorsprong en beteeknis van de „Tien woorden"* (Theol. Tijdschr. 1903, 1, 19—35).

Moore, D., *Did the Tabernacle described in Exodus ever really exist?* (BStdt VII 3, 171—177): Ja; in traditionellem Sinne gegen Kennedy in Hasting's Dictionary IV 666.

Löhr, M., *Das Lied des Moses (Deut. XXXII) nach Form und Inhalt untersucht* (PrM VII 1, 1—31): Ältester durch Kritik (bes. Ausscheidung von Glossen) erreichbarer Text in Umschrift; Gliederung (nach Sievers); Gedankengang; textkritischer und sachlicher Kommentar. Mittelpunkt der Gedanken des Verf. sei die Katastrophe von 586; darauf weise auch der politische Hintergrund und insbes. die Gottesanschauung (= Ez und Deutero-Jes.) hin.

Bäck, L., סנה *und* סיני (MGWJ XLVI 7/8, 299—301): Dt 33, 16 סְנֶה entstanden aus סִינַי, wie שָׂדֶה statt שָׂדַי.

β) Die geschichtlichen Bücher.

Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel. IV. Bd: Von der Philisterzeit bis zur babylonischen Gefangenschaft* (8°. XII u. 333. Stuttgart, Kielmann. *M* 4.—): Vgl. oben S. 95.

Hummelauer, Fr. de, *Commentarius in librum Josue.* Cursus Scripturae s. II. III 3 (8°. VI u. 528. P., Lethielleux. *Fr* 10.—): Bespr. folgt.

Matthes, I. C., *Israëls nederzetting in Kanaän* [naar aanleiding van Dr. C. Steuernagel, Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan] (Th. Tijdschr. 1902, 6, 517—540).

Lagrange, M.-J., *Études bibliques: Le Livre des Juges* (8°. XLVIII u. 338. P., Lecoffre. *Fr* 7.50): Bespr. s. oben S. 303 ff.

Lotz, W., *Der Bund vom Sinai. V. Die Einheit Israels in der Richterzeit* (NkZ XIV 2, 128—153): Von Josue bis Samuel war Israel ohne einheitliche Organisation, aber nicht ohne Bewufstsein der Zusammengehörigkeit, soferne sich Israel durch die Jahwereligion zusammengehalten fühlte, wie Jdc zeigt. Das Festhalten an Jahwe aber setzt voraus einen Bund mit Jahwe.

Rothstein, J. W., *Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben* (ZdmG LVI 4, 697—728; LVII 1, 81—106): Fortsetzung V. 26—30. Vgl. oben S. 102. — Dazu Korrekturen von ***E. Nestle*** ebd. LVII 1, 197 f.

Bewer, J. A., *Die Leviratsehe im Buche Ruth* (StKr LXXVI. I 2, 328 bis 332): Eine Art Leviratsehe ist in Ruth gemeint, wenn auch abweichend von Dt (gegen Driver). Ursprünglich kaufte Booz die Ruth mit dem Acker als „Goël". In 4, 10 und 4, 5 sind nun Ausdrücke eingesetzt worden, welche die Leviratsehe einfügten, veranlafst durch die sonst nur bei der Leviratsehe gebräuchliche Schuhausziehung. Daher auch die Widersprüche mit Dt 25. — *Zur Literarkritik des Buches Ruth* (StKr LXXVI. II 3, 502—506): 4, 12 „und möge dein Haus sich mehr und mehr ausbreiten" (פָּרַץ). Der Einfüger der Leviratsglossen punktierte פֶּרֶץ (Eigenname, ein Beispiel des Levirates). Die Genealogie 4, 18 ff ist hierdurch veranlafst. 4, 17 bildet den befriedigenden Schlufs.

Bewer, J. A., *The Ge'ullah in the Book of Ruth* (AmJsemL XIX 3, 143—148): 4 Stadien in der Kombination von Ge'ulla und Levirat. In Ruth der älteste Zustand: Verpflichtung des Goël (auch wenn nur entfernterer Verwandter), die Witwe zu heiraten. Hier mufs der Levir das Erbe kaufen, d. h. auslösen nach Lv 25, 25, weil Noemi es eben in ihrer Not verkaufen will (4, 3 ist מֹכְרָה zu punktieren: N. ist „im Begriffe", es zu verkaufen, wegen 4, 5). Kommt auch hier wieder zum Schlufs, dafs in Ruth ursprünglich Levirat mit der Ge'ulla nicht verbunden war und auch nicht zur Erzählung gehörte.

Nowack, W., *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt.* Handkommentar z. AT I 4 (vgl. oben S. 102): Der Gesamtkommentar zum AT ist hiermit bei dem vorletzten Buche angekommen (Nm sollte noch vor Ende 1902 ausgegeben werden). Die Einleitung enthält neben den andern zu erwartenden Punkten eine eingehende Erörterung der Textkritik. Das Verfahren der Regenbogenbibel findet mit Recht die Billigung des Verfassers nicht. Bei Verwertung der LXX bekämpft er scharf die Grundsätze Löhrs. Auch der Quellenscheidung widmet er eine umfangreiche Erörterung. Budde und Löhr steht er hierin nahe, folgt aber doch eigener Prüfung. Die religionsgeschichtliche Bedeutung findet er darin, dafs vorjahwistische Zustände noch häufig hereinspielen. Der partikularistische Jahwismus steht hier noch neben dem späteren strengen Universalismus. Wie sonst in religionsgeschichtlichen Dingen bei der höheren Kritik, ist auch bei N. der Mangel jeden Versuches, eine Harmonie zwischen den als wider-

sprechend aufgefafsten Stellen herbeizuführen, zu tadeln. Die Übersetzung, welche in verschiedenen Schrifttypen die von N. angenommene Quellenscheidung plastisch darstellt, ist genau und löst an sich schon manche Schwierigkeit, so dafs die trotzdem noch umfangreichen Anmerkungen viele textkritische, literarische und sachliche Fragen behandeln können.

Stosch, G., *Atl Studien VI: Der geistliche Charakter Davids* (8°. VII u. 258. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.—).

Preuschen, E., *Doeg als Incubant.* Zur Erkl. von 1 Sam. 21, 8 (ZatW XXIII 1, 141—146): נֶעְצָר nach Lucianhss ῥιγοπύρετος = „fiebernd". In seiner Krankheit suchte D. in der Nacht ein Traumorakel im Tempel für seine Gesundung zu erhalten.

Dieckmann, Chr., *Die erste Weissagung vom Davidssohn.* Eine biblische Studie zur Offenbarungsfrage. 1.—3. Taus. (8°. 130. Lp., Steffen. *M* 2.—): Verfolgt die allmähliche Entfaltung dieser Weissagung in 2 Sm 7; 23, Ps 110, 1 Chr 17 (Midrasch zu 2 Sm 7) u. a. St. mit dem Endziel, den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift zu erweisen. Zugleich gibt er für 2 Sm 7 eine eingehende, neue Quellenanalyse. Gut auslegen scheint D. oft für viel hineinlegen zu nehmen. In der Etymologie gelten für ihn keine Schranken und Gesetze.

Leben, H., *Eine Vermutung zum „Schäfchen des armen Mannes" (2 Sam 12, 1—4)* (OrLz VI 4, 152—155): Pafst nicht auf Davids Sünde gegen Urias, sondern auf die Wegnahme Michals durch Abner für David 2 Sm 3, 12—16.

M'Fadyen, J. E., *Did Elijah cut himself for the Dead?* (ExpT XIV 3, 143 f): 1 Rg 17, 21 ist mit Klostermann וַיִּתְגֹּדֵד „und er verstümmelte sich selbst" zu lesen, das später auf Grund von Dt 14, 1 in ויתמדד verändert wurde. — Vgl. hierzu ***Nestle, E.***, *The Reading of the Septuagint in 1 Kings 17. 21 and 2 Kings 4. 34* (ebd. 4, 185 f): Die Parallelstelle 2 Rg 4, 34 ist beizuziehen. Es mufs eine Tätigkeit für Elias und Elisäus gemeint sein, wie sie angewendet wurde in Erstickungsanfällen, um die Atmung wieder zu beleben.

Nagel, G., *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem.* Nach den Quellen dargestellt (vgl. oben S. 96): Wunder und Weissagung sind nicht unmöglich; daher ist der Hauptanstofs der kritischen Schule an der Richtigkeit der biblischen Erzählung in Rg, Is und Chr unberechtigt. N. untersucht eingehend die Quellen. Die Scheidung in äufsere und innere Glaubwürdigkeit verursacht einige Wiederholung. Die Quellen gehen auf zeitgenössische Berichte zurück. Der assyrische Bericht wird durch die in der Bibel erzählte Katastrophe ergänzt. Die vielfache Willkür der Kritik macht es N. möglich, die Kritiker selbst gegeneinander zeugen zu lassen. Besondere Sorgfalt weist die Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte und die chronologische Fixierung auf. Von Einzelpunkten sei die Ablehnung der Muṣri-Hypothese von Winckler hervorgehoben. Auf dem Wege solcher Einzeluntersuchungen wird das kritische Verständnis der Hl. Schrift mehr gefördert als durch fein ausgedachte kritische Theorien.

Lehmann, C. F., *Menander und Josephos über Salmanassar IV. II* (Beitr. z. a. Gesch. II 3, 466—472): Vgl. oben S. 96. Die neueste atl Kritik suchte nach 2 Rg 18 blofs einen Zug S.s festzuhalten. Demgegenüber stellt L. die Thesen auf: Zweimal zog S. gegen Tyrus (Menander und Josephus) und zugleich den nach Ägypten tendierenden Hosea von Israel (2 Rg 17; in 2 Rg 18 ist der 1. Zug als nicht interessierend übergangen). Hosea wurde bereits am Anfang des 2. Feldzuges gefangen genommen. Ṣewe'-Sib'e 2 Rg 17 ist ein Unterkönig von Äthiopien, viell. Oheim des Šabako. Miṣraim ist an diesen Stellen Ägypten (nicht Muṣri in Arabien, gegen Winckler).

Nestle, E., *The Septuagint Rendering of 2 Kings XIX, 26* (PSbAX XV 1, 63): πάτημα für שְׁדֵמָה ist nicht blofs Vermutung oder Korruption, sondern bedeutsam für die Etymologie des ש (viell. šaduf oder Sāḳieh des Ägyptischen?).

Kittel, R., *Die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt.* Handkomm. z. AT von W. Nowack I 6. 1 (vgl. oben S. 103): Bietet Einleitung (insbes. über die Quellen der Chr), Übersetzung und Unterscheidung der Quellen und einen fortlaufenden Kommentar hierzu. Durch Rückverweisung auf die Kommentare zu Sm u. Rg wurde Raum geschaffen für ziemlich eingehende Erörterungen, die sich nicht in text- und literarkritischen Problemen erschöpfen, sondern vor allem das sachliche Moment hervorkehren. Manchmal finden sich sogar kleine Exkurse in den Fuſsnoten untergebracht, z. B. zu 1 Chr 2; 4, wo bereits König, Neueste Prinzipien (1902) zustimmend verwertet wird; zu c. 25; 26. S. 26 findet sich auch schon Rothstein, Genealogie Joachins (1902) zitiert in billigendem Sinne. — Nur mehr Nm steht von dem groſsen Erklärungswerk des AT aus, von dem bereits 3 Teile in 2. Auflage erschienen sind.

Jampel, S., *Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden* (MGWJ XLVI 7/8, 301—325; 9/10, 395—407; 11/12, 491—513; XLVII 1/2, 1—23): Vgl. oben S. 104.

Marc, P., *Die Achikarsage.* Ein Versuch zur Gruppierung der Quellen (Stud. z. vergl. Litt.-Gesch. II 4, 393—411; vgl. oben S. 111): Das Motiv vom undankbaren Adoptivsohn findet sich in seinen Rudimenten in Tob (1, 21; 2, 10; 11, 17—18; 14, 10. 15). Die Sage, allen Lesern bekannt, scheint dem Verf. von Tob schriftlich vorgelegen zu haben, und zwar in einfacher ursprüngl. Form gegenüber den vorderasiatischen Überlieferungen. Ob babylonischen oder jüdischen Ursprungs, ist nicht festzustellen. — *Bibliographischer Nachtrag zur Achikarsage* (ebd. III 1, 52 f): Ohne Einfluſs auf seinen Standpunkt.

Watson, W. S., *The Authenticity and Genuineness of the Book of Esther* (PrthR I 1, 62—74): Die Gegengründe werden beseitigt, die positiven Gründe geben Sicherheit in bejahendem Sinne.

Steinschneider, M., *Purim und Parodie.* Forts. (MGWJ XLVI 7/8, 372 bis 376; 9/10, 473—478; 11/12, 567—582; XLVII 1/2, 84—89): Vgl. oben S. 97.

Boehmer, *Sarbeth Sabanaiel* (StKr LXXVI. I 2, 332—338): Nicht ursprünglicher Titel von 1 Mach (gegen Kautzsch), sondern mehr Nebentitel nach Origenes. Σαβαναιελ sei zu lesen: שַׂר בֵּית שֶׁבְּנֵי חיל = „das Haupt des Heldengeschlechtes“.

Winckler, H., *Altor. Forsch.* 3. Reihe I 2, 156—164: *Philokles-Tabnit und der erste syrische Krieg:* Darauf beziehe sich 2 Mach 8, 20 (zu korrigieren), nicht auf den Aufstand Molons.

Winckler, H., *Altor. Forsch.* 3. Reihe I 2 (17 der ganzen Reihe), 97—134: Die beiden Briefe von 2 Mach werden textkritisch festgestellt. Der 2. ist nach der Ära des Hohenpriesters Simon datiert (53 v. Chr.). Gegenstand der Verhandlungen mit Rom war nicht amicitia, sondern die Auslieferung von Flüchtlingen bei Ptolemäus zu erzwingen.

γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

König, E., *Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur* (Stud. z. vergl. Literaturg. III 1, 29—51): Nach seiner „Stilistik“ und nach seinem „Neueste Prinzipien“ usw. Bei den Propheten ist das rhythmische Thema von der rednerischen Variation zu trennen; in den erzählenden Stücken findet er (gegen Sievers) Metrik.

Hillesum, U. M. P., *Chamisch Megilloth im targum ubiur bilschon hollandis.* Hooglied, Ruth, Klaageliederen, Koheleth en Esther. Vertaald en verklaard en van inleidingen voorzien (8°. 192. Amsterdam 1902, Van Creveld. *Fr* 1.25).

Ley, J., *Das Buch Hiob nach seinem Inhalt, seiner Kunstgestaltung und religiösen Bedeutung.* Für gebildete Leser dargestellt. Mit einem Vorwort von E. Kautzsch (8°. V u. 153. Halle, Buchh. des Waisenh. *M* 2.—).

Wiernikowski, J., *Das Buch Hiob nach der Auffassung der rabbinischen*

Litteratur in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten. I. Tl. (8⁰. III u. 92. B. 1902, Poppelauer. *M* 2.—).

Ecclesiastes; or the Preacher; and the Song of Solomon. Vale Press Ser. (8⁰. N. Y., Lane. $ 8).

Haupt, P., *Biblical Love-Ditties:* A critical Interpretation and Translation of the Song of Solomon (8⁰. 10. Chicago 1902, Op. Court Publ. Comp. 5 *cts*).

Jacob, G., *Das Hohelied, auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht* (8⁰. 45. B. 1902, Mayer. *M* 1.60): Sieht im Hl weltliche Liebes- (nicht Ehe-) Poesie. Für die Literalerklärung des Textes mag er manches Einzelne bieten (vgl. ThLzt 1903, 4, 97 ff).

Seiple, W. G., *Theocritean Parallels to the Song of Songs* (AmJsemL XIX 2, 108—115): Ct möglicherweise später als Theokrit, aber keine Abhängigkeit, weil die Parallelen (genau verzeichnet) sich erklären durch den gleichen Gegenstand und Allgemeinheit der Sprache der Liebe.

Stuart, C. E., *The Book of Praises; or the Psalms* (8⁰. Ld., Marlborough. 3 *s* 6 *d*).

Ecker, J., *Porta Sion.* Lexikon zum lateinischen Psalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräischen Textes mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-latein. Psalmen und dem Anhang: Der apokryphe Psalter Salomons (8⁰. VIII, 234* u. 1935. Trier, Paulinusdruckerei. *M* 17.50; geb. *M* 20.50): Das dem kath. Klerus Deutschlands gewidmete Werk will praktischen Zwecken dienen, bietet aber den wissenschaftlichen Apparat in ausgedehntestem Maſse. Das Beweis- und Erklärungsmaterial wird fast durchgängig in vollständiger Wiedergabe geboten, so daſs das Werk eine umfangreiche Bibliothek der Ps-Exegese ersetzen kann. Aus der Einleitung ist hervorzuheben die umfangreiche Abhandlung über die Metrik. Ein alphabetisch angelegtes, so ziemlich erschöpfendes Verzeichnis der Psalmenliteratur (die jüdische nicht bloſs hier erwähnt, sondern im ganzen Werke häufig beigezogen) leitet über zum Hauptteil: Psalterlexikon, d. h.: unter den alphabetisch geordneten Worten, die in den Ps vorkommen, ist alles, was Text, Übersetzungen (auch syr., arab., äth.) und Auslegung in alter und neuer Zeit betrifft, meist in extenso zusammengetragen. Für ein tiefer gehendes Psalmenstudium zu praktischem Zweck kann das Werk nur empfohlen werden. Für ein wissenschaftliches Hilfsmittel wäre weniger, aber methodisch durchgearbeitet, mehr gewesen. Und sonderbarerweise gefiel es dem Verfasser, die Ergebnisse langjähriger Psalmenerklärung in die spröde, unpraktische Form eines Lexikons zu zwängen, den reichen Kommentar zu einem trockenen wissenschaftlichen Hilfswerke zu zerreiſsen. Der Verf. dauert mich nicht, aber die Verwerter, die die lexikographische Arbeit desselben wieder in einen den Psalmentext begleitenden Kommentar umsetzen müssen.

Valeton jr., J. J. P., *De Psalmen. Dl I: Ps 1—41* (8⁰. IV u. 323. Nijmegen 1902, H. ten Hoet. *Fr* 6.—).

Minocchi, S., *Storia dei Salmi* (Str II 385—411; III 2, 113—145): I. *La Poesia religiosa degli Ebrei anteriore ai Salmi.* Übersetzung der hauptsächlichsten Gedichte vor den Psalmen. II. *La Poesia dei Salmi fino all' Esilio di Babilonia.* M. hebt scharf hervor den Unterschied des Zeitalters Davids in Kultur und Religion und des Charakters Davids von dem, was die Pss voraussetzen. Sie können nur nachexilisch (nach dem 5. Jahrh.) sein. Davidisch, aber nach dem Exil überarbeitet, ist Ps 18; sonst nur vorexilische Fragmente.

Haupt, P., *The poetic Form of the First Psalm* (AmJsemL XIX 3, 129—142): Wiederherstellung, Übersetzung mit texterklärenden Noten.

Nestle, E., *Psalm LXVIII. 18 (19) in the Syriac Bible* (ExpT XIV 3, 142 f): ܘܝܗܒܬ ist die jakobitische, ܘܢܣܒܬ die nestorianische Lesart. Eph 4, 8 folgt also nicht „der“ Pešittho.

Smith, D., *The Songs of the Ascents VI* (ExpT XIV 4, 163—166): Situation, Gedankengang und aszetische Anwendung zu Ps 126. Fortsetzung zu den Studien in ExpT XII.

Osgood, H., *Dashing the little Ones against the Rock* (PrthR I 1, 23—37): Rechtfertigt den Fluchvers Ps 137, 9.

Verhoeff, J. G., *Psalm 146* (8⁰. 135. Nijkerk 1902, Callenbach. *F* 1).

Boehmer, J., כָּבוֹד *a Divine Name?* A Note on Ps CXLIX. 5 (ExpT XIV 7, 334—336): So in spätjüdischer, vorchristlicher Zeit. Vgl. auch Ps 112, 9. — ***Taylor, C.***, u. ***König, E.***, *Further Notes on Psalm CXLIX. 5* (ebd. 8, 382—384): כבודי = כבוד יהוה ist nach K. zu korrigieren.

Strack, H. L., *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs.* Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch (8⁰. 80. Lp., Deichert. *M* 1.50): Praktisch angelegte, billige Textausgabe, besonders für exegetische Übungen geeignet.

X., *Studii del Peters e del Knabenbauer sui frammenti Ebraici dell' „Ecclesiastico"* (Civ. Catt. XVIII 9, 700—709): Anerkennende kritische Referate über die beiden oben S. 106 genannten Werke. P. stimmt er zu in der bestimmten Ablehnung der Metrik als Hilfsmittels der Textkritik. Die kritische Bearbeitung des Textes bei P. geht ihm zu weit. 51, 13 ff hält er gegen P. für echt.

Mari, F., *L' Originale ebraico dell' Ecclesiastico recentemente scoperto* (Str III 1, 63—82; 2, 170—182): Zusammenfassender und orientierender Artikel über die Bedeutung des Fundes z. B. für die atl Kanongeschichte. Das Schlufsgedicht hält er eher für unecht.

Rosenthal, A., *Nochmals der hebräische Sirach* (MGWJ XLVI 7/8, 325 bis 329): 1. Zu Sir 44, 1; eine Korrektur zu ebd. 1/2, 52. — 2. 3. 4. Gegen Margoliouth; vgl. oben S. 107.

Landau, J., *Zu Ekkli 7, 18* (OrLz VI 2, 89): ואת הלוי = den helfenden Freund, von חלי, חלא aram.

δ) Die Propheten.

Jordan, W. G., *Prophetic Ideas and Ideals:* a Series of short Studies in the Prophetic Literature of the Hebrew People (8⁰. 364. Ld. 1902, Revell. 3 *s* 6 *d*).

Obbink, H. Th., *Denker of Profeet* (Th. Studiën 1903, 1, 35—59).

Knieschke, *Der Prophet Jesaias und die Keilinschriften* (Ev. Kztg LXXVII 7, 149—151; 8, 178—181; 9, 206—209): Zeigt, wie „bei Is die Fäden assyrisch-babyl. und israelitischer Geschichte eng ineinander gewoben sind".

Ottley, R. R., *On the LXX of Isaiah V 14, 17, 18* (JthSt IV Nr 14, 269f): V. 14 las LXX עריצי st. עלז. V. 17 leitete LXX מחים ab von מחה, daher ἀπηλειμμένων (so zu lesen). V. 18 μακρῷ aus ματαίῳ.

Barnes, W. E., *A Study of the First Lesson for Christmas Day. Isaiah IX 1—7* (JthSt 1902 Okt. 17—27): Textkritik. Die Stelle ist mit Grund als isaianisch zu betrachten. Zunächst an Ezechias anknüpfend, geht aber die Prophetie auf eine Person, auf welcher der Geist Gottes in bisher unbekanntem Grade ruht.

Grimme, H., *Ein übersehenes Orakel gegen Assur (Isaias 13)* (TQS LXXXV 1, 1—11): V. 19 בבל u. כשׂדים zu streichen wegen des Metrums. Es war ursprünglich gegen Assur gerichtet. Jr 50—51 hat zahlreiche Wendungen daraus für das Orakel gegen Babel entnommen; so entstand die Anschauung, Is 13 sei gegen Babel gerichtet.

Ley, J., *Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Kap. 40 bis 66* (StKr LXXVI. I 2, 181—229): Nimmt dabei Stellung zu den hauptsächlichsten Arbeiten von Budde, Grimme, Duhm, um daran eine metrische Analyse zu fügen.

Roth, O., *Die neuesten Deutungen vom leidenden Gottesknecht* (PrM VII 3, 95—106; 4, 141—157): Die individuelle Deutung wird immer mehr auf-

genommen; R. hält die kollektive Fassung der Minorität für richtig, weil die Majorität sich gegenseitig negiert.

Barnes, W. E., *A misunderstood Passage (Isaiah XLI 5—7)* (JthSt IV Nr 14, 266—269): V. 6 u. 7 beziehen sich auf eine Schmiede (nicht Götzenschmiede). דֶּבֶק nicht „Lötung“, sondern „Rüstungsscharnier“. 41,1—7 geben einen guten Zusammenhang. — Dagegen ***Driver, S. R.***, u. ***Kirkpatrick, A. F.***, ebd. 15, 434 f.

Schneedorfer, L. A., *Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch*, erklärt. Kurzgef. wissensch. Komm. z. d. hl. Schr. des AT III 2) (8°. XXIV u. 482. Wien, Mayer. *M* 10.—).

Duhm, B., *Das Buch Jeremia.* Die poetischen und proph. Bücher des AT. Übers. in den Versmaſsen der Urschrift III (8°. XXXIV u. 153. Tüb., Mohr. *M* 2.—): Kurze Einleitung; Quellen teilweise durch Typen unterschieden.

Erbt, W., *Jeremia und seine Zeit.* Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda. Beigegeben ist der Untersuchung des Jeremiabuches eine Übersetzung der ursprünglichen Stücke und die Umschrift der Prophetensprüche mit Bezeichnung des Rhythmus (vgl. oben S. 108): Aus den Denkwürdigkeiten Baruchs und den Denkwürdigkeiten Jeremias' setzt sich das Buch zusammen. Die Rekonstruktion beider wird versucht. Die textkritische Untersuchung stellt fest das Verhältnis von LXX und MT. Literarkritische Betrachtungen kommen dazu, um die ursprünglichen Bestandteile der beiden Grundschriften herauszustellen. Die Umschrift mit Rhythmusbezeichnung zeigt eine Übereinstimmung mit den auf metrischer Grundlage gewonnenen Resultaten Sievers', letztere somit als richtig erweisend. Wohltuend berührt das maſsvolle Urteil, das zu einem förmlichen Protest gegen Duhms ausgedehnte Ausscheidung von unechten Stellen wird. Erbts innere Gründe für Echtheit wiegen nicht geringer als die Duhms. Übrigens sind Erbts Gründe, spätere Zusätze anzunehmen, die ja durchaus nicht als unmöglich bezeichnet sein sollen, manchmal ähnlich willkürlicher Natur. Eine umfangreiche Erörterung über Inhalt der Prophetien und geschichtliche Situation bei denselben schlieſst sich jeweils an. Letztere ist gut, oft sehr gut gezeichnet. Weniger glaubhaft scheint das vorausgesetzte Parteigetriebe in Jerusalem gemacht zu sein. — Vgl. Deutsche Lz 1903, 4 u. 7.

Winckler, H., *Altor. Forsch.* 3. R. I 2, 135—155. *Die Zeit der Ezechielprophetie:* Der Verf. rechnet nach der Ära der Rückkehr 539. Die Ereignisse unter Kyros und Kambyses werden künstlich in die Zeit Nebukadnezars zurückverlegt.

Luijk, P. van, *De Visiœnen van Ezechiel I en X* (Studiën XXXV. Jaarg. Deel LIX 443—478): Erneuert die von Hebrans Rb III (1894) aufgestellte, bisher ganz unbeachtet gebliebene Auffassung: Jahwe zeigt sich Ez thronend über dem Tierkreis mit vier Tierkreisbildern nach der babylonischen Vorstellung, um das dem Gestirndienst Babels zugeneigte Volk dem Jahwe zu erhalten. Die sehr beachtenswerte Erklärung muſs allerdings genaueres Detail als babylonisch manchmal postulieren.

Meissner, B., *Assyriologische Studien.* Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 3 (8°. 28): VII. Zu Sintflut 187—194 (S. 23 f): Ez 14, 13—20 und andere St. des AT sind zwar keine Zitate aus der assyrischen Literatur, hängen aber damit zusammen. Infolgedessen im Gilgamiš-Epos a. d. a. St. statt des „wilden Hundes“ „Schwert“ zu setzen.

Spoer, H. H., *Emendations in the Text of Ezekiel* (AmJsemL XIX 3, 174 bis 176): מחמל 24, 21 von aram. חמל = collegit; 36, 10—12; 37, 19; 37, 22.

McWilliam, T., *Speakers for God.* Being Plain Lectures on the Minor Prophets (8°. XVI u. 356. Ld. 1902, Allenson. 5 *s*).

Halévy, J., *Recherches bibliques: Le Livre d'Amos* (Rsém XI 1, 1—31; 2, 97—121): Zu Am 1—6.

Bewer, J. A., *Critical Notes on Amos 2 : 7 and 8 : 4* (AmJsemL XIX 2, 116 f).

Ladame, F., *Les chapitres IV et V du Livre de Michée* (RThPh XXXV 5/6, 446—461): Literarkritische Untersuchung; 4, 1—3 und 5, 9—13 ältestes Stück; zweimalige Einschübe. Is 2, 2—4 ist ursprünglicher als Mich 4, 1 ff.

Peiser, F. E., *Der Prophet Habakuk.* Eine Untersuchung zur Kritik des AT. Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 1 (8⁰. 38. B., Peiser. *M* 2.50): Verschiedene Anklänge an die assyrische Literatur. Der Verfasser weilt als Geisel in Ninive, hat den ersten Ansturm der Chaldäer (625) erlebt und schreibt 609. Den Urtext erreicht P. — und das scheint uns hier das Wichtigste — durch ein textkritisches System, das, sonst für einzelne Stellen verwertet, hier zur vollständigen Durchführung kommt. Aus den angenommenen Glossen erschliefst er Kolumnen- und Zeilenzahl und Zeilenlänge und Zahl der aufeinanderfolgenden Abschriften. So mufs es ungefähr gegangen sein; das unterliegt keinem Zweifel. Ob genau so, darüber sich zu äufsern fordert P. die Kritik auf. Auf den ersten Blick möchte man zweifeln, ob sich eine so genaue Textgeschichte aus unserem Texte herauslesen läfst. Für unmöglich kann man es nicht halten.

Holm, A., *Det messianska hoppet hos Haggai och Sakarja* (8⁰. 194. Lund, Univs.-bokh. *Kr* 2.50).

Hoonacker, *Les chapitres IX—XIV du Livre de Zacharie* (vgl. oben S. 110) ist nunmehr separat erschienen: P., Lecoffre.

ε) Die Apokryphen.

Kohut, G. A., *Abraham's Lesson in Tolerance* (JqR XV Nr 57, 104—111): Eine apokryphe Parabel: Geschichte, Text und Übersetzung.

Te'ezâza Sanbat (*commandements du sabbat*), *accomp. de six autres écrits pseudo-épigraphiques, admis par les falachas ou juifs d'Abyssinie.* Texte éthiopien, publ. et trad. par J. Halévy (8⁰. XXV u. 247. P. 1902, Bouillon).

Büchler, A., *Σφραγις in Psalm Salomo's, II, 6* (JqR XV Nr 57, 115 bis 120): Vorlage חח Haken, Nasenring.

Ryssel, V., *Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs* (StKr LXXVI. I 2, 229—247): Die apokryphe Erzählung, bei den orientalischen Christen viel verbreitet, setzt sich aus 2 Teilen zusammen: aus der Erzählung von den verschiedenen Gerichten von gleichem Geschmacke und aus der Erzählung von der Löwenspur. Die beiden arabischen Rezensionen, aus Hss der Pariser Nationalbibliothek: Ms. Fonds Syriac 179 und Ms., Fonds Arabe 50, in Studia Sinaitica Nr VIII 58—67 veröffentlicht, gibt R. in deutscher Übersetzung.

Lévi, J., *Un indice sur la date et le lieu de la composition de la Meguillat Antiochus* (Rouleau d'Antiochus) (RÉj XLV Nr 90, 172—175): Aus der Erwähnung von „Bagras", „gegenüber von Antiochien" ist Syrien als Abfassungsort, aus der Ersetzung des ursprünglich geschriebenen p (Pagraï) durch b die arabische Invasion (8.—9. Jahrh.) als Abfassungszeit zu erschliefsen (letzteres auch Dalman).

Mitteilungen und Nachrichten.

Über die „Commissio pontificia de re biblica" können wir auf Grund zuverlässiger Informationen unsere früheren Mitteilungen ergänzen. Eine zu begründende Sammlung von Hss und Büchern in der Vatikanischen Bibliothek wird den Mitgliedern zu Gebote stehen. Neben den je nach Bedürfnis beabsichtigten Veröffentlichungen soll ein periodisches Organ erscheinen, unter Aufsicht und Zensur der Kommission, die dort auch ihre offiziellen Kundgebungen, sicher kenntlich gemacht, niederlegt. Die Leitung der Verhandlungen liegt in der Hand der Kardinalsmitglieder (zur Zeit vier) der Kommission. Sie versammeln sich jeden zweiten und vierten Sonntag des Monats; sie nehmen die Berichte der

Konsultoren und ihre Vota entgegen, um darüber zu entscheiden; sie bestimmen in der Regel die Gegenstände der Erörterung. Die Konsultoren in Rom (zur Zeit acht) halten ebenfalls zweimal monatlich ihre Sitzungen, um teils selbständig Fragen in Angriff zu nehmen, teils ihnen zugewiesene Aufgaben zu erledigen. Die Sekretäre der Kommission haben den Versammlungen der Konsultoren zu präsidieren und den Verkehr zwischen Papst und Kommission zu vermitteln. Mit Zustimmung beider Sektionen der Kommission können in singulären Fällen hervorragende katholische Gelehrte beigezogen werden. Sonst sind die auswärtigen Konsultoren berufen, über vorgelegte Fragen sich zu äufsern oder selbständig dienliche Mitteilungen an die Kommission gelangen zu lassen. — Zu unserer früher angeführten Liste tragen wir ergänzend und korrigierend (keine der umlaufenden Listen, nicht einmal die offizielle, scheint fehlerlos zu sein) nach: Prälat F. Kaulen, Professor der atl Exegese in Bonn, ist infolge eines bedauerlichen Versehens in unserer mangelhaften Vorlage nicht nachgetragen worden. Im Mai wurde neu ernannt Joh. Genocchi, Procurator generalis Missionariorum S. Cordis. P. Dav. Fleming O. F. M. ist bei der letzten Wahl des Ordensgenerals nicht mehr zum Vic. Gen. gewählt worden, weil er nach dem Willen des Papstes im Vatikan residieren und sich ausschliefslich der Bibelkommission widmen soll. Weiter sei nachgetragen: C. Chauvin, Kanonikus in Laval (Frankreich), ehemals Professor der Exegese; C. Fouard (so!), Kanonikus in Rouen, ehedem Professor der Exegese; C. P. Grannan (so!), Professor der Exegese an der kath. Universität in Washington; Aem. R. Jorió (so!), Professor am Seminar in Palencia (so!) in Spanien; A. Poels in Löwen; V. Scheil O. P., Professor an der École des hautes Études in Paris; P. Th. Weikert (so!), Professor der Exegese am Collegium Anselmianum in Rom.

Biblische Vorträge: Am 17. April berichtete Prof. F. Delitzsch in der Singakademie zu Berlin über seine babylonische Reise vom 18. März bis 21. Sept. 1902. Erschienen: *Im Lande des einstigen Paradieses* (8°. 58. Stuttg., Deutsche Verlagsanstalt. *M* 2.—). — Am 22. April hielt Prof. Nikel (Breslau) im Architektenhause zu Berlin auf Veranlassung des Ausschusses zur Abhaltung wissenschaftlicher Vorträge einen Vortrag über „Bibel und Babel".

Palästinaforschungen. In der Jahresversammlung der Wiener Ak. d. Wiss. berichtete Prof. Karabacek über die Ergebnisse der Reise des Prof. Dr. A. Musil in Olmütz: Der Sinai sei im Gebiete von Hwetat el-Tihama gelegen; die Beduinen hätten den ursprünglichen Monotheismus beibehalten, wüfsten nichts von Mohammed; eine neue Reise seit Juli 1902 dient der Erforschung des Nabatäerlandes, der Feststellung geographischer Namen, der Untersuchung über das Vordringen der Babylonier und Ägypter. — Der deutsche Palästinaverein läfst mit Unterstützung der Deutschen Orientgesellschaft an der Stelle des alten Megiddo in der Ebene Jezreel Grabungen vornehmen. Technischer Leiter: Dr. Schuhmacher in Haifa. — Dr. Thiersch vom archäologischen Institut in Athen soll einen Ort in Palästina (der Name wird geheim gehalten) ausfindig machen, auf dessen Aufdeckung die Deutsche Orientgesellschaft Wert legt. Von einem Vorstandsmitglied derselben Gesellschaft stammen Anregung und die Mittel hierzu (Deutsche Litztg 1903, 18, 1103).

Personalien. † 24. Januar Dr. Eduard Böhl, Professor der atl Exegese an der ev.-theol. Fakultät in Wien; 15. Mai Dr. theol. et phil. Hermann Schultz, Professor der atl Exegese, systematischen Theologie und Homiletik in Göttingen. — Es habilitierten sich für atl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Bonn Repetent Dr. H. Herkenne, an der theol. Fakultät in Würzburg Dr. O. Happel, Prediger in Kitzingen.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ERSTER JAHRGANG.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des vierten Heftes.

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, München, Schraudolphstr. 36 II, für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22 II, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Pasekstudien.

Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie.

Von Prof. Dr. Hubert Grimme in Freiburg i. Schw.

1. Prinzipielles.

Zwei Perioden sind innerhalb der Textentwicklung des AT scharf voneinander zu scheiden: diejenige der redaktionellen Umformung der Quellenschriften und die der zum Schutz des synagogalen Textes vorgenommenen Maſsnahmen. Darüber, was alles als redaktionelle Umformung anzusehen ist, lagert vielfach ungewisses Dunkel, und die Ahnung hat hier weiteren Spielraum als der Beweis. Die Redaktoren selbst sind hinter ihr Werk vollständig zurückgetreten und haben es nicht für nötig gehalten, durch irgendwelche Zeichen den Umfang und die Art ihres Eingreifens kenntlich zu machen. Am ehesten könnte man noch manche Spatien des massorethischen Textes, die scheinbar zwecklos stehen, für redaktionelle Handzeichen erklären.

Nachdem die Redaktoren die Texte vielfach umgemodelt hatten, wurde ihr Endergebnis im Laufe der Zeit doch wieder als eine feste Einheit gefühlt, und das Bedürfnis nach einem handlichen Texte lieſs im Schoſse der Gemeinde ein Exemplar entstehen, das für weite Kreise kanonische Geltung erlangte. Diese Wertschätzung lieſs sodann die altjüdische Bibelphilologie auf den Plan treten, die es sich zur Aufgabe machte, den geltenden Wortlaut rein zu erhalten, lesbar zu machen und vor Wandlungen zu sichern. Aus diesem Bestreben erwuchs eine Reihe von Maſsnahmen, von denen besonders klar zu Tage liegen: die Ketîb-Qerê, die Vokalisation, die Akzentuation und der massorethische Notenapparat.

Die Ketîb-Qerê mögen ursprünglich nur Variae lectiones zu Einzelworten des Konsonantentextes bedeutet haben, ferner auch geringe Ansätze zur Erweiterung und Verkürzung des synagogalen Textes. Auf uns machen diese Noten den Eindruck, als ob ihre Urheber sich mit einem Mindestmafse von Anmerkungen begnügt hätten, und zwar solchen, zu denen ihnen eigene Einfälle und gelegentliche Reminiszenzen den Stoff lieferten. Wäre eine methodische Vergleichung der vorhandenen Handschriften vorgenommen worden, so hätten wohl mehr und wichtigere Ergebnisse herauskommen können, als wir jetzt in den Ketîb-Qerê besitzen.

Diese Arbeit erreichte noch die Zeit, da die hebräischen Vokalbuchstaben erfunden wurden, wodurch die Bibel zu einem wirklich lesbaren Buche umgestaltet wurde. Man mufs annehmen, dafs die Vokalisation den Niederschlag einer treuen und umfassenden Überlieferung darstellt, besonders weil die beiden wohl unabhängig voneinander entstandenen Vokalsysteme, das tiberiensische und das babylonische, im Grunde stets auf das Gleiche sowohl in der sprachlichen Gesamtauffassung wie in der Wiedergabe der biblischen Einzelausdrücke herauskommen, nicht minder auch weil die spätesten Ketîb-Qerê nur noch vokalische Auffälligkeiten anmerken, aber nichts korrigieren sollen.

Eine weitere Leistung der jüdischen Philologie, die für uns zwar weniger wertvoll als die Vokalisation ist, im Grunde aber dieser an Grofsartigkeit nichts nachgibt, ist die Akzentuation der Bibel, d. h. die Beifügung von Zeichen, die den Vortrag zu regeln bestimmt sind. Scheinbar befolgt sie ein doppeltes Prinzip, nämlich das der Verdeutlichung des syntaktischen Wortgefüges, wodurch sie einer vervollkommneten Interpunktion gleicht, und das der melismatischen Durchkomponierung des Textes. Und doch liegt sicher nur das eine Bestreben zu Grunde, alle Abstufungen des Satzakzentes[1] durch musikalische Phrasierung zu verstärken und zu verdeutlichen.

[1] Ich nehme Satzakzent als Summe der Akzente eines ganzen Satzes, also nicht als „Pausalakzent".



Die bewunderungswürdige Art und Weise, wie sich dabei Wortton und musikalische Phrase durchdringen und heben, läfst die jüdische Bibelkantillation als ein aus langer Übung gleichsam organisch erwachsenes Produkt erscheinen, das wir zur Zeit eben nur aus sich selbst erklären, mit andern Vortragsweisen aber höchstens vergleichen können. So wird der Versuch von Fr. Prätorius[1], die jüdische Kantillation als eine Nachahmung des mittelbyzantinischen Bibelvortrags hinzustellen, nur in der einen Beobachtung das Richtige getroffen haben, dafs beide eine gewisse Ähnlichkeit miteinander zeigen. Da aber das Vollkommenere — worunter ich vor allem die Durchkomponierung j e d e s W o r t e s rechne — auf seiten der Juden ist, so wird für sie wohl auch die Priorität anzunehmen sein.

Den Schlufsstein der philologischen Textarbeit der Juden bildet die massorethische Notensetzung, die den Zweck verfolgt, besondere Eigenheiten bezüglich Satz, Wort oder Begleitzeichen der Bibel anzumerken und wo möglich zahlenmäfsig festzulegen, um dadurch Mittel zu bekommen, den Text auf seine Unversehrtheit hin jederzeit nachkontrollieren zu können.

Sehr bezeichnend für die Gesinnung, mit der die Urheber der erwähnten Schutzmafsnahmen an den Bibeltext herantraten, ist der Umstand, dafs sie sich tunlichst hüteten, ihre Zutaten in das Innere des Konsonantentextes einzuschalten, sie vielmehr über und unter den Konsonanten oder am Rande anzubringen trachteten. Von den wenigen Ausnahmen scheint die wichtigste die Setzung des Dagesch- und Mappikpunktes, deren Ursprung aber dunkel ist; den Vokalisatoren sie zuzuschieben, geht deshalb nicht ohne weiteres an, weil sie sich in beiden bezüglich der Zeichen stark voneinander abweichenden Vokalisationen gleichmäfsig vorfindet.

---

[1] Um die Stellung der byzantinischen Bibelsingweise zur semitischen richtig abzuschätzen, müfste m. E. erst etwas von der jedenfalls einmal vorhanden gewesenen syrischen Bibelkantillation bekannt sein. Ich vermute, dafs von dieser mit der hebräischen wahrscheinlich ursprungsgleichen Singart Byzanz sich beeinflussen liefs.

Aus dem genannten Umstande schliefse ich, dafs solche Begleitzeichen des Bibeltextes, die ihren Platz regelmäfsig in der Konsonantenmitte selbst haben, an Alter die obigen Mafsnahmen überragen. Sie lassen sich in zwei Klassen teilen, je nachdem sie mit starkem oder feinem Duktus geschrieben sind, d. h. sich entweder mehr der Schrift der Konsonanten oder der der Vokale nähern. Zur ersteren wären zu rechnen: Sôf pasûḳ, Maḳḳef, Setûma-Petûḥa, Nûn inversum, die Litterae suspensae und maiusculae, die Puncta extraordinaria; zur andern aber Pisḳa be'emṣa' pasûḳ, endlich Paseḳ-Legarmeh. Der ersten Klasse scheint ein höheres Alter zuzukommen; im übrigen können wir uns über Zeit und Veranlassung ihrer Setzung fast nur in Vermutungen ergehen.

Von der Zeit an, da in der Gemeinde sich ein regelmäfsiger und feierlicher Bibelvortrag einbürgerte, mufs sich auch das Bedürfnis nach einem gröfseren Interpunktionszeichen zu Ende jedes gröfseren Satzganzen geltend gemacht haben. Wenn somit die Erfindung von Sôf pasûḳ vielleicht schon in die vorchristliche Zeit zurückgeht, so scheint es doch, dafs es lange Zeit nur dem privaten Gebrauche gedient habe, da es vom Gebrauche in den Thorarollen nachweislich noch in der spättalmudischen Periode ausgeschlossen war. Vielleicht ging der Anwendung von Sôf pasûḳ das später noch damit verbundene Aussparen kleiner Zwischenräume im Texte voraus, die um so weiter genommen wurden, je stärkerer Sinnschlufs markiert werden sollte. Wie die Versabteilung, so mag auch die Einrichtung der Paraschen mit ihren durch Setûma (ס) und Petûḥa (פ) näher gekennzeichneten Unterschichten hierauf zurückgehen.

Den Ursprung von Maḳḳef suche ich nicht sowohl in der Schule der Grammatiker als in der der Sänger. Wäre es nämlich nur ein Zeichen der grammatischen (bzw. tonischen) Unterordnung eines Einzelwortes oder einer Wortgruppe unter ein folgendes Regens, so erwartete man, es in ungleich gröfserer Zahl angewendet zu finden, als jetzt der Fall ist. Ich schliefse lieber aus der Erscheinung, dafs niemals ein mit Maḳḳef dem Folgenden angeschlossenes Wort einen eigenen Musikakzent

besitzt: es stelle einen schon vor der schriftlichen Fixierung der Vortragsmelodie im Texte angebrachten Wink für die Sänger dar, bei gewissen Worten ausnahmsweise nicht die Melodie fortschreiten zu lassen.

Die Litterae suspensae möchte ich nach dem bezeichnenden Beispiele von Jb 38, 13f, wo רשׁעים „Böse“ statt רשׁפים „Planeten(gottheiten)“ steht[1], auf das Bestreben zurückführen, anstöſsigen Worten harmlosere Form zu geben, worin man eine Wirkung des Gebotes Ex 23, 13: „Und den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen“ erblicken mag.

Wo Litterae maiusculae geschrieben sind, sollen sie wohl fehlerhafte Schreibungen anmerken; klar ist dieses Bestreben in Ps 80, 16, wo וכנה (mit Majuskel כ) samt vorhergehendem זאת nach Ausweis von Sinn und Metrum sicher verderbt ist[2].

Die Nûn inversa werden mit Recht als Klammern gedeutet, durch welche einigemal ganze Verse als unpassend bezeichnet werden sollten[3]. Ein Zeitpunkt, vor welchem sie nicht entstanden sein können, ist mit einiger Sicherheit zu ermitteln. Da nämlich der gröſste Verskomplex, dem solche Klammern beigefügt sind, Ps 107, 23—27, ersichtlich einen Passus von Ekklesiastikus (43, 23f) paraphrasiert, so können sie hier nicht vor dem Jahre 150 v. Chr., dem Zeitpunkte der Entstehung des Ekklesiastikus, eingesetzt worden sein[4].

Was diese Klammern für ganze Verse bedeuten, das besagen für Einzelwörter die schon von Hieronymus gekannten Puncta extraordinaria. Das läſst sich deutlich an לֽוּלֵא von Ps 27, 13 nachweisen; denn dieses dem Sinne nach entbehrliche Wort wird durch die Metrik als überschüssig erwiesen, da es einen Fünfheber zum Sechsheber verdirbt.

Von den Zeichen der zweiten Klasse hat Piska be'emṣa'

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Rəšafîm“ OrLz 1903, 53 ff. Von meiner Ansicht, als läge älteres רפאים vor, die ich Theol. Quartalschr. 1898, 271 vortrug, bin ich abgekommen.

[2] Vgl. meine „Psalmenprobleme“ 82.

[3] Vgl. Bleek-Wellhausen, Einleitung in d. AT[3] 575.

[4] Das Nähere siehe in meinen „Psalmenproblemen“ 177 f.



pasûḳ, ein Spatium mit eingefügtem Circellus, nur eine geringe Verbreitung; seine Bedeutung möchte ich vermutungsweise dahin bestimmen, daſs es auf gewisse von altersher ohne Sôf pasûḳ oder Setûma-Petûḥa überlieferte Texteinschnitte aufmerksam machen solle. Vielleicht lag im Fehlen eines dieser älteren Interpunktionszeichen ausgedrückt, daſs kritisch verdächtige Textstellen in unmittelbarer Nähe waren, wie denn bei einer gröſseren Zahl der ein Pisḳa aufweisenden Verse zwischen dem hebräischen Texte und den alten Versionen nicht geringe Abweichungen bestehen[1].

Dasjenige Zeichen, welches jetzt noch der Behandlung übrig bleibt, der Vertikalstrich Paseḳ bzw. Legarmeh (׀), scheint mir vom textkritischen Standpunkte aus bedeutsamer als alle genannten zu sein. Die jüdischen Philologen, welche seine zweifache Benennung erfanden, nahmen es nicht als ein einheitliches Zeichen; Paseḳ bedeutete ihnen etwas anderes als Legarmeh. Daran hält man auch bis in die neueste Zeit zumeist fest und stützt sich dabei besonders auf die Erscheinung, daſs die in tiberiensisch vokalisierten Texten einheitlich auftretende Form von Paseḳ-Legarmeh (׀) in babylonisch punktierten sich differenziert, indem für massorethisches Paseḳ ein im Texte stehender Vertikalstrich gebraucht wird, für massorethisches Legarmeh aber meist das über dem Texte stehende Zeichen ˩ eintritt, d. i. der Akzent Munāḥ (֣), der häufigste Begleiter auch von tiberiensischem Legarmeh, modifiziert durch Verschmelzung mit dem über die Linie getretenen Vertikalstriche. Das scheint nun anzudeuten, daſs man die von früher überlieferten Vertikalstriche nicht in gleicher Weise wertete. Dazu stimmt die Notiz der Diḳdûḳê haṭṭeʿamîm, daſs Paseḳ und das wahrscheinlich unter dem Namen Ṭaraf sich bergende Legarmeh verschiedene „Musik"akzente seien, und die spätere jüdische Tradition, wonach Paseḳ „trenne" bzw. „abschneide", Legarmeh aber nur ein Begleitelement verschiedener musikalischer Vortragszeichen ausmache. Der „Trenner" Paseḳ wird

[1] Vgl. „Psalmenprobleme" 171 f.

gefunden in jenen Vertikalstrichen, die in unmittelbarer Nähe des Namens Gottes oder seltener zwischen zwei gleichen Wörtern (wie ימימה ׀ מימים, שמואל ׀ שמואל) sowie zwischen gleichen Buchstaben (wie מן ׀ אבנים) stehen. Daſs auſserordentlich viele Stellen in der Bibel vorkommen, die den mit einem „Trenner“ bezeichneten Stellen gleichen, ohne aber doch mit jenem bezeichnet zu sein, wird dabei nicht als gewichtiger Beweis gegen die ganze Theorie der „Trennung“ beachtet.

Allerdings haben sich von der Mitte des vergangenen Jahrhunderts an vereinzelte Zweifel an der durchgehenden Gültigkeit der überlieferten Erklärung des Paseḳ-Legarmeh erhoben. Zuerst teilte J. Olshausen einigen wenigen Vertikalstrichen, die von ihm gegen die Tradition als echte Paseḳ genommen wurden, die Bestimmung zu, in den Text geratene Randglossen kenntlich zu machen. J. Ley wollte dagegen jegliches Paseḳ-Legarmeh als Trenner nehmen bzw. als Zeichen für einen in einem Verse anzusetzenden Raumabstand, ähnlich wie Sela einen solchen zwischen zwei Versen bezeichne. Mit Anlehnung an Olshausen verwarf E. v. Ortenberg die ganze überlieferte Paseḳtheorie und setzte an ihre Stelle die wichtige Hypothese, daſs Paseḳ-Legarmeh nichts anderes sei als ein textkritisches Zeichen zum Hinweis auf Überschüssiges im Bibeltexte, und er lieſs diesen Überschuſs bald aus Einzelworten, bald aus Versteilen oder Ganzversen bestehen. Im Verlaufe seiner Untersuchungen drängte sich ihm jedoch die entmutigende Überzeugung auf, daſs man zumeist nicht über die Stelle, auf die Paseḳ-Legarmeh hinweise, oder auch über den Umfang des Einschubs ins klare kommen könne. Noch sei erwähnt, daſs Fr. Prätorius in vielen der von der Überlieferung zu Paseḳ gestempelten Vertikalstriche Zeichen alter abkürzenden Wortschreibung sah, die unverstanden im Texte stehen geblieben seien, nachdem die Abbreviaturen selbst längst aufgelöst worden wären.

Meine eigene Ansicht über Paseḳ-Legarmeh hat eine Wandlung durchgemacht. Ich zählte im „Abriſs der biblisch-hebräischen Metrik“ Paseḳ-Legarmeh unter die traditionellen

versandeutenden Zeichen und sah mit Rücksicht auf sein ungemein häufiges Vorkommen hinter dem ersten oder zweiten Worte von meist auffällig langen Versen des Psalters seinen Zweck darin, auf die Abnormität letzterer aufmerksam zu machen. Diese Lösung erwies sich mir später als zu eng, und ich habe in den „Psalmenproblemen" auseinandergesetzt, daſs die gröſste Wahrscheinlichkeit dafür spreche, Pasek-Legarmeh in jedem Falle als einen Hinweis auf eine früher einmal am Rande der Verszeile beigeschriebene Variante zu deuten. Die alte Zweiteilung von Pasek und Legarmeh führte ich darauf zurück, daſs als Pasek (einschlieſslich Šalšelet magnum, d. i. Šalšelet mit nachfolgendem Vertikalstrich) derjenige Variantenstrich angenommen wurde, dessen Stellung im Texte gut bezeugt war, als Legarmeh aber derjenige, über dessen Fixierung die Tradition unsicher geworden war. So suchte ich denn dort, wo „Pasek" im Texte steht, das variierte Wort in seiner unmittelbaren Nähe, besonders unmittelbar vor ihm; wo aber „Legarmeh" überliefert ist, nahm ich zumeist eine nachträgliche Verschiebung dieses Zeichens von seiner ursprünglichen Stelle hin zum Anfange des Verses an und suchte das variierte Wort teils in der ersten, teils in der zweiten Vershälfte, je nachdem Legarmeh hinter dem ersten oder zweiten Versworte steht.

An dieser Erklärung von Pasek-Legarmeh halte ich auch für die vorliegende Studie fest; nur glaube ich inzwischen gefunden zu haben, daſs zwischen den poetisch akzentuierten Büchern (Psalmen, Proverbien, Job) und den prosaisch akzentuierten ein kleiner Unterschied bezüglich der Stellung von Pasek-Legarmeh bestehe, indem in letzteren eine nachträgliche Verschiebung aller „Legarmeh" nach dem Versanfange hin nicht stattgefunden habe, die am Versanfange stehenden „Legarmeh" aber noch etwas mehr aussagen, als die in den poetisch akzentuierten Büchern an gleicher Stelle stehenden. Die ursprüngliche Setzung von Pasek-Legarmeh, die die prosaisch akzentuierten Bücher am besten bewahren, dürfte aber folgende Regeln beobachtet haben:

Um eine Variante zu einem einzelnen Worte anzumerken, setzte man einen Vertikalstrich in die unmittelbare Nähe des variierten Textwortes, und zwar unterschiedslos bald vor, bald hinter dasselbe. Es ist solches das gleiche Verfahren, das noch die Massorethen bei der Setzung ihres die Beziehung zwischen Textwort und Randbemerkung anmerkenden Circellus anwandten. Vorgesetztes Pasek-Legarmeh nehme ich z. B. an in ובא ׀ נער הכהן (1 Sm 2, 15), ואמר ׀ לו (1 Sm 2, 16), בעד ׀ יד השער (1 Sm 4, 18), שמור־לך ׀ לאמר (1 Sm 9, 24), רוח יהוה ׀ רעה (1 Sm 19, 9), כעת ׀ מחר השלשית (1 Sm 20, 12); nachgesetztes Pasek-Legarmeh z. B. in והעליה וישם ׀ לפני (1 Sm 9, 24), ולא תסורו כי ׀ אחרי (1 Sm 12, 21), וייחל ׀ שבעת (1 Sm 13, 8), היונתן ׀ ימות (1 Sm 14, 45), חלקי־אבנים ׀ מן־הנחל (1 Sm 17, 40), קחנו ׀ ובאה (1 Sm 20, 21) usw.

Um zwei aufeinanderfolgende Wörter als variiert zu bezeichnen bzw. auch zu abrogieren, setzte man ein einziges Pasek-Legarmeh zwischen beide; als Beispiele seien angeführt: מימים ׀ ימימה (1 Sm 1, 3), שמואל ׀ שמואל (1 Sm 3, 10), מהר ׀ עתה (1 Sm 9, 12), כיום ׀ ביום (1 Sm 18, 10), ויאמר ׀ לפני (1 Sm 20, 1) usw.

Um eine Variante, die einen Einschub von meist geringer Länge darstellt, im Texte anzumerken, setzte man Pasek-Legarmeh zwischen diejenigen Wörter, zwischen welche der Einschub nach der Meinung des Emendators gehörte; vgl. die Beispiele לך ׀ שכב (1 Sm 3, 9), ושתי ׀ כפות (1 Sm 5, 4), מאת ישראל ׀ לישראל (1 Sm 7, 14), המלאכים ׀ לאמר (1 Sm 11, 7).

Auch wo eine Satzvariante anzumerken war, behalf der Emendator sich stets mit einem Hinweisstrich. Dieser wurde, um die Aufmerksamkeit des Lesers sofort auf sich zu ziehen, gleich zu Anfang des größeren Satzganzen gesetzt, von welchem der variierte Satz einen Teil ausmachte; und zwar erhielt er zumeist seinen Platz hinter dem ersten Worte, selten hinter dem zweiten, in welchem Falle die Variante stets in der letzten Vershälfte zu suchen ist. Dieses Verfahren war offenbar die Vorstufe für das in den poetisch akzentuierten Büchern geübte, nämlich auch auf die meisten Einzelwortvarianten

schon zu Anfang jedes Verses hinter dessen erstem oder zweitem Worte durch Legarmeh aufmerksam zu machen.

So auffällig auf den ersten Blick die Notierung der Satzvarianten durch Pasek-Legarmeh, das am Anfange des Satzganzen gesetzt wird, erscheinen mag, ebenso leicht wird man sich von der Tatsächlichkeit dieses Verfahrens überzeugen können, wenn man beachtet, dafs, wo Pasek-Legarmeh in der genannten Stellung vorkommt, fast nie die Möglichkeit gegeben ist, einen Textfehler in seiner unmittelbaren Nähe aufzufinden, während der weitere Satzverlauf deren gewöhnlich mehrere hintereinander zeigt. Die zahlreichen, im Folgenden näher zu besprechenden Beispiele von Pasek-Legarmeh, das hinter verseinleitendem ויאמר, ויהי, ועתה, כה(אמר), כעת steht, blieben für uns ganz unerklärlich, wenn sie nicht auf Satzvarianten im Sinne der von mir angegebenen Regel zu beziehen wären.

Hierzu ist noch zu bemerken: Der Begriff „Anfang eines Satzganzen“ deckt sich in den meisten Fällen mit „Versanfang“; die selteneren Fälle, wo das „Satzganze“ einen kürzeren Abschnitt bedeutet als einen „Vers“, führen zur Annahme, dafs zur Zeit des Emendators die traditionelle Versabteilung der Bibel erst im Werden war, was ja auch der oben vorgetragenen Ansicht von der Entwicklung des Sôf pasûḳ entsprechen und alte Überlieferungen über abweichende Zählung der Pesûḳîm[1] bestätigen würde.

Hat man sich genaue Rechenschaft abgelegt, welches Wort oder gröfsere Satzstück Pasek-Legarmeh als variiert bezeichnet, so kann der Versuch gewagt werden, den Wortlaut der Variante selbst annähernd zu bestimmen. Zu diesem Ende stehen verschiedene, mehr oder minder ergiebige oder sichere Mittel zu Gebote.

---

[1] Vgl. R. Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der Hebr. Bibel 75, Anm. 143: „Der Psalter hat nach Tract. Ḳiddûšîm 30 5896, die Chronik 5880 solcher Cola (Pesûḳîm), während die Zahl der massorethischen Pesûḳîm sich nur auf 2527 und 1765 beläuft.“



Zunächst die Vergleichung der alten Versionen, zumal der Septuaginta. Wo solche eine bedeutsame Abweichung vom hebräischen Texte an einer mit Pasek-Legarmeh bezeichneten Stelle zeigen, da darf man mit ziemlicher Gewifsheit diese Abweichung und die Randbemerkung des Emendators als wesensgleich ansetzen.

Bei poetischen, daher metrisch aufgebauten Texten wird auch die Metrik zur Auffindung der Varianten gute Dienste leisten können. Konstatiert sie einen Textschaden, d. h. besonders ein Zuviel oder Zuwenig an Worten, und deutet der Wink des Pasek-Legarmeh gerade auf diese Stelle, so hat man ein Recht, die Anmerkung des Emendators auf diesen Schaden zu beziehen.

Wo von einem Texte mehrere Redaktionen oder Wiederholungen vorliegen, was z. B. bei gröfseren Partien der Samuelbücher der Fall ist, da darf wohl unter Umständen die uns besser scheinende Lesart als die vom Emendator angemerkte Variante genommen werden. Hingegen sind die aus der Vergleichung der uns überkommenen Bibelhandschriften gewonnenen Varianten (wie sie z. B. de Rossis Variae Lectiones enthalten) fast alle zu geringfügig, um als Varianten im Sinne des alten Emendators angesehen zu werden.

Nun darf man seine Erwartung nicht so weit spannen, als wären die genannten Mittel ausreichend, jeder ehemals vom Emendator angemerkten Variante wieder auf die Spur zu kommen. Was im Schofse der jüdischen Gemeinde vor Anerkennung der Suprematie des massorethischen Textes an andern Texten vorhanden war, ist gewifs nicht alles in andere Sprachen übersetzt und dadurch uns erhalten worden. Immerhin können wir uns auch dem so nicht erreichbaren Reste von Randvarianten bis auf einen gewissen Abstand nähern, der allerdings selten eine ganz deutliche Sicht gestattet. Alte Randbemerkungen der Bibel werden nicht wie etwa der kritische Apparat unserer lateinisch-griechischen Klassikerausgaben alles enthalten haben, was anders lautete als der Text, sondern nur das, was ihm gegenüber für besser angesehen wurde; solche Varianten sind als gleichbedeutend mit Emendationen an-

zusehen. Im Hinblick darauf können wir es wagen, auch manche Verbesserungsversuche, die sich aus grammatischen, stilistischen oder historischen Erwägungen aufdrängen, als Mittel zur Lösung der uns vom Emendator durch Paseksetzung aufgegebenen Rätsel zu verwerten. Oder sollte es reiner Zufall sein, daſs gerade viele der Stellen, die mit Pasek-Legarmeh angemerkt sind, schon längst aus inneren Gründen von neueren Erklärern für verderbt gehalten werden, obwohl die moderne Kritik noch fast keinen Begriff[1] von der kritischen Verwendbarkeit des Pasek besitzt? Eine Durchsicht der Kommentare z. B. zu den Samuelbüchern, wie sie Thenius, Wellhausen, Driver, Klostermann, Nowack geliefert haben, gibt allein schon einen Beweis dafür ab, daſs mit Pasek versehene Stellen im allgemeinen textlich schwache Partien bedeuten.

So werden wir den Gewinn von Pasek-Legarmeh weniger in besonders vielen neuen Emendationen zur Bibel erblicken, als vielmehr in der Einsicht, wie weit die Textkritik sich auf festem, schon von der altjüdischen Bibelphilologie abgegrenztem Boden bewegt; und weiter empfängt das wichtige, aber noch immer nicht ganz durchgedrungene Prinzip, daſs der massorethische Bibeltext an vielen Stellen zu Emendationen zwinge, von der Beachtung der Pasek-Legarmeh seine festeste Stütze.

Ein weites, bisher brach gelegenes Arbeitsfeld tut sich hiermit vor den Bibelforschern auf: es gilt, das Erbe der altjüdischen Bibelkritik, eine Summe von mehreren tausend Varianten zu heben und der Bibelwissenschaft nutzbar zu machen. Meine Aufgabe sei es zunächst, dem, was ich in den „Psalmenproblemen“ über die Pasek-Legarmeh des Psalters in groſser Kürze gesagt habe, eine weitläufigere Untersuchung der in den Samuelbüchern überlieferten Pasek-Legarmeh hinzuzufügen, eine Arbeit, die in Anbetracht der relativen Ursprünglichkeit der Variantenzeichen dieser Bibelteile besonders wertvolle Ergebnisse zu liefern verspricht.

[1] In Nowacks Samuelkommentar wird an einigen wenigen Stellen (z. B. 1 Sm 18, 10) auf Pasek als Anzeichen einer Textergänzung im Sinne Ortenbergs aufmerksam gemacht.



Ararat und Urarṭu.

Von Dr. Joh. Döller in Wien.

Dr. Šanda will in „Untersuchungen zur Kunde des alten Orients" (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902 II 14ff) den Nachweis führen, dafs unter dem „hare Araraṭ" (Gn 8, 4) wirklich ein Berg dieses Namens und zwar im Ḳardugebirge zu verstehen sei. Demnach wäre jene Stelle der Gn zu übersetzen: „auf den Araraṭ genannten Bergen". Šanda beruft sich bei dieser seiner Argumentation auf den Umstand, dafs in den Keilinschriften, nämlich bei Assurnaṣirpal, tatsächlich ein Berg A-ra-ar-di (dafür könnte man auch Ararṭi schreiben) vorkommt, der zugleich mit dem Usu und Arua ein „gewaltiger Berg" genannt wird. Wegen der Allgemeinheit der keilinschriftlichen Angaben könne die nähere Lage dieses Berges Arardi nicht bestimmt werden. So viel stehe aber fest, dafs er zu dem Ḳardugebirge gehöre, wie denn auch die Targumim, Peschitta, Ephräm, Epiphanius in Gn 8, 4 direkt „Ḳardugebirge" lesen.

Doch da möchten wir fragen: Wie wäre nach dieser Auffassung Šandas der Plural „hare Araraṭ" zu erklären? Von der Arche kann man sagen, dafs sie auf einem Berge oder aber auf einem Gebirge stehen geblieben sei. Auf letztere Darstellung wiese der Plural „hare Araraṭ" hin. Nun hiefse aber das Gebirge nach Šanda Ḳardu, somit könnte „hare Araraṭ" nur von einem Berge des Gebirges Ḳardu verstanden werden, wie denn auch Šanda zu übersetzen sich gezwungen sieht: „auf den Araraṭ genannten Bergen". Darum bleiben wir lieber bei der herkömmlichen Übersetzung: auf den Bergen Araraṭs, d. i. Armeniens.

Šanda geht dann noch weiter und leugnet die bisher gang und gäbe gewesene Gleichstellung: Ararat = Urartu in den Keilinschriften. Vom Ararat-Arardi sei nämlich der Terminus Urartu völlig verschieden; allerdings gehören sie beide (Ararat und Urartu) demselben alarodischen Sprachstamme an, aber „es wäre völlig willkürlich, sie einfach identifizieren zu wollen" (S. 36). Die massorethische Punktation von אררט in Is 37, 38, Jr 51, 27, 2 Kg 19, 37 sei unrichtig und wäre etwa durch die Aussprache Urarat zu ersetzen.

Doch die Gründe, die Dr. Šanda für seine Ansicht vorbringt, erscheinen uns nicht stichhaltig. Warum sollte man die massorethische Punktation von אררט in den drei oben genannten Stellen bezweifeln und dafür Urarat lesen? Wahrscheinlich nur deshalb, damit dieses von dem „hare Ararat" in Gn 8, 4 verschieden sei. Für die Gleichsetzung des biblischen Ararat mit dem keilinschriftlichen Urartu spricht auch der Umstand, daſs dasselbe Faktum, welches uns 2 Kg 19, 37 von dem Lande Ararat erzählt wird, in den Keilschrifttexten von dem Reiche Urartu gemeldet wird. Der assyrische König Sennacherib wurde nämlich — wegen Begünstigung des jüngeren Sohnes Asarhaddon — von seinen zwei Söhnen Adramelech und Sarasar ermordet. Die Keilinschriften sowie auch Abydenus sprechen allerdings nur von einem Vatermörder. Diese Differenz läſst sich aber damit erklären, daſs der zweite Sohn vielleicht nur moralisch bei diesem Verbrechen mitwirkte, weshalb die Heilige Schrift denselben doch mit Recht auch zum Vatermörder stempeln konnte.

Die Mörder flüchteten sich in das Land Ararat (Urartu). Hier konnten sie um so mehr auf Sicherheit und Schutz vor Asarhaddon rechnen, da Assyrien mit dem Reiche Urartu durch lange Zeit in blutiger Fehde lebte, so daſs letzterem jede Schwächung des mächtigen Rivalen, wie es durch innere Unruhen geschieht, nur höchst willkommen sein konnte.

Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken.

Von Prof. Dr. M. Faulhaber in Strafsburg.

III (Schlufs).

IV. Psalmenkatenen.

Zu keinem biblischen Buche besitzen wir einen solchen Reichtum an einfachen und kettenartigen Kommentaren aus der Väterzeit wie zum Buche der Psalmen. Karo-Lietzmann unterscheiden 27 Typen von Psalterkatenen. Die Untersuchungen werden hier nicht wenig durch die vielen Prologe erschwert, bei deren Komposition sogar verschiedene Typen, wie es scheint, durcheinander geworfen wurden. Von den vier Kettenkommentaren, die Spanien in 6 Hss besitzt[1], stellt jeder

[1] Escorial. Ω. IV. 6 (früher E. IV. 9 und I. IV. 17) aus dem J. 1570 mit 436 Blättern (20,5 × 14,7) ist hierbei nicht mitgezählt. Er enthält zwar am Kopfe vier kettenartig verschlungene Prologe (1. Eus. Pamph. Τῆς βίβλου. 2. Λέξεις τῶν ρν' ψ'. 3. Αἱ δόσεις. 4. Ath. Πᾶσα μὲν ἡ θεία), als Corpus aber f. 11ᵛ—316ᵛ einen anscheinend einfachen Ps-Kommentar. Der Scholien aus anderer Quelle sind zu wenige, um von einer eigentlichen Katene reden zu können: f. 178ᵛ Ἑτέρα ἑρμηνεία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξ. Ὁ δὲ Σύμμαχος ... οὐ διασώζει zu Ps 102, 16; Γρηγορίου Νύσσης· Εὐφραίνεται ἡ παρθένος ... ὠνόμασται zu Ps 113, 1 und einige ἄλλος-Zitate. f. 15 springt die Erklärung von Ps 2 auf 49 über, so dafs 3—48 fehlen. Der Codex ist falsch gebunden: nach f. 189ᵛ wären ff. 414—429 einzulegen. Zu dem Scholion Ἡ τοῦ παναγίου zu Ps 103, 1 die Note von späterer Hand: „Et ista etiam differunt ab aliis codicibus Athanasii“. Die Unterschrift f. 316ᵛ: Ὑπὸ Ἀνδρέου Δαρμαρίου τοῦ Ἐπιδαυρίου εἴληφε τέρμα ἡ παροῦσα βίβλος αφο φευρουαρίῳ κ' (Miller, Catalogue des Mss. grecs de l'Escurial 487 f ganz ungenau). Der gleiche Miller findet (p. 192) auch in Escorial. Υ. II. 1 saec. 14 f. 169 ein „fragment d'une chaîne des Pères sur les psaumes“. Die Hs enthält allerdings f. 269—298ᵛ einen fragmentarischen Ps-Kommentar (30, 1—34, 13), An-

eine andere Rezension dar. Im Interesse gemeinsamer Arbeit halte ich mich an die von Karo-Lietzmann gewählten Stichpsalmen 22 und 115.

1. Matritensis nationalis 4582, früher O. 71 gezeichnet, eine Pergamenths aus dem 11. Jahrh., die auf ihren 378 Blättern (25,2×16,9) eine Breitkatene zu Ps 114, 1 bis 134, 21 in prächtiger Altminuskel enthält. Titel und Anfang f. 1: Τὸ τέταρτον βιβλίον τῶν ἑρμηνειῶν τοῦ ψαλτῆρος, Ἀλληλούϊα. Ἐν τούτῳ τὸν ἀγῶνα . . . τὴν προμήθειαν, dann Text Ps 114, 1; des. f. 378v mit einem Chrysostomuszitat zu 134, 21: Εὐλογούμενος ὁ θεὸς . . . τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; darunter von späterer Hand, etwa saec. 15, eine verblafste und schwer leserliche Unterschrift. Die Schriftzüge der ersten Hand sind senkrecht, die Spiritus bereits rund, Iota subscriptum fehlt. Die Titel, Namen und Initia rot, die Namen in Sigeln am Rande. Der Bibeltext ist durch rote Randstriche markiert. Der Codex ist im allgemeinen in gutem Zustande, nur f. 285—287 mufste eine gröfsere Lücke in der Exegese von Ps 123 von einer späteren Hand, welche die frühere Minuskel gut imitierte, ergänzt werden; f. 288 inc. man. prim. ὀλεθρίων καὶ τὰς . . . Matrit. 4582 überliefert das 4. Buch der dem Niketas von Heraklea zugeschriebenen Ps-Katene, die wahrscheinlich in 5 Bücher eingeteilt war und von Karo-Lietzmann 32—35 als Typus VIII behandelt wird. Unser Madrider ist die älteste von allen bisher bekannten Hss dieses Typus. Wenn Niketas wirklich der Verfasser dieser Kette ist, stellt unser Codex die höchste Autorität dar, weil er bis in die Tage des Autors hinaufreicht. Hoffentlich finden sich die ergänzenden Brudercodices mit den übrigen Psalterteilen. Nach meinem Specimen steht der von Karo-Lietzmann registrierte Codex vom Athoskloster meinem Madrider ziemlich nahe[1].

---

zeichen einer kettenmäfsigen Erklärung sind aber nicht zu entdecken. Vermutlich hat die unmittelbar vorausgehende Epistelkatene die Katalognotiz veranlafst.

[1] Coll. Ps 115 hat Matrit. 4582 nur folgende Varianten: 3 des. διορισμοῦ λέγων. 4 und 5 Name <. 5 des. ἀνθρωπότητα. 9 inc. Ἔτι τί ἐστι.

2—4. Matritenses nationales 4702—4704 (olim O. 23—25), drei Codices aus dem Jahre 1556, die sich gegenseitig ergänzen und auch äufserlich sich wie Brüder gleichen (Format 35,2 × 24), enthalten eine grofs angelegte Ps- und Odenkatene und zwar die von Karo-Lietzmann 25—28 als Katene III registrierte Psalterkette. Grofse Ränder; Schriftraum nur 24,7 × 13. Rubriziert sind die Überschriften, der heilige Text, die Anfänge, auch die Namen, die mit wenig Abkürzung am Rande stehen. Die schwarz geschriebenen Namen sind wohl nachgetragen; auch andere Randnoten von späterer Hand. Die Kettenform ist die der Breitkatene. Im einzelnen:

Cod. 4702, f. 1—440v Kette um Ps 1—48, 7. Inc. mit einer poetischen, elfzeiligen Einleitung Τὸ θαῦμα καινὸν ὧδε τῶν δρωμένων, dann f. 1v Ψαλτήριον τῷ Δᾶδ. Ps 1, 1a. Εὐσεβίου Καισαρείας· Μακαριότητος μὲν κατὰ . . . Zwischen f. 239 und 240 eine Lücke von 5 leeren Blättern: f. 239v des. τὴν οἰκουμένην (Ps 32, 8), f. 240 inc. τὸ τοὺς φοβουμένους... Der Cod. schneidet mitten in dem Basiliuszitat Πρὸς δύο πρόσωπα ab mit τοῖς μὲν γὰρ διαλέγεται ||

Cod. 4703, f. 1—430v Kette um Ps 48, 8—90, 2, beginnt mit der Fortsetzung des in 4702 abgerissenen Satzes καθαιρῶν τὴν ἐπὶ δυνάμει . . . f. 275 zwischen Ps 71 und 72 Randglossen in anderer Tinte. Des. mit dem Scholion Ὁρᾷς ὅσην ἔχει . . . ὁ ἐλπίζων ἐπὶ σέ; darunter als Custos Εἰκότως· ὁ γὰρ.

Cod. 4704, f. 1—386 Kette um Ps 90, 3—150, 6, inc. Εἰκότως· ὁ γὰρ κατὰ . . . f. 112v (Ps 104) ist das Eusebiuszitat Τῶν ἐπιγραφομένων am Ende, nach δόλου γάρ μοι um etwa 5 Zeilen verstümmelt. Des. mit dem langen ἄλλος φησὶν ἐν . . .

---

13 Θεοδωρήτου καὶ Χρυσοστόμου. 16 des. διὰ τοῦτό φησιν. 20 Βασ. καὶ Εὐσ. 21 Χρυσοστόμου. 24 Name <. 28 ἀπορώτατος] ἀπορώτερος. 30 inc. Τόπος δὲ ἡμῖν. Incipit ist nicht überall sicher zu bestimmen. Der bei Karo-Lietzmann fehlende Brit. Harl. 5791 saec. 17, ein jüngerer Brudercodex des Harl. 5677 saec. 15, geht nur in Nr 9 mit unserem Madrider gegen die Athoshs, aber mit dieser gegen den Madrider in 3 4 5 16 20 21 24 28 30; in 1 2 9 11 13 22 25 26 hat Harl. 5791 von beiden variierende Lesarten.

χάριτί τε καὶ οἰκτιρμοῖς (Doxologie). f. 387—437 Odenkatene. f. 438 ist der poetische Prolog Τὸ θαῦμα καινὸν wiederholt. Unterschrift: Ἡ βίβλος αὕτη μετεγράφη ὑπ' ἐμοῦ Κορνηλίου τοῦ Ναυπλιέως τῶν Μουρμουρέων υἱοῦ Ἀνδρέου ἐν Ἐτίησι διάγοντος ἔτει τῷ ἀπὸ τῆς θεογονίας αφνς' μουνιχιῶνος εἰκάδι.

Hinter dem Pariser 139 saec. 10, aus welchem Karo-Lietzmann 25ff Stichproben geben, steht der Drilling der spanischen Nationalbibliothek nicht blofs zeitlich, sondern auch qualitativ weit zurück[1].

5. Escorialensis Υ. II. 14 (olim III. H. 14 und V. Z. 11), ein Pergamentcodex aus dem 11. Jahrh. mit 272 Pergament- und einigen Papierblättern (24×19,2), enthält in prächtiger Minuskel f. 1—55v eine kettenartige Sammlung von Prologen, Inhaltsangaben und Kapitellisten zum Psalter, von Exegesen zu den Ps-Überschriften, f. 56—253v eine Rahmenkatene zum Psalter, f. 254—272v eine Odenkatene in gleicher Form, des. mut. in dem Canticum Benedictus zu Lk 1, 71 mit πάντας τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν. Die Schrift ist sorgfältig. Iota wird adskribiert. Am Rande Notizen, manche retouchiert, von späteren Händen. Zwischen f. 17 und 18 ist ein Blatt nicht paginiert. Vor den Glossen werden die Stichworte des Bibeltextes wiederholt. Die Verbindung zwischen Text und Glossen wird durch Zahlenbuchstaben, vereinzelt auch durch Phantasiehaken hergestellt. Rubriziert sind nur die Überschriften und die Anfangslettern des heiligen Textes; die Namen stehen schwarz und ausgeschrieben innerhalb der Zeile, — bei der Austeilung des Katenenmaterials an die einzelnen Exegeten wird also diese Escorialhs, soweit sie ihre Quellen angibt, ein autoritatives Wort mitzureden haben.

---

[1] Varianten Ps 22 aus 4702 f. 179v—182v: 1 Name <. 4 Μέγα] Μεγάλα. 8 αἶσπερ] ὥσπερ. 14 ῥάβος sic. 16 συμβουλὴν + αἰνιττόμενος. 18 einfaches Lemma Διδύμου. 22 τὸ <. 26 ἐπεὶ] ἐπὶ. 27 inc. Ἐν τῷ ἐλέει τοῦ θῦ. 30 Name <. Ps 115 aus 4704 f. 216—221v: Sämtliche Namen fehlen; aufserdem 5 ἑαυτὸν] αὐτὸν. 7 ἐπὶ τῷ] ἐπὶ τὸ. 8 fehlt. 10 ὀνείρατι ἢ εἰκόνι. 11 des. διαπορεύεται. 15 ἐμαυτοῦ] ἑαυτοῦ. 18 Metath. ἀγῶσι τοῖς. 19 γεναίως sic. 23 μένῃ] ῥυθμιζομένη. 28 mit 27 verb. ἑαυτοὺς] ἑαυτοῖς. 31 καὶ + ἐν. 35 ὑμῖν] ἡμῖν.

Die Katene von Psalterprologen f. 1—55ᵛ ist am Eingange verblafst, fleckig, strichweise unleserlich und lückenhaft. Das Lesbare inc.

1. Εὐσεβίου· Ἐπισημαίνεται τὸν καιρὸν ὡς … (am Rande von späterer Hand Ὠριγ' und Θεοδώρου), des. f. 1ᵛ γεγενημένην μετάνοιαν. κε τί ἐπληθύνθησαν.

2. Εὐσεβίου· Εἰς τὸ τέλος ἐν ὕμνοις … Ὥσπερ πάσης τέχνης … διδασκο [Lücke] τὴν ᾠδὴν εἰρῆσθαι [] τὰ ψαλτήρια πλείστω [] ὄργανα … ἑτέροις ὠφελίμων.

3. Διδύμου· Ἕτερος εἶπεν ᾄδειν … ᾀδόντων αὐτῷ.

4. Ἀστερίου· Ἤγουν ἐπιγέγραπται … τέλος ἐν ὕμνοις.

Ende des Kettenprologs:

1. Πρόγραμμα εἰς τὸν Δαυῒδ τὸν προφήτην· Μετὰ τὸν Μωυσέα … ψαλμοὺς ρν'.

2. Ὑπόθεσις Εὐσεβίου εἰς τὴν βίβλον τῶν ψαλμῶν· Τῆς βίβλου τῶν ψαλμῶν … παρακέλευσις ὕμνου καθολική.

In dieser Kette werden zitiert: Apollinarius, Asterius, Athanasius, Basilius, Cyrill, Didymus, Eusebius von Cäsarea, Hesychius presbyter, Origenes, Theodor von Antiochien, Theodoret. Hier ist manches verlorene Väterfragment wiederzufinden. Die Hesychiana wenigstens sind fast alle noch unediert.

Die Ps-Katene f. 56—253ᵛ inc. Βίβλος ψαλμῶν. 1, 1ff Τὸ (?) μακάριος ὄνομα … τούτων συνέδρια. Ps 150 des. f. 252ᵛ mit Lesarten aus Akylas und Symmachus, dann f. 253 Ps 151 ohne Erklärung; darunter eine Note saec. 13—14, des. ὡς δίστομον μάχαιραν. Leider ist nur ein Fünftel der Scholien bestimmt lemmatisiert. Ich las die Namen Athanasius, Diodor, Hesychius, Johannes (Chrysostomus), Maximus und Theodoret. Diese Kette ist mit ganz wenigen Ausnahmen ein Auszug aus dem grofsen und, wie es scheint, viel exzerpierten Typus XV (Karo-Lietzmann 45ff). Die Scholien zu Ps 22 f. 82ʳᵛ inc. Τὴν αὐτὴν ἔχει sind = XV 4 (als zweites hat Y. II. 14 Παντοδαπὴν ἀπόλαυσιν … χαρίζεται) 5 9 10 15 19 20 (des. hier ῥάβδος σου καὶ τὰ ἑξῆς) 21 22 26 27 (inc. hier Τράπεζαν τὴν) 36. Die Scholien zu Ps 115 f. 211ʳᵛ inc. Ὑπόθεσις τοῦ ψ'· Ὁ ἑβραῖος sind = XV 1 8 9 (Lemma: Τοῦ ἁγίου Βασι-

λείου) 13 16 (des. φησίν.) 20 22 (?) 26 28+29 30 31 (Lemma: εἰς τὸ αὐτὸ Θεοδώ. des. τοῦτο.) 38 39 43 44 (inc. Ταῦτα) 52 55. Der Escorialensis Υ. II. 14 wäre also bei jener Hss-Gruppe einzureihen, die von Karo-Lietzmann 48ff als Typus XVII[a] registriert wurde und in gleicher Weise aus der Katene XV den dritten Teil der Scholien exzerpiert[1]. In vielen Glossen deckt sich diese Rezension mit der Paraphrasis Patrum, die Corderius bei jedem Ps der eigentlichen Katene vorausschickt.

6. Escorialensis Ψ. I. 2 (olim I. I. 8 und V. I. 10) saec. 12. Pergament. ff. 530 (35,2×26,7). Auf die Geschichte der Hs fällt einiges Licht aus der Notiz des Vorsatzblattes: Di Mons. Angelo Vescovo di Genova. Inhalt: f. 1—13ᵛ acht Prologe zum Psalter, f. 13ᵛ—490ᵛ eine Ps-Katene, f. 491—530ᵛ eine Odenkatene. Von den Prologen ist 1 2 3 = XVIII 26 27 28 (Karo-Lietzmann); 4 = XV 21; 5 = XIII 4; 6 Λέξεις τῶν ρν′ ψ′ eine Art Lexikon, eine Übersetzung der alphabetisch geordneten hebräischen Ausdrücke in den Ps; 7 Ἑτέρα ὑπόθεσις τοῦ ψαλτ. διαφόρων· Πᾶσα μὲν γραφὴ ... ἐπίτασις, vgl. VI 1, VII 8, X 25; 8 Θεοδωρήτου προθεωρία εἰς τοὺς ψ′· Ἐμοὶ μὲν γὰρ πρὸ τῶν ... ἀψόμεθα. Die eigentliche Ps-Katene inc. Προτροπὴ θεοσεβείας καὶ ἀποτροπὴ τοῦ ἐναντίου. Ψαλμὸς τῷ Δαδ πρῶτος. Μακαριότητος μὲν φύσει ... und ist in der Anlage eine der einfachsten, also wohl eine der ältesten Ps-Katenen, ein Seitenstück zu der nur aus Hesychius und Theodoret gebildeten Kette zu den kleinen Propheten. Die meisten Scholien sind zwar anonym, am Anfange und vereinzelt auch später werden aber am Rande „Hesychius monachus" (f. 67 mit vollerem Lemma Ἡσυχίου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου) und Theodoret genannt[2]. Die eigentümliche Schreibform der Kette weist darauf hin, daſs diese zwei

[1] Auſser dem Spanier fehlt bei Karo-Lietzmann 49f auch der Engländer Bodl. Misc. 2 (saec. 10) f. 9—359, der freilich alle Namen unterdrückt und deshalb vielleicht absichtlich übergangen wurde, inhaltlich aber zu Typus XV in einem ähnlichen Verhältnis steht wie Escor. Υ. II. 14. Typus XV und XVII[a] sind in auffallend vielen alten Hss vertreten.

[2] Das Lemma ἄλλος, das wiederholt erscheint, soll vielleicht auch nur „den andern" von den zweien bezeichnen.

Exegeten den Fundus der Originalkatene bildeten; die Form ist nämlich:

═ ═ ═ : : : : : : (... Bibeltext, ═ Hesychiana, — Theodoretea).

An den Rändern sind noch andere Scholien, teils schwarz, teils rot, manche von späterer Hand, angemerkt. Der Bibeltext ist in Stichen geschrieben und durch Goldschrift ausgezeichnet; in Gold auch die Titel, die Anfänge und die Namen. Es will nicht gelingen, diese Ps-Katene mit einem von Karo-Lietzmanns 27 Typen ganz zu identifizieren; relativ steht sie nach meinen Proben dem Bodl. Canon. 62 am nächsten, der dort unter XXII registriert ist; einige Zitate finden sich auch in XV und XXV[1]. Für die Lösung des Hesychiusrätsels dürfte, nähere Untersuchung vorausgesetzt, unser Escorialcodex wertvoll werden[2]. Des. zu Ps 150 ἄλλος· Οὐκ Ἰουδαῖοι ... μέγας κληθήσεται (Doxologie).

V. Odenkatenen.

Das Buch der Cantica, das Stiefkind der mittelalterlichen und modernen Exegese, setzt sich in der Kettenliteratur ge-

---

[1] Im einzelnen ist von den 21 Zitaten zu Ps 22 f. 89v—92 (ohne alle Varianten zu verzeichnen): 1 = XXV 2; 2 = XXV 3; 3 ἄλλος (am Rande Θεοδωρίτου)· ἐνταῦθα ἀποδείκνυσι ... χαρίζεται; 4 = C(anon. 62) 1, mit anderem Des. auch XXII 1; 5 = XV 6, XXII 3; 6 ἐν τῇ χάριτι ... βλασφημεῖται; 7 καλῶς τὸ ... στιγμή; 8 Θεοδ. χλόην ἐνταῦθα ... ἐπηγάγετο; 9 inc. εἰς τὸ = XXII 9; 10 = XXII 11, XV 18; 11 = XXII 13, XV 24; 12 = C 12; 13 ἐκ τῆς φθασάσης ... ναοῦ; 14 ἐντεῦθεν πρός ... ὑπεστήριξας; 15—17 = XXII 15 17 19; 18 ἔχει τι μυστήριον ... ἄνθρωπον; 19 20 = XXII 21 23; 21 οἱ τῶν προλεχθέντων ... κατασκηνοῖ (inc. = XXV 19). Ps 115 f. 426—427v: 1 = XXII 1; 2 3 4 = C 1 3 4; 5 τί δύναμαι, des. = C 6; 6 ἄλλος· ἐπίστευσα, des. = C 7; 7 inc. = C 8, des. χάριτος αὐτοῦ; 8 9 = C 9 10; 10 inc. = C 11, des. ἑαυτοὺς ἐκδιδόντων; 11 = XXII 11+12, C 12 + 13; 12 13 14 = XXII 14 16 17, C 15 16 17; 15 ἐνώπιον πάντων τῶν ἁγίων; 16 = XXII 18, C 18; 17 ἐὰν μὲν οὖν ... τελευτήν.

[2] Die Hes.-Ringe der Kette decken sich mit den von Migne 27, 649—1344 pseudonym unter Athanasius edierten Glossen. In der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1901, 2, 227—229 habe ich diese pseudo-athanasianischen Ps-Glossen auf Grund englischer Hss als Eigentum des Hesychius erklärt. Escor. Ψ. I. 2 ist ein weiterer Zeuge für Hesychius.

wöhnlich aus 13 Liedern zusammen[1]: Ex 15, 1—19 (1. Moseslied), Dt 32, 1—43 (2. Moseslied), 1 Sm 2, 1—10 (Gebet der Anna), Hab 3, 1—19, Is 26, 9b—19, Jon 2, 3—10, Is 38, 9—20 (Gebet des Ezekias), Dn 3, 24—45 (προσευχή der drei Knaben), 3, 52—57 (ᾠδή ders.), 3, 58—88 (ὕμνος ders.), Lk 1, 46—55 (Magnificat), 1, 68—79 (Benedictus), 2, 29—32 (Ode Simeons). Die altchristliche Exegese hat diese Lieder nicht bloſs im Zusammenhang mit den Büchern, deren Perikope sie sind, sondern auch für sich als einheitliches Buch kommentiert. In den Unzialen A R T steht das Odenbuch hinter den Ps; in der gleichen Reihenfolge widmen ihm alte Isagogiker, z. B. Barber. III. 36 saec. 12 f. 158ᵛ—160, wie jedem andern biblischen Buche eigene Einleitungen. Von der ganzen Reihe der Katenen, die uns das Altertum neben einfachen Kommentaren zu dem Odenbuche hinterlieſs, sind die meisten noch unbeachtet im Staube der Bibliotheken begraben. Auſser dem von Corderius III 853—962 im Anschluſs an eine Psalmenkatene edierten Typus sind Odenkatenen nur stückweise und zufällig in den Ausgaben von Exodus-, Deuteronomium-, Königsbücher-, Propheten- und Lukaskatenen mitediert. Ich beabsichtige, die Odenkatenen an anderer Stelle monographisch zu untersuchen, und begnüge mich deshalb hier mit einer kurzen Aufzählung der acht spanischen Kettencodices zu den Oden.

1. Matritensis nationalis 4704 a. 1556, oben S. 353f näher beschrieben. Seine Odenkette f. 387—437 ist mit einigem Plus und einigen Varianten = Corderiusausgabe.

2. Escorialensis Υ. II. 14 saec. 11. Näheres über ihn S. 354. Seine Liederkatene f. 254—272ʳ inc. Ὠιδή ἐστιν ὅσα ist im Grunde die gleiche Rezension, die fragmentarisch in den beiden Engländern, Canon. 62 saec. 12 und Barocc. 216

[1] Als 14., bzw. als Ersatz für das 7., kommt zuweilen das Gebet des Königs Manasse, als 15. in einigen Hss das „Gloria in excelsis“ dazu. Über die sonstige Zusammensetzung des Buches, besonders in den Codd. Alexandrinus, Veronensis, Turicensis, s. Swete, An Introduction to the OT in Greek 253f.

saec. 15, vorliegt, und steht in den ersten Stichproben, aber nur hier, dem Corderiustypus sehr nahe. Zur gleichen Gruppe gehört

3. Matritensis Palatinus 15 a. 1563. Während 2 wenigstens einige Namen hat, besteht die Kette dieser Palasths f. 375 bis 438ᵛ inc. Τεθαυματούργηκε γὰρ aus lauter anonymen Ringen.

4. Escorialensis Ψ. I. 3 saec. 16, dessen dürres Kettenfragment f. 240—242 zur Exodusode und zu Dt 32, 1—3 sich als Auszug aus der einfachen, alten und wertvollen Katene des Turiner Cod. B. VII. 30 saec. 8—9 darstellt.

Die folgenden vier Hss überliefern einen Typus, der zur Corderiuskatene ohne Zweifel intime, sogar genetische Beziehungen, dabei aber so viel Eigenartiges hat, dafs er als eigener Typus — als spanische Gruppe — behandelt werden mufs. Hier wird sich eine reiche Fundgrube für neue Patristica, besonders für Hesychiana, erschliefsen. Die vier folgen sich nach Alter und Qualität also:

5. Escorialensis Ψ. I. 2 saec. 12, oben S. 356f beschrieben. Seine Odenkatene f. 491—530ᵛ hat ein starkes Plus gegenüber der Corderiusedition.

6. Matritensis Palatinus 29 saec. 14 (nicht paginiert). Seine Liederkette steht materiell der vorgenannten Escorialhs sehr nahe, formell aber, namentlich in Bezug auf Lemmata und Quellenangabe, weit hinter ihr zurück.

7. Escorialensis Ψ. IV. 19 saec. 16 enthält gleichfalls die spanische Odenkatene f. 11—158. Sie gleicht der Kette der eben genannten Palasths wie ein Ei dem andern.

8. Escorialensis Ω. IV. 6 a. 1570, allgemein oben S. 351 A. beschrieben. Seine Odenkette f. 317—433ᵛ (exkl. 414—429) ist eine gedankenlose Abschrift aus dem sub 6 genannten Matrit. Pal. 29.

VI. Salomonicakatenen.

Von den acht Spaniern, die für die Katenenforschung zu den „Salomonica“, d. i. zum Hl, zu den Prv und zum Prd in Betracht kommen, liegen 3 in Madrid, 3 in El Escorial, 1 in Zaragoza und 1 in Salamanca. Leider geht keiner von ihnen

über das 16. Jahrhundert hinauf. Sie sind bereits in meine monographische Untersuchung der Kettenexegese zu diesen Büchern einbezogen. Es sei mir deshalb der Kürze wegen gestattet, die Codices hier nur zu nennen und auf meine „Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen" (Theologische Studien I 4. Wien 1902) zu verweisen:

1. Matritensis nationalis 4749 a. 1556, ein nächster Verwandter zu dem Münchener 131, also auch zu den Parisern 154 und 172, enthält f. 186—262 die Prokopkatene zum Hl (vgl. S. 24), f. 262ᵛ—355 Prokops Epitome zu den Prv (S. 99f), f. 355—372 die Polychroniuskatene zu Qoh (S. 153f 156).

2. Matritensis Palatinus 20 saec. 16 überliefert gleich zwei Hl-Katenen: f. 1—48ᵛ den Typus E, d. i. die Pseudo-Eusebius-Katene (vgl. S. 52 55), und f. 49—229 den Typus B^2, d. i. die überarbeitete „Drei-Väter"-Katene (S. 7f 10).

3. Matritensis Palatinus 26 saec. 16 enthält f. 259—361ᵛ die Polychroniuskatene zu den Sprüchen (vgl. S. 114) und reiht sich in dem Gruppenbilde der zahlreichen C-Hss bei der II. Gruppe Abteilung c ein (S. 121). Ihm zur Seite

4. Escorialensis Υ. II. 2 saec. 16, im ersten Grade mit 3 verwandt. Der Polychronius- oder C-Typus zu den Prv f. 1—111ᵛ (vgl. S. 114f 121 128).

5. Escorialensis R. I. 3 saec. 17 enthält wie der Pariser 152 die „Drei-Väter"-Katene zum Prd f. 1—69ᵛ und f. 70—173 den analogen Typus zum Liede der Lieder (vgl. S. 16f 140).

6. Escorialensis Ψ. I. 4 a. 1573, neben der Madrider Palasths 20 ein neuer Vertreter der Hoheliedkette B^2 f. 232—370 (vgl. S. 8—11).

7. Caesareae Augustae Cod. Pilae 1230 a. 1586 mit der Prokopkatene zum Hl (nach Graux-Martin). Dieser Codex der Pilarbibliothek in Zaragoza ist die einzige Katenenhs, die ich nicht persönlich eingesehen habe (vgl. S. 24 Anm.).

8. Salamanticensis Univ. Cod. 1. 1. 19 saec. 16 enthält f. 104—149ᵛ die Pseudo-Eusebius-Katene zum Hl und gehört engstens, vielleicht sogar im 1. Grade, zur Hss-Familie des Matrit. Pal. 20 (vgl. S. 52f).

VII. Prophetenkatenen.

Zu den kleinen Propheten habe ich in Spanien keinen einzigen handschriftlichen Kettenkommentar gefunden. Die vier grofsen Prophetenbücher werden als Ganzes auch nur in zwei Codices der Nationalbibliothek kettenartig erklärt. Die übrigen vier hierher gehörigen Katenenhss der Halbinsel, darunter zwei alte, enthalten, teilweise freilich recht fragmentarisch, nur Is-Katenen in zwei verschiedenen Typen, in dem sog. Johannestypus und in der Prokoprezension.

1. Matritensis nationalis 4671 (frühere Signatur O. 8), eine Papierhs aus dem Jahre 1574 mit 749 Blättern (35,1×23,7; Schriftraum nur 25×10,7), enthält in der Form der Breitkatene eine Kettenerklärung nicht blofs zu Is, wie der Katalog der Nationalbibliothek meint, sondern zu allen vier grofsen Propheten: f. 3—399ᵛ zu Is, f. 401—573 zu Jr, f. 573ᵛ—584ᵛ zu Bar, f. 585—604 zu den Klgl, f. 604ᵛ—607 zur Jeremiasepistel[1], f. 609—675ᵛ zu Ez, f. 676—749ᵛ zu Dn. F. 1—2 ein Brief; f. 2ᵛ leer; f. 3 inc. die eigentliche Katene lückenhaft: Τοῦ ἁγ. Βασιλείου ἐπ. Καισ. εἰς τὸν Ἡσαΐαν ὑπόθεσις φανερὰ καὶ αὐτόθεν λεπτή. Ἐπειδὴ κατὰ χρόνους . . .

Die vielen Lücken und das öfter notierte λείπει weisen auf eine defekte Vorlage. f. 535ᵛ 536 sind unbeschrieben (nur die Note: λύπει φύλον ἕν sic); f. 535 des. ἰδοὺ πάρειμι, f. 536ᵛ inc. ἰδοὺ ἐγὼ ἐπισκέψομαι (Jr 36, 32 LXX). Ebenso f. 568ᵛ 569ʳᵛ unbeschrieben: Lücke von ἡλίου πόλεως ἐν τῇ bis θυμιᾶν τῇ βασιλίσσῃ (Jr 51, 25). f. 617ʳᵛ durchstrichen. f. 629—630ᵛ wieder leer; f. 628ᵛ des. μὴ συμπορευόμενοι, das Gleiche als Inc. von f. 631. Die Ezechielkette endet fragmentarisch mit Νινευὴ καταστραφήσεται zu 38, 2. Eine weitere Lücke von 3½ Zeilen f. 729ᵛ zwischen τῆς φαντασίας und ἐνταῦθα zu Dn 7, 4. Aus diesen Lücken werden sich rascher als aus Stichproben die Vorlage und die Deszendenten, auch die Seitenverwandten des Matrit. 4671 bestimmen lassen.

---

[1] Ist eigentlich ein einfacher Kommentar, weil nur Olympiodor zitiert wird.

Als Katenentypus ist Matrit. 4671 im Wesen, das wenige Plus abgerechnet, ein Auszug aus der Johanneskatene zu den grofsen Propheten. Von seinen Isaiasprologen ist 1 = Joh. 3 (vgl. meine „Propheten-Catenen“ 46f), 2 = Joh. 5, 3 = Joh. 1; 4 Ἡσαΐας υἱὸς ... ἡμέρας ἐκείνης in Joh.-Hss, z. B. Chis. R. VIII. 54, am Schlusse; 5 Ἡ τῶν προφητῶν ... ψυχῆς λύτρον dem Madr. eigentümlich. Die ersten Scholien der Isaiaskette sind = Joh. 1 2 3 7 8 (vgl. meine Proben a. a. O. 203f). Von den 17 Nummern der Joh.-Katene zu Is 26, 12—14 (S. 204f) fehlen im Madr. 2—7, 10—12, 14—17. Die zwei Endzitate der Isaiaskette sind beiderseits die gleichen. Der Auszugscharakter des Madrider Typus ist also aufser Zweifel; ob er aber deshalb und namentlich, weil er f. 13ᵛ das dem Joh. fremde Prokopzitat Ὥσπερ ὁ τελειούμενος ... ἀπολοῦνται aufweist, mit dem Niketastypus des Laur. V. 9 saec. 11 (H. Lietzmann in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1900 Nr 12, 924f) sich identifiziert, kann ich heute noch nicht untersuchen, da mir Vergleichsmaterial aus dem Florentiner fehlt. Von den Prologen der Madrider Jeremiaskette ist 1 = Joh. 2 (S. 208), 2 = Joh. 4 (soweit = Laur. V. 9 Lietzmann 926), 3 Ὅπως ὁ τῶν ... παρ' αὐτοῦ, 4 in Joh.-Hss am Schlusse (Proph.-Cat. 102), 5 Θρηνῶν ... νόος. Die Kette selbst beginnt mit lauter Chrysostomea, das erste Τὸ μὲν ὄνομα ... ἐπαγομένου, und endet mit lauter Olympiodorzitaten, das letzte Τοῦτο πρότερον ... ὑπάρχων. Die Ezechielkatene scheint sehr nachlässig und willkürlich kompiliert: die wie Prologe vorangestellten 12 Scholien f. 609—614 sind mit Ausnahme des letzten jambisch trimetrischen Ψυχῆς τὸ λαμπρὸν aus den ersten 50 Joh.-Zitaten ausgezogen; dann erst beginnt die eig. Ezechielkette mit Joh. 1 2 15. Die ersten Glossen der Danielkette sind: 1. Δανιὴλ ἦν = Unterschrift in der Joh.-Hs Chis. f. 493ᵛ. 2. Ἱππολύτου ἐπ. Ῥώμης· Οὗτος = Joh. 1. Das vorletzte Scholion Καὶ ἐνταῦθα ... τὴν ἀνάστασιν, das letzte s. oben.

2. Matritensis nationalis 4717 (früher O. 39) saec. 16, ff. 550 (33,6 × 23,2), enthält den gleichen Kettenkommentar zu den grofsen Propheten wie Matrit. 4671, nämlich f. 1—293

zu Is (inc. mit dem Basiliusprolog Ἐπειδὴ κατὰ χρόνους), f. 294—389ᵛ zu Jr, f. 389ᵛ—395ᵛ zu Bar, f. 395ᵛ—407ᵛ zu den Klgl, f. 407ᵛ—409 (sic) zum Jeremiasbrief, f. 410—485ᵛ zu Ez, f. 486—550 zu Dn. Lauter Breitkatenen. Matrit. 4717 stammt aus der gleichen Vorlage wie Matrit. 4671, weil er die gleichen oben angegebenen Lücken im Eingangsprolog (vgl. im 4717 f. 1), vor Jr 36, 32 (f. 368ᵛ—369ᵛ), vor Jr 51, 25 (f. 387ᵛsq), zu Dn 7, 4 (f. 522ᵛ, hier mit dem Des. τῆς φαντασίας, ἐπειδὴ γὰρ ἡνίκα ταύτης) und andere gemeinsame Muttermale hat. Direkt kann keiner vom andern herstammen, weil jeder dem andern gegenüber einiges Plus hat. Matrit. 4717 ist die bessere und vollständigere Abschrift, vollständiger namentlich deshalb, weil er die im Matrit. 4671 bei 38, 2 abgerissene Ezechielkette bis zum Ende weiterführt; f. 448ᵛ Νινευὴ καταστραφήσεται, ἀλλὰ μετανοήσαντας ἐδέξατο ... des. f. 485ᵛ mit dem langen Οὐκ ἐπειδὴ ἕτερον ... τῶν ὅλων αἰτοῦντας (Doxol.). Hier fehlen alle Namen.

3. Escorialensis Υ. II. 12 (olim III. H. 14 und III. H. 9), ein Pergamentcodex saec. 10 mit 326 Blättern (25,3 × 18,6), enthält f. 1—324ᵛ die zwei ersten Bücher der Is-Katene des Johannes Drungarius, d. i. zu Is 1—42, 9. Die Schrift, die schönste Altminuskel, ist senkrecht und hängt von den (41) Zeilen herab. Die Wörter ohne Zwischenraum, vielfach auch ohne Akzente. Die Spiritus haben die eckige Form. Iota subscriptum fehlt. Formell eine Rahmenkatene ohne alle Rubriken. Die Namen, meist ausgeschrieben, innerhalb der Zeile. Am Rande nur die Zahlenbuchstaben. Der Bibeltext in gröſserer Schrift. Die Namenliste der zitierten Autoren auf dem Vorsatzblatt und f. 1 (von späterer Hand) ist unvollständig. Das erste und die vier letzten Blätter sind fleckig und etwas zerfressen, aber doch fast noch ganz leserlich. In der Mitte ist der Codex gut erhalten, am Kopfe ist er leider verstümmelt: Inc. Τῆς προφητείας τοῦ θεσπεσίου ... τὰ νοήματα (vgl. meine Proph.-Cat. 46 192—196); dann ein Basiliusprolog Ἐπειδὴ κατὰ χρόνους, bricht f. 1ᵛ mit συγκαταπεπλεγμένων ab, dann zwei leere Papierblätter, und f. 4 inc.

Βασιλείου· κ' Ἀπόδειξιν τῆς τοῦ θεοῦ. Von der Johanneskette sind also hier Prolog 1, 3 zum Teil, 4, 5 und die ersten 35 Scholien verloren gegangen; vgl. Chis. R. VIII. 54 f. 88v—93, Ottob. 452 f. 62—64. Das letzte (Theodoret-) Scholion unseres Escor. Καινὰ τοῖς ... εἶπον ὑμῖν[1] zu Is 42, 9 ist genau das Endzitat des 2. Buches der dreigeteilten Johanneskette[2]; vgl. Chis. f. 195, Ottob. f. 115 und Proph.-Cat. 47f. Dieses Explicit ist also nicht auf Korruption in der Überlieferung zurückzuführen, sondern vom Schreiber beabsichtigt.

Durch den Escor. Υ. II. 12 wird die Joh.-Katene zu Is um einen kostbaren Zeugen reicher; in wenigstens sieben Hss des 10. und 11. Jahrhunderts vertreten, hat sie nunmehr eine ganz vortreffliche handschriftliche Grundlage. Am nächsten, näher als den Römern Chis. R. VIII. 54 saec. 10, Ottob. 452 saec. 11, Vat. 755 saec. 11, steht unser Spanier dem Pariser 155 saec. 10[3]. Mit diesem bildet er den Römern gegenüber eine engere Familie. Die beiden haben zwar den originalen Umfang der Joh.-Katene um einige Scholien gekürzt, müssen aber doch für Neuausgaben zu Rate gezogen werden. Die wertvollsten Joh.-Zeugen sind und bleiben die römischen Hss.

4. Matritensis Palatinus 43 (olim VII. H. 3), ebenfalls eine alte Pergamenths, saec. 11, früher Eigentum des Bartholomäuskollegs in Salamanca (laut Aufschrift f. 1 und 12), mit 406 Blättern (30,4×20,7). Inhalt: Die Is-Katene des

[1] Diese Escorialhs ist also die Mutter des Engländers Oxon. Collegii novi 41 saec. 16, der auf das Wort genau das gleiche Incipit, die gleiche Lücke zwischen συγκαταπεπλεγμένων und Ἀπόδειξιν, und das gleiche Desinit εἶπον ὑμῖν zu Is 42, 9 hat.

[2] Die Einteilung der Joh.-Katene in 3 Bücher tritt in diesem Spanier viel deutlicher hervor als in den römischen Vertretern. Vor dem 2. Buch wird sogar f. 167 Prolog 1 wiederholt: Ὥσπερ τῆς βίβλου ... τὰ νοήματα, dann die Überschrift: Τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν παραγραφομένων βιβλίον β'.

[3] Im Vergleich mit meinen Stichproben (Proph.-Cat. 204ff) hat der Escor. folgende bemerkenswerte Varianten: Is 26 f. 203—204v: 1 und 2 umgestellt. Θεοδώρου Ἡρ.] Θεοδωρήτου. 3—6 <. 8 μὲν (ἢ <) πάντων. 9 Εὐσ. Καισ. φησι] φασι. διασώσασθαι] διασῶσαι. 10 δεῖ] δή. 14 <. Is 30 f. 232—234: 3 παρέδωσαν] παρεδόθησαν. 8 Βαβυλωνίους. 9 ὁ θεός. 11 <. 17 ὅτι τε πάντη] ὅτι παντί. 22 λατρείαις. Mehrfach also auffallende Communia mit Paris. 155, von dem Lietzmann, Catenen 72f Proben gibt.

Johannes Drungarius in der längeren Rezension der römischen Hss. Inc. Κεφάλαια Ἡσαΐου, dann die fünf Prologe (Proph.-Cat. 46 f), danach f. 11^{rv} einige fremdartige Einlagen von anderer Hand. Die Kette des. πρεσβείαις πάντων τῶν ἁγίων· Ἀμήν. Darunter schwer leserliche Unterschriften. Breitkatene; die Namen innerhalb der Zeilen. Matrit. Pal. 43 ist ein Brudercodex zu den Römern Chis. R. VIII. 54, Ottob. 452, Vat. 755, weil er, von Dittographien und andern gemeinsamen Eigentümlichkeiten abgesehen, f. 253—262 ursprünglich die gleichen Lakunen zu Is 34ff aufweist, die ich in meinen Proph.-Cat. 4f 7 43 an den drei Römern als Erbstücke von einer gemeinsamen Mutterhs erwähnte; später wurden in der Madrider Palasths die Lakunen genau wie im Chis. mit anderer Tinte aus einer andern Quelle ergänzt.

5. Matritensis Palatinus 17 (olim VII. D. 4) saec. 16. Papier. ff. 439 (30,5 × 20,2). Zur Geschichte der Hs die Notiz f. 1: D. epi Civitatensis. f. 1—221 der einfache Isaiaskommentar des hl. Basilius (ed. Migne 30, 117—668), der bekanntlich nur bis Is 16, 14 reicht; als Fortsetzung dieser Isaiasexegese f. 221^{v}—391^{v} ein fragmentarisches Exzerpt aus der Johanneskatene zu Is 17, 1—45, 16[1]. Das erste Scholion: Θεοδωρήτου· Ἴσως ἂν τις . . . ἀρχὰς λήψομαι (vgl. Ottob. 452 f. 88^{v}); das letzte: Ὅπως δὲ . . . μαρτύρια παρίστησι zu 45, 16. Die Vorlage des Matrit. Pal. 17 enthielt die gekürzte (Pariser) Redaktion der Johanneskatene, die hier noch mehr gekürzt wird und überall die Spuren nachlässiger Komposition an sich trägt. Solch wertlose Kettenstücke aus dem 16. Jahrhundert kann die Katenenforschung ferner getrost unbeachtet lassen.

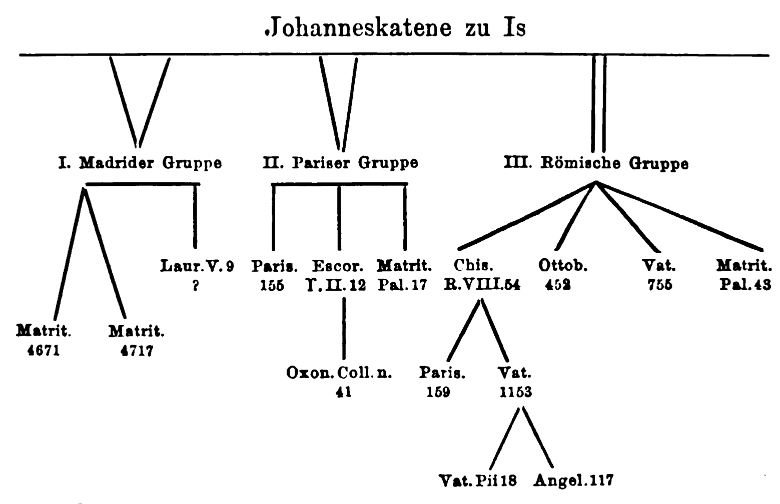
6. Escorialensis Y. III. 14 (früher VI. Δ. 10? und IV. Λ. 4) a. 1572 enthält auf 494 Blättern (20,7 × 14,7) den katenenartigen Kommentar Prokops von Gaza zu Is 1—29, 1. Überschrift von erster Hand f. 1: Συνάθροισις ἀπὸ

[1] Varianten zu meinen Proben S. 204 f zu Is 26: 1 und 2 umgestellt und ohne Namen. 2 ἐπὶ τῆς γῆς. 3—7 fehlen. 8 Lemma Θεοδωρίτου. des. μὴ ἀναστήσωσιν. 9 διασώσασθαι] διασῶσαι. 10 und 11 fehlen. 12 Lemma Θεοδωρίτου. γὰρ <. des. ἁμαρτάνοντας. 13 Name <. des. ἰατροί.

διαφόρων ἐξηγήσεων Προκοπίου χριστιανοῦ (sic). Εἰς τὸν προφ. Ἡσαΐαν. Inc. Προοίμιον· Προφήτης ὁ προφάσκων ... Des. fragmentarisch f. 494 zu 29, 1: τροφὴ τοῖς ἐκ τῶν δύο λαῶν. Ed. Migne 87², 1817—2252 C. Unterschrift ib. Ἐλλιπὲς ἦν τὸ τέλος ὑπὸ τῆς ἀρχαιότητος. Ὑπὸ Ἀνδρέου Δαρμαρίου εἴληφε τέρμα σὺν θεῷ τοῦ Ἐπιδαυρίου ἐν τῷ ἔτει αφοβ' Ιουλλ α' ἐνετίαζε. Vgl. meine Proph.-Cat. 78 ff.

Mit Ausnahme der letztgenannten gehen also sämtliche Katenen Spaniens zu Is bzw. zu den vier grofsen Propheten auf den Typus des Johannes Drungarius zurück. Das nähere Verhältnis der Spanier zur Originalkatene und zu den aufserspanischen Johanneszeugen läfst sich in folgendem Stemma veranschaulichen:

Johanneskatene zu Is



In Worten: Das Hss-Material der Johanneskette lagert sich in drei Überlieferungsschichten. Decrescendo, auszugsweise ist sie in Gruppe I überkommen, die von den zwei Madridern 4671 saec. 16 und 4717 saec. 16, zwei Brudercodices, gebildet wird und vielleicht mit der Niketaskatene des Laur. V. 9 saec. 11 (s. o. S. 362) identisch ist. Etwas weniger gekürzt, aber immer noch decrescendo ist die Johanneskatene in Gruppe II enthalten, vertreten durch Paris. 155 saec. 10 (Lietzmann, Catenen 71 ff), durch den gleichalterigen Escor. Y. II. 12, dessen

direkter Nachkomme der Oxforder Coll. novi 41 saec. 16 ist, und durch den Matrit. Pal. 17 saec. 16. Am vollständigsten und getreuesten wird die Johanneskatene in III, in der römischen Gruppe, überliefert. Die ältesten Vertreter dieser Gruppe, die drei Römer Chis. R. VIII. 54 saec. 10, Ottob. 452 saec. 11, Vat. 755 saec. 11, und der Spanier Matrit. Pal. 43 saec. 11 gehen sämtlich auf die gleiche Vorlage zurück (vgl. meine Proph.-Cat. 7 42f). Von dem Chis. leiten Paris. 159 saec. 13—14 (S. 203f Anm.) und Vat. 1153 saec. 12—13 (S. 10—12) und durch des letzteren Vermittlung auch Vat. Pii 18 saec. 16 und Angel. 117 saec. 16 (S. 20f 43f) ihre Abstammung her.

VIII. Katenen zu ntl Büchern.

Die spanischen Bücherbestände sind auffallend arm an Evv-Katenen: zu Markus bieten sie gar keinen, zu den drei andern nur einen einzigen Kettenkommentar. Auch an Epistelkatenen finden sich nur zwei Mss. Im ganzen fand ich zu ntl Büchern folgende Typen in folgenden spanischen Hss[1]:

1. Die Mt-Katene des Niketas von Heraklea in zwei sich ergänzenden Pergamentcodices des 12. Jahrhunderts, Matrit. nat. 4739 (früher O. 62) mit 281 Blättern (30,2×21,2) und Matrit. nat. 4740 (früher N. 140) mit 289 Blättern in gleichem Format. Die Teilung geht mitten durch die Exegese von 11, 25: 4739 expl. Κυρίλλου Ἀλεξ. Ἐνταῦθα τὸ ... ἔχων οὐσιωδῶς; 4740 inc. Σοφοὺς ἐνταῦθα ... εὐχαριστεῖ φησι. Die Kette beginnt: Ἔδει μὲν ἡμᾶς ... Χριστοῦ ἐνδιατρίψαι und endet 4740 f. 289ᵛ: Τοῦ Χρυσοστόμου· Οὐ μετ' ἐκείνων μόνων ... ἀπολαύσωμεν ἐν Χριστῷ (Doxol.). Die Schrift verrät Sorgfalt. f. 1, teilweise auch 1ᵛ und 2, sind retouchiert; sonst sind die beiden sehr gut erhalten. Formell Breitkatenen. Rubriziert nur die Namen und die Initia. Die Namen ohne

[1] Escor. X. III. 3 wird man kaum zu den Katenen rechnen können. Er enthält f. 1—32ᵛ (dieser Teil saec. 12) den Text der Apostelgeschichte (des. mut. κωλῦσαι δύ sic = 10, 47), von einem anscheinend einfachen Kommentar umrahmt. Nur einmal (f. 5) wird der Name Chrysostomus und dreimal ein ἄλλος zitiert.

Abkürzungen teils am Rande, teils in der Zeile. Am Anfang viele Anonyma. Späterhin werden zitiert: Athanasius, Basilius, Clemens (4740 f. 47. 53), Cyrill Alex., Dorotheus, die drei Gregor (Nyssenus, Theologus, Thaumaturgus), Johannes Chrysostomus (mit dem Löwenanteil), Johannes Damascenus, Irenäus (z. B. 4740 f. 51^{rv}), Isaias der Aszet, Isidor, Makarius, Markus der Mönch, Maximus, Nilus, Titus von Bostra. In ihren Codd. 4739 und 4740 besitzt die Madrider Nationalbibliothek einen der ältesten, vollständigsten und besten Zeugen der Matthäuskette des Niketas. Jedenfalls wird man für künftige Teilausgaben diese zwei, vielleicht sogar als Kronzeugen, heranziehen müssen. Auch die Gesamtausgabe dieses Typus durch Corderius wird nach ihnen, namentlich in den Lemmata, zu verbessern sein[1].

2. Die Lk-Katene des Makarius Chrysokephalus in dem Matritensis Palatinus 27 (olim VII. B. 2) saec. 16 f. 1—346^v. Im ganzen ff. 394 (29,6 × 20,2). Stammt aus der bischöflichen Bibliothek von Segovia. Inc. ohne eigene Überschrift: Εὐαγγελικῶν διάνοιαν ῥημάτων Χρυσοκέφαλος ... f. 2^v Λόγος α' Εὐαγγέλιον ... des. f. 346^v: εὑρηθείημεν πάντες ἐν αὐτῷ Χριστῷ (Doxol.). Schriftform der Breitkatene. Rubra nur am Anfang. Die Namen in Sigeln schwarz am Rande. Zu dieser Makariuskatene vgl. J. Sickenberger, Titus von Bostra 47—50.

3. Der Corderiustypus zum Johannesevangelium in dem Matritensis nationalis 4673 saec. 16 f. 262—542^v. Allgemein ist die Hs bereits oben S. 154 beschrieben. Über Genesis und Autor der Kette fehlt jede Angabe. Als Über-

[1] Über die Mt-Katene des Niketas vgl. J. Sickenberger, Titus von Bostra 51—54. Von Lietzmann (Catenen 82 f) wird sie als Typus IV registriert. Man kennt bisher als Seniores nur zwei Hss saec. 12: Marc. I. 61, der aber schon Mt 9, 8 abreifst, und Paris. 202. Im Vergleich mit letzterem (Stichproben zu Mt 9, 32 ff bei Lietzmann, Catenen 82 f) hat unser Spanier 4739 f. 239—241^v nur folgende Varianten (in Nr 1—9): 3 Γρηγορίου θεολόγου. 5 des. ἐπαγγέλλεσθαι βασιλείαν. 6 θέα (δέ μοι <) καί. 9 ὄργανον] ὄργανα. Sehr ferne können sich also die zwei Niketaszeugen der französischen und der spanischen Nationalbibliothek nicht stehen.

schrift nur: Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰω'. Inc. Ἰωάννου ἐπ. Κωνστ. τοῦ Χρυσ. Εὐαγγέλια καλοῦντ' ἂν . . . παραδέξηται τὸ εὐαγγελλόμενον. Ἄλλως· Λόγος ἀπαγγέλλων . . . τὸ προσδοκώμενον [1]. Das letzte Scholion: Ὠριγένους· Οὐ γὰρ μόνον ἀριθμῷ . . . εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου (Doxol.). Corderius 474f. Im Wesen ist die spanische Jo-Katene mit dem von Corderius edierten Typus identisch, trotzdem sie einige Male Plus, andere Male Minus hat [2]. Übrigens hat der Corderiustypus mit der Cramerschen Jo-Katene so viele Scholien in gleichem Umfang und Wortlaut gemeinsam, dafs zwischen diesen beiden sicher ein genetisches Abhängigkeitsverhältnis besteht.

4. Von einer Katene zu den ntl Briefen liegt der gleiche Typus zweimal vor:

a) im Escorialensis Υ. II. 1 (früher V. Θ. 3, VII. Γ. 7 und II. Θ. 2) saec. 14. Bombycin. ff. 298 (30,3 × 23,4). Die Hs ist durch Feuchtigkeit beschädigt. Zu dem Kommentarstück über die Ps s. o. S. 351f Anm. Auf einem Vorblatt: Ἐξήγησις διαφόρων εἰς πάσας τὰς ἐπιστολάς. Auf einem andern Vorblatt von einer Hand saec. 16 eine Πίναξ der Hs; ebendort eine ungenaue Namenliste der Scholiasten. Anfang verstümmelt: Das lesbare Incipit von f. 1 αὐτῷ καὶ προσελευστέον; erster Text f. 1ᵛ Röm 7, 22, dazu: Ἔσω ἄνθρωπον τὸν νοῦν... καθ' ἡμῶν ἐπιτειχίσμασι (Inc. = Cramer IV 202). Die einzelnen Epistelkatenen: Röm des. f. 40ᵛ; 1 Kor f. 41—92ᵛ; 2 Kor 92ᵛ—128ᵛ; Gal 129—144ᵛ; Eph 144ᵛ—161ᵛ; Phil 161ᵛ—173ᵛ;

[1] In der Ausgabe (Catena Patrum graecorum in S. Ioannem . . . nunc primum in lucem edita . . . a B. Corderio S. J., Antverpiae 1630) S. 1. Hier ein zweites ἄλλως-Scholion. Von den Eingangsnummern des Corderius fehlen in unserer Hs überdies 6—12 und 19. Corderius scheint auch bei dieser Edition die Scholien seiner Quellenhs mehrfach umgestellt, anders geteilt oder verbunden, bereichert, kurz mit grofser Willkür behandelt zu haben.

[2] Numeriert man die 13 Scholien des Corderius S. 301—304 zu Io 12, 1—8, so wären sie, um ihre Ordnung und Gestalt im Matrit. 4673 f. 419ᵛ sqq zu erhalten, also zu ordnen und zu ändern: 1 (inc. Ἰωάννου· Καὶ ὡς φίλοι δὲ καί). 3. 5 (Ἀμμωνίου πρεσβ. Οὐ φανεὶς εὐθὺς . . .). 4. 2. 7. 6. + Ἀμμωνίου· Ἐν τάξει γὰρ . . . πληροῦν τὸν κόσμον. 8. Θεοδ. Ἡρ. 9 (ὁ <). 10 (δὲ <). + Ἀπολιναρίου· Τὸν οἶκτον τῶν . . . ἀποστόλων ἐδήλωσαν. Cramer II 324. 11+12. 13 des. τῶν πτωχῶν.

Kol 173^{v}—182; 1 Thess 182—191; 2 Thess 191—196; 1 Tim 196—208^{v}; 2 Tim 208^{v}—216^{v}; Tit 217—221^{v}; Phm 221^{v}—222^{v}; Hebr 222^{v}—233^{v} (des. Πρὸς Ἑβραίους . . . στίχοι ψη'); Jak 233^{v}—242 (inc. infra); 1 Petr 242—250^{v}; 2 Petr 250^{v}—255; 1 Jo 255—264; 2 Jo 264^{rv}; 3 Jo 264^{v}—265 (Bibeltext ohne Erklärung); Jud 265—268 (des. εἰκόνα παρὰ τὴν θείαν θέμενος). Rubra fehlen. Der heilige Text durch < am Rande gezeichnet. Die Namen in Sigeln am Rande.

b) im Escorialensis Σ. I. 5 (früher IV. Θ. 7, I. H. 16, III. A. 5 und I. I. 13) saec. 16. 399 Blätter im Formate 34,6×23,7. Auf dem Vorblatt: ἐξήγησις διαφόρων εἰς πάσας τὰς ἐπιστολάς. βιβλίον ἐλλειπές. Beginnt fragmentarisch mit οὐρανὸν θάλασσαν· ὁ γὰρ οὐρανόν φησιν ὁρῶν ἐνθυμηθήσεται zu Röm 1, 20. Die Röm-Katene des. f. 63^{v}; 1 Kor 64—122^{v}; 2 Kor 122^{v}—166; Gal 166—188; Eph 188—211^{v}; Phil 211^{v}—229; Kol 229—240^{v}; 1 Thess 240^{v}—253^{v}; 2 Thess 253^{v}—260^{v}; 1 Tim 261—278^{v}; 2 Tim 278^{v}—289^{v}; Tit 289^{v}—296; Phm 296—297^{v}; Hebr 298—347 (des. Πρὸς Ἑβραίους . . . διὰ Τιμοθέου); Jak 347^{v}—359; 1 Petr 359^{v}—372; 2 Petr 372—378^{v}; 1 Jo 379—391^{v}; 2 Jo 391^{v}—392^{v}; 3 Jo 392^{v}—393; Jud 393^{v}—397^{v} (des. wie a). Die Liste der κεφάλαια ist hier von der ὑπόθεσις, die jeder Kette voransteht, getrennt (anders in Y. II. 1). Die Namen rot am Rande. Escor. Σ. I. 5 zeigt viele Lakunen: Wort- und Zeilenlücken f. 9 10 22 24^{v} 29^{rv} 33 108^{v} u. a. Ganze Seiten und Blätter sind unbeschrieben zwischen f. 7^{v} (des. ἀμοιβῶν ἄξιον) und 9 (inc. διὰ γὰρ νόμου), f. 19 (des. μᾶλλον ἡμεῖς οἱ) und 22 (inc. δόξης· καλῶς), f. 34^{v} (des. τοῦ σωτῆρος) und 37 (inc. προξενεῖ στεφάνων), f. 38^{v} (des. σαρκὸς λόγῳ) und 40^{v} (inc. τῷ γὰρ βουλήματι), f. 176 (des. τοῦ πράγματος) und 177 (inc. προσετέθη). Auch f. 308—343^{v} sind leer. Diese Lücken bilden ebensoviele Merkmale zur Bestimmung der nächsten Verwandten des Codex.

Ich gebe zu diesem Typus einige Stichproben, aus denen sich zugleich intime Beziehungen zu den von Cramer edierten Katenen, für die katholischen Briefe noch mehr wie für die paulinischen, erkennen lassen:

I. Anfang der Kette zu 2 Cor:

1. Ὑπόθεσις ... Ταύτην ἐπιστέλλει ἀπὸ ... ἐπιπλάστοις προστίθεσθαι (= ὑπόθεσις + κεφάλαια Cramer V 345—347).
2. Θεοδωρήτου· Τί δήποτε ... πρὸς ἀρετήν (Cramer 346).
3. Ἁγίους αὐτοὺς ... τῆς προσρήσεως (Cramer 348).
4. Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ... καὶ δεσπότης (aus Cramer 348 f).

II. Anfang der Jakobuskette:

1. Τὰ κεφάλαια τῆς ἐπιστολῆς. Περὶ ὑπομονῆς ... περὶ ἀληθείας (Cramer VIII 1—34 passim).
2. Τοῖς ἀπὸ τῶν δώδεκα ... ἀπόστολος γράφει.
3. Δεσμὸς γάρ τίς ἐστιν ... τέλειον ἄγει (Cramer 4 + 5).

III. Die 2 Jo-Kette besteht aus nur zwei Ringen:

1. Ἡ πρὸς ἐκκλησίαν ... πνευματικῶς (Cramer VIII 146).
2. Ἐάν τις ἀγαπᾷ ... τελειώσει παρανομήν (mit Plus Cramer 147).

In beiden Spaniern sind ganze Briefe, wie 1 Thess, Tit, Phm, Hebr, 3 Jo, Jud, ohne Namen. Der jüngere Σ. I. 5 ist im Lemmatisieren der Scholien etwas genauer. Zu den Paulusbriefen bilden Johannes Chrys., Theodoret und Okumenius[1] den Fundus der Kette. Es werden zitiert[2]: Athanasius (1 Kor, 2 Petr), Basilius (1 Tim, 1 Petr), Cyrill (p k), Dionysius (1 Kor), Didymus (1 Petr), Eusebius (1 Kor, 1 Petr), Gennadius (p), Gregor (1 Kor), Hesychius (Jak, 1 Petr), Ignatius (1 Petr), Johannes Chrysostomus (p k), Isaias (Röm), Maximus (1 Jo), Ökumenius (p), Origenes (Jak, 1 Petr), Severianus (p k), Severus (p k), Theodor (1. 2 Kor), Theodoret (p). Die Erforschung der Epistelkatenen steht noch ganz am Anfange; sie schreien nach einem Spezialforscher.

[1] In der Philipperkette wird Theodoret und Ökumenius je einmal, zu Eph nur Ökumenius genannt.

[2] Ein beigefügtes p oder k will sagen, ob der Autor zu den paulinischen oder zu den katholischen Briefen zitiert wird. Vermutlich müssen nämlich die Katenen nach diesen beiden Kategorien getrennt untersucht werden.

Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes (37—57 n. Chr.).

Von Rektor a. D. Joseph Aberle in Breslau.

II (Schlufs).

Als den Ort, wo der Streit zwischen den pharisäisch gesinnten Ankömmlingen aus Judäa und Paulus und Barnabas entbrannte und die letzteren beiden nach Jerusalem gesandt wurden, bezeichnet Lukas ausdrücklich Antiochien; Paulus aber nennt den Ort, von wo aus er 14 Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem mit Barnabas hinaufging, nicht. Doch kann dieser Ort kein anderer gewesen sein als Antiochien; denn nach der Apostelgeschichte wirkte Barnabas gemeinschaftlich mit Paulus immer nur in dieser Stadt. Ebenso wird die Vorgeschichte des Streites wieder nur von Lukas (Apg 15, 1—4) ausführlich erzählt; Paulus hingegen ignoriert sie gänzlich, nicht als hätten diese Vorgänge sich kurz vor dem Gal 2, 1 Erzählten nicht ereignet, ihn bewog vielmehr ein anderer Grund, sie nicht zu erwähnen: jene erregte Szene, die er und Barnabas mit jenen Ankömmlingen in Antiochien zu bestehen hatten, mochte wohl dem Historiker Lukas einen geeigneten Stoff zur Berichterstattung abgeben, dem Apostel Paulus für den Zweck seines Galaterbriefes aber unbrauchbar erscheinen. Hier bedurfte er vielmehr scharfer Waffen, um die „falschen Brüder“, die das Ansehen seines Evangeliums und seines Amtes in den galatischen Gemeinden zu erschüttern suchten, energisch zu entlarven. Durch Erwähnung jener Szene, bei der der Streit zumal unentschieden blieb, hätte er dies nicht erreicht, wohl

aber, wenn er den Galatern schreibt, wie er unter den Augen der Apostel im Kampfe mit den „falschen Brüdern“ den doppelten Siegespreis errang, nämlich 1. die bedingungslose Anerkennung des Titus als vollberechtigtes Mitglied der Kirche und 2. die Anerkennung der Wahrheit seines Evangeliums seitens der Apostel in Jerusalem, der zufolge diese ihn mittels Handschlages in den hehren Chorus Apostolorum aufnahmen.

Von diesem das Ansehen des Weltapostels unter den galatischen Gemeinden stärkenden Akte erwähnt Lukas in seinem Konzilsberichte zwar nichts; dennoch aber ist aus der Situation, die der Galaterbrief zeigt, ersichtlich, dafs er nur auf dem Konzile stattgefunden haben kann.

Nach Lukas' Berichte war der Streit, der in Antiochien mit den pharisäisch gesinnten Ankömmlingen aus Jerusalem ausgebrochen war, die Ursache, warum Paulus mit Barnabas nach Jerusalem hinaufreiste; nach dem Galaterbriefe wurde diese Reise veranlafst durch eine dem Paulus zu teil gewordene Offenbarung. Doch läfst er den ursprünglichen Grund zu dieser Reise durch den Gebrauch der Worte τοῖς δοκοῦσιν, τοὺς δοκοῦντας, womit er auf die damals in Jerusalem gerade anwesenden Apostel hinweist, unzweideutig durchblicken. Solch eine minderwertige Bezeichnung für seine hohen Amtsgenossen kann Paulus, der gleich darauf die Auszeichnung, die ihm durch die Offenbarung zu teil geworden sei, nennt, unmöglich selbst erfunden haben. Solche Bezeichnungen müssen aus dem Munde solcher Leute gekommen sein, die sich dem Paulus feindlich gegenüberstellten, seiner Missionspraxis unter den Heiden die Gültigkeit absprachen und sich auf die Judenapostel in Jerusalem als „die Geltenden“ beriefen, die immer nur das Evangelium der Beschneidung predigten. Paulus, dem durch frühere Offenbarungen und Visionen sein Beruf zum Verkündiger der Wahrheit des Evangeliums, durch das die Heiden ohne Beschneidung und Gesetz des Heiles teilhaft werden sollten, zugesichert war, konnte vor diesen Widersachern keinen Augenblick im Zweifel sein über den göttlichen Ursprung und die Rechtmäfsigkeit seines Heidenapostolates; aber um dem Vor-

wurfe der Gegner, dafs er ins Leere laufe, dafs seine Predigt ungültig sei, die Spitze abzubrechen, entschliefst er sich zur Reise zu den Aposteln in Jerusalem[1]. Dieser Reise zum Apostelkonzile, der dritten des Paulus nach Jerusalem, mufs also der Streit mit den „falschen Brüdern" vorangegangen sein, der die Ursache war, warum er die Reise unternahm. Die Offenbarung, der zufolge er sich dazu entschlofs, ist wohl nur aus denselben Gründen ergangen, die er in seiner Rede Apg 22, 21 anführt. Er zögerte, den Streit, den er vor Gott entschieden wufste, vor seinen Mitaposteln entscheiden zu lassen; hierzu ermahnte ihn erst die Offenbarung.

Dafs jenes Separatübereinkommen zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Säulenaposteln anderseits sich in die Verhandlungen auf dem Apostelkonzile sehr wohl einfügen lasse, ergibt sich aus einer Betrachtung über den Gang der Begebenheiten, wie ihn uns die Berichte der beiden biblischen Quellen vorführen.

Nach dem Wortlaute dieser beiden Quellen wurden beide Abgeordnete der Antiochener in Jerusalem von der ganzen Gemeinde, den Aposteln sowohl wie von den Ältesten und übrigen Christen, empfangen. Die Verhandlungen, die auf einen bestimmten Tag festgesetzt worden waren, gruppieren sich deutlich in drei verschiedene Teile und lassen sich erkennen als:

1. Die Vorträge. Paulus legt ihnen, d. h. der gesamten Gemeinde, insbesondere aber den Aposteln, das Evangelium vor, das er den Heiden verkündige. Es scheint dies den theoretischen Abschnitt der Vorlage zu bilden; denn nach Lukas' Bericht (Apg 15, 4) verkünden Paulus und Barnabas, wie viel Gott durch sie (unter den Heiden) getan hatte; sie berichten hiernach über die Ausführung des an sie ergangenen Auftrages

[1] Mit Recht fafst Schäfer in seinem Kommentar zum Galaterbriefe die Worte Gal 2, 2 μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον als Frage auf, die der Apostel seinen Widersachern, den „falschen Brüdern", entgegenhält, da dieselben ihn bei den galatischen Christen zu verdächtigen suchten, als predige er auf eigenen Kopf hin, als laufe er ins Leere, ohne jemals auf Anerkennung seines Apostolates und seines Evangeliums seitens der Urapostel rechnen zu können.

der Predigt unter den Heiden und über den grofsen Erfolg derselben. Dieser Abschnitt behandelt die praktische Seite unseres 1. Punktes.

2. Die Disputationen. Der Erfolg des ersten Teiles war vor der Versammlung ein überaus grofser. Titus, den Paulus mitgebracht hatte, um zu erproben, ob ihn, den unbeschnittenen Heidenchristen, die judenchristliche Mutterkirche als vollberechtigt anerkennen werde, wurde nicht gezwungen, sich nachträglich beschneiden zu lassen. Das war ein harter Schlag gegen die Widersacher des Paulus, die „falschen Brüder", die von Antiochien, wo sie seine Missionspraxis bisher ausgekundschaftet und die von ihm Bekehrten zur Beschneidung hatten zwingen wollen, nach Jerusalem mit heraufgekommen und in der Versammlung auch zugegen waren. Sie sind es, die nun den Streit aufs neue beginnen. Beide Quellen, die des Lukas wie die des Paulus, erwähnen ausdrücklich diesen Streit. Sein Ergebnis ist

3. Die Konferenz zur Beschlufsfassung und das Dekret. Diesen Abschnitt berichtet nur Lukas (Apg 15, 7—29) ausführlich, wogegen Paulus uns (Gal 2, 9) den hochwichtigen Akt in der Sonderverhandlung zwischen ihm und Barnabas und den Säulenaposteln überliefert, worin diese, Jakobus, Kephas und Johannes, nachdem sie in den Vorverhandlungen gesehen, dafs dem Paulus das Evangelium an die Heiden anvertraut worden sei, und die Gnade erkannt hatten, die ihm hierzu von Gott gegeben war, den Paulus (und Barnabas) mittels Handschlags als Heidenapostel anerkannten.

IV. Ort und Zeit der Abfassung des Galaterbriefes. Die Adressaten.

Unterliegt es nach unsern bisherigen Ausführungen keinem Zweifel, dafs die Berichte in Apg 15, 1—29 und Gal 2, 1—10 denselben Gegenstand behandeln, der zu gleicher Zeit, d. h. i. J. 51 auf dem Apostelkonzile entschieden wurde, so kann der Galaterbrief, dessen Verfasser sich auf den Akt der Aufnahme ins Apostelkollegium beruft, nur nach dem Jahre 51, also nach dem Apostelkonzile geschrieben worden sein.

Die Apostelgeschichte, welche jetzt die Hauptquelle für unsere Bestimmung des Ortes und der Zeit für die Abfassung dieses Briefes ist, berichtet aus der Zeit nach dem Konzile über die weiteren zwei Missionsreisen, die der Heidenapostel in die Landschaften Kleinasiens und in die Gebiete des europäischen Orients unternimmt. Auf seiner 2. und 3. Missionsreise war er in Galatien und gründete auf jener die Gemeinden, an die er seinen Brief später richtete.

Erst nach seinem zweiten Aufenthalte in diesen Gemeinden, also während seiner 3. Missionsreise, müssen die „falschen Brüder" ihr Zerstörungswerk, wodurch sie diese Gemeinden von Paulus abtrünnig machen wollten, begonnen haben. Um sie davor zu behüten, schrieb der seeleneifrige Apostel ihnen seinen Galaterbrief, worin er seine Apostelwürde und die Wahrheit seines Evangeliums ihnen durch unwiderlegbare Tatsachen vor die Seele führt. In der Zeit, als er das zweitemal von ihnen abgereist war, befand er sich in Ephesus, wohin er nach unserer Berechnung, die wir in einem späteren Artikel bringen wollen, i. J. 54 n. Chr. kam. In dieser Hauptstadt der Provinz Asien wirkte er nach Apg 20, 31 drei Jahre hindurch, also bis z. J. 57 n. Chr.; im Verlauf der ersten zwei Jahre entsandte er den Timotheus nach Korinth; bald darauf schrieb er seinen 1. Korintherbrief. In diesem Briefe macht Paulus die Korinther darauf aufmerksam, dafs er während seiner (letzten) Anwesenheit bei den Galatern dieselben angehalten habe, eine Sammlung für die arme Muttergemeinde in Jerusalem unter sich zu veranstalten (1 Kor 16, 1), und wir können daraus, dafs er von Störungen des Friedens und der Einigkeit daselbst nichts erwähnt, schliefsen, dafs in dem Zeitmomente, wo Paulus den 1. Korintherbrief schrieb, i. J. 56 oder 57, die „falschen Brüder" unter den galatischen Christen noch nicht aufgetreten waren.

Der Brief an diese, wodurch den Zerstörungsversuchen jener entgegengewirkt werden sollte, kann also frühestens erst i. J. 57 n. Chr. geschrieben worden sein.

In welchem Teile Kleinasiens hatten aber diese Galater, die Paulus ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet, ihre

Wohnsitze? Prof. Weber sucht durch eine reiche Fülle scharfsinnig ausgewählter Beweisgründe klarzustellen, daſs die Adressaten des Galaterbriefes jene Gemeinden waren, die Paulus auf seiner 1. Missionsreise vor dem Apostelkonzile gegründet hatte, und die denjenigen Teil der damaligen römischen Provinz Galatia bewohnten, den nicht die eigentlichen Galater bevölkerten, sondern den die griechischen Lykaonier im südlichen Teile der Provinz, die sog. Südgalatier innehatten. Gegen diese wegen ihrer gründlichen Entwicklung gewiſs hochzuschätzende Hypothese erheben sich m. E. gewichtige Gründe, die sowohl die Apostelgeschichte als auch der Brief angibt.

In der Apostelgeschichte werden 19, 1 diejenigen Gegenden, die Paulus auf seiner 3. Reise, ehe er nach Ephesus sich wandte, τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, d. h. die oberen, höher gelegenen Gebiete von Galatien, wo die eigentlichen keltischen Galater wohnten, genannt.

Daſs diese Gegenden in der Tat über 100 m höher liegen als der an das Taurusgebirge grenzende südliche Teil der römischen Provinz Galatia, ist durch gelehrte Forscher hinreichend nachgewiesen worden. Ferner ruft Paulus seinen Galatern jene Opferwilligkeit ins Gedächtnis zurück, die sie ihm bei seiner ersten Anwesenheit bezeugten. Solchen Heldenmutes, den der Apostel Gal 4, 15 an ihnen rühmt, sind nur Menschen fähig, denen es von Natur und vermöge ihrer Erziehung und Sitten gegeben ist, nicht fein erzogene Griechen, sondern naturwüchsige Kelten. An solche ist der Galaterbrief gerichtet[1].

[1] Suetonius, Claudius 25, zeigt, wie sehr z. Z. des Galaterbriefes noch der Hang zu grausamen Handlungen den Galliern innewohnte; ebenso Caesar, De bello Gallico 6, 13—14. Daſs die kleinasiatischen Galater ihren Stammesgenossen in Gallien in diesem Naturell nichts nachgaben, ergibt sich aus der Rede des Königs Mithridates d. Gr. von Pontus bei Justinus, Hist. 38, 4. Galatische Typen aus der pergamenischen Zeit veranschaulichen uns noch heute antike Bildwerke, so „Der sterbende Galater“ im kapitolinischen Museum und „Der tote Galater“ im Museum zu Venedig. Abbildungen davon bei Springer, Handbuch der Kunstgesch. I, Leipzig 1898, 209 f.

Das Comma Ioanneum (1 Io 5, 7) im 16. Jahrhundert.

Von Prof. Dr. Aug. Bludau in Münster i. W.

(Schlufs.)

Neumann[1] berichtet, dafs die Bibliothek zu Wittenberg noch zu seiner Zeit das Handexemplar der Vulgata (ed. Froben, Bas. 1509. Fol.) aufbewahre, in dem Luther 1 Jo 5, 7 mit einem Obelisk bezeichnet habe; nach Wetstein[2] steht das apophthegma Lutheri in einer Vulgata, die in Leipzig aufbewahrt wird. Joh. Gerhard erinnert in einem Brief vom 27. Mai 1630 an Hoe[3] an ein Bibelexemplar Luthers auf der Jenenser Bibliothek, das von Luthers Hand zur Stelle die Bemerkung habe: „In coelo non est testimonium sed clara visio". Wie mir Herr Dr. K. Müller, Direktor der Universitätsbibliothek zu Jena, freundlichst mitteilte, befindet sich die Notiz auf dem inneren schmalen Rande einer Wittenberger Ausgabe des NT Luthers vom Jahre 1540.

Spätere haben gegenüber den Angriffen, die wegen Auslassung der Stelle gegen Luther erhoben wurden, als habe er „amore Wiclefi, incuria, ignorantia artis criticae, temeritate, malitia, odio Trinitatis"[4] die Stelle fortgelassen, diesen in

[1] Praef. in Luth. com. in I Ep. Ioh.

[2] Proleg. II 722.

[3] Der Brief ist abgedruckt in Io. Gerhardi Vita, Lips. 1727, 541.

[4] Palm, De cod. 137 f; Buddeus, Isagoge historico-theologica, Lips. 1730, 1349; s. z. B. Adam Tanner, Anatom. August. Confess. I, Ingolst. 1613, 2, § 24; B. Keckermann, System. Theolog. 44 (abgedruckt in Opp. Genev. 1614, II), der da meint: „Lutherum non posse nec deberi excusari."

Schutz genommen, wenigstens ihn zu entschuldigen gesucht. So antwortet Balthasar Raith[1] den Gegnern, Luther habe in seinem NT den Text, insoweit er gesichert war, liefern wollen, und er habe deshalb den Vers, der noch Zweifeln unterworfen war, wohl fortlassen können, da er nicht in allen Ausgaben stand, deren er sich bediente. Ähnlich Ägidius Hunnius, Christophor. Pelargus, Joh. Gerhard, Nikolaus Hunnius, Kettner[2]. Es bleibt auch Kölling[3] nur der Trost: „Lebte Luther jetzt, würde er es erleben, wie der hohe Artikel der Trinität von seiner donnernden Höhe herabgestürzt ist, ... so würde er ... 1 Joh 5, 7 aufs eingehendste untersucht, sich in seine Tiefen hineingesenkt und die verlorene Perle aus der Tiefe gehoben und die Dreizeugenstelle dem jetzigen Geschlecht als ein Stück Felsengrund gezeigt haben."

Die Ausgabe von 1545 sollte die Normalausgabe, gleichsam das letzte Vermächtnis Luthers sein, „mit welcher auch alle teutsche Bibeln übereinstimmen müssen, wenn sie den Namen echt lutherischer Bibeln verdienen wollen"[4].

Aber schon 1546 erschien wieder eine Ausgabe mit Änderungen, die jedoch nicht von Luther selbst, sondern von dem Korrektor Rörer herrühren dürften. Die Dreizeugenstelle findet sich bereits in einem im Jahre 1549 zu Wittenberg gedruckten deutschen Evangelien- und Epistelbuch und forderte den Protest Bugenhagens heraus[5]. Die Warnung und Beschwörung Luthers und dieser Protest Bugenhagens bewirkten es, daſs die Stelle ein Menschenalter hindurch der deutschen Übersetzung Luthers

[1] Vindiciae Vers. germ. Lutheri, Tubing. 1676, 18.

[2] Aeg. Hunnius, Antipareus I, Francof. ad Moen. 1598, 131 f. Pelargus, Admonitio de Arianis recentibus eorumque blasphemis dogmatibus, Lips. 1605, 30 ff. Gerhard, Dissert. theolog. ex dicto Apostolico 1 Ioh 5, 7 (ed. 5), 13 f. Nikol. Hunnius, Bedencken: Ob Lutherus ein Crimen falsi mit Auslassung 1 Joh V, 7 in seiner Bibel-Version begangen habe? Die Schrift steht bei Starck, Historia Eccles. Lubecens. V 950 ff; vgl. Palm, De cod. 141; Kettner, Hist. 175 f.

[3] Die Echtheit etc. 38.

[4] H. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers, Leipzig 1835, 105. Bindseils Ausg. VI xv xxii.

[5] S. darüber weiter unten.

fern blieb. Über die Zeit, wann sie zum erstenmal in die Übersetzung Eingang fand, herrschen die verschiedenartigsten Meinungen. Nach K. Braune, Abbot, Luthardt, B. Weifs[1] kennt die Lutherbibel unsere Stelle seit dem Jahre 1582; nach Rickli, Düsterdieck, Ebrard, Gloag[2] hat sie erst 1593 ihren Weg in die lutherischen Bibeln gefunden; nach Endemann[3] ist das Einschiebsel in die deutschen Bibeln erst seit 1596 eingeschmuggelt worden. Nach den Angaben aber von Palm, Krafft, Goeze, Panzer, Mönckeberg, Schott[4] u. a. findet man die Stelle 1 Jo 5, 7 bereits in der Frankfurter Lutherbibel vom Jahre 1574 „in Verlegung Joh. Feyerabends von Paul Reffeler gedruckt". Sie berufen sich dafür auf Kettner[5], der zuerst den Frankfurter Druck von 1574 erwähnt; die Ausgabe selbst haben sie nicht eingesehen. Kettner jedoch ist in seinen Angaben nicht immer zuverlässig. Ich habe diese Ausgabe nirgends auffinden können[6].

[1] K. Braune, Die drei Briefe des Apost. Joh., in Langes Bibelwerk. NT XV, 3. Aufl. besorgt von Arnold Braune, Bielef.-Leipzig 1886, 4. Aufl. 1890, 144. Abbot, The Authorship of the Fourth Gospel 461. Luthardt, Die Briefe des Apost. Joh. in Strack-Zöcklers Kurzgef. Komm. IV[2], München 1895, 261. B. Weifs, Die Johannesbriefe[6], Göttingen 1899, 143 Anm.

[2] Rickli, Joh. erster Brief, Luzern 1828, 40. Düsterdieck, Die drei joh. Briefe II, Göttingen 1852, 356. Ebrard, Die Briefe Joh., Königsberg 1859, 363. Gloag, Introduction to the Catholic Epistles, Edinburgh 1887, 305.

[3] Neue kirchl. Zeitschr. X (1899) 581.

[4] Palm a. a. O. 171. Krafft, Prodromus historiae vers. germ. Bibl., Hamb. 1714, 87. Goeze, Verzeichnis seiner Samlung 191 f. Panzer, Entwurf einer vollständigen Gesch. der deutschen Bibelübersetzung D. M. Luthers v. J. 1517—1587[2], Nürnberg 1791, 493. Mönckeberg, Beiträge zur Herstellung des Textes der luth. Bibelübersetzung, Hamb. 1855, 152. Schott a. a. O. 159.

[5] Hist. 222.

[6] H. Pallmann (Sigmund Feyerabend, sein Leben und seine geschäftlichen Verbindungen: Archiv für Frankfurts Gesch. u. Kunst. N. F. Bd VII, Frankf. 1881) erwähnt die Ausgabe nirgends. Joh. Adam Göz (Geschichtl.-liter. Überblick über Luthers Vorschule, Meisterschaft und vollendete Reife in der Dolmetschung d. heil. Schrift, Nürnberg u. Altdorf 1824), der für die Zeit von 1546 bis 1581 24 Frankfurter Nachdrucke der vollständigen Bibel aufzählt (S. 215—221), beruft sich für die Ausgabe von 1574 (S. 220) ebenfalls auf Kettner.

In der ersten Lutherbibel, in welcher die Verszählung eingeführt wurde, in dem Heidelberger Druck vom Jahre 1568 in 4°, steht wohl die Versziffer 7 am Rande, aber der Raum für 1 1/2 Zeilen ist daneben frei gelassen[1]. Auch in einer Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1570 in 4° ist 1 Jo 5, 7 wohl in dem lateinischen Text nach der Vulgata vorhanden, aber in der deutschen gegenüberstehenden Übersetzung fehlt die Stelle gänzlich, obgleich andere Veränderungen, welche die lutherische Übersetzung seit 1546 erfahren hat, Aufnahme gefunden haben[2]. Ich habe den Vers zuerst gefunden in einer aus der Bibelsammlung Lorcks stammenden Bibel[3], welche 1576 zu Frankfurt a. M. gedruckt ist (Fol.) bei Christian Egenolffs Erben, „in Verlegung Doct: Adami Loniteri, Doct: Joannis Cnipiy, vnd Pauli Stemmeyers". Der Text lautet: „Denn drey sind die zeugen im Himmel: der Vatter, das Wort, und der heilige Geist, und die drey sind beysammen." Auch in den Frankfurter Ausgaben[4] aus den Jahren 1577 in gr. 8° (durch Peter Schmidt in Verl. Sigmund Feyerabends), 1578 in 8°, 1593 in 4° findet sich 1 Jo 5, 7. Doch ward die Stelle längst nicht in alle Bibelausgaben aufgenommen. So fehlt sie in den bei Joh. Feyerabend gedruckten Bibeln aus den Jahren 1578 Fol., 1580 Fol., 1581 Fol., 1582 in 8°, 1583[5]; sie fehlt auch in der Ausgabe von 1594 und in der bei Joh. Sauer 1606 in Fol. zu Frankfurt gedruckten Bibel[6].

---

[1] S. Panzer, Entwurf 500 557. — „Dafs Johann Sylvanus, der in Heidelberg 1572 enthauptet wurde, und der bekannte Adam Neuser die Aufsicht bey dem Drucke dieser Bibel gehabt und geflissentlich die Stelle 1 Joh 5, 7 zum Behufe ihrer Irrlehre in einigen Exemplaren weggelassen haben, ist ein blofses Vorgeben ohne Grund" (Göz, Überblick 222; vgl. Nestle in Prot. Monatsh. 1902, 401 ff).

[2] Rickli, Joh. erster Brief 40.

[3] Auf der Königl. Landesbibliothek zu Stuttgart.

[4] S. Krafft, Prodr. 87; Schott, Bibelübersetzung Luthers 160. Kettner (Hist. 222) nennt als Frankfurter Ausgaben, in denen die Stelle steht: 1576 Fol., 1578, 1583 (Okt.) „tempore Hartmanni Beyeri Senioris", 1581 Fol. bei Christ. Egenolff's Erben (vgl. Unsch. Nachr., 1711, 159).

[5] S. Goeze, Verz. 319; Göz a. a. O. 221.

[6] Panzer, Gesch. der Nürnberger Ausgaben der Bibel, Nürnberg 1778, 185.

Unter den in Wittenberg gedruckten Ausgaben ist wohl die Quartausgabe des Zacharias Lehmann aus dem Jahre 1596 die erste unter den obersächsischen, welche die Worte aufgenommen hat[1]; in der im Jahre 1594 bei Lehmann erschienenen fehlt die Stelle noch. Auch die niedersächsische Quartausgabe, bei Lorenz Seuberlich 1599 in Wittenberg herausgegeben, kennt die Stelle, doch steht sie hier in Klammern und mit lateinischen Kursivlettern gedruckt[2]. Die obersächsischen Ausgaben von Lor. Seuberlich aus den Jahren 1604 Fol., 1605 in 4°, 1606 Fol. enthalten ebenfalls den fraglichen Vers. Die niedersächsische Ausgabe von Seuberlich 1607 Fol. hat ihn wieder fortgelassen, wie er sich auch nicht findet in der zu Wittenberg 1607 Fol. durch Wolfgang Meiſsner gedruckten in „Verlegung Zacharias Schürers und seiner Consorten". „Diese beiden sind auch unter den Wittenbergischen die letzten, in welchen die Stelle fehlet."[3] Die bei Wolfgang Meiſsner in Wittenberg 1609/10 erschienene Ausgabe hat bereits wieder die Stelle ohne alle Unterscheidungszeichen, ebenso eine neue Auflage der genannten Schürerschen Bibel, die 1612 aus derselben Druckerei hervorging[4]. Luthers Text blieben treu mehrere Hamburger Ausgaben aus den Jahren 1596, 1619, 1620, wie auch die belgischen Übersetzungen, die zu Emden durch Corn. van Cohorst 1611, zu Amsterdam 1624, Harlem 1624 erschienen[5]. Die Hamburger Biblia Wolderi 1596 enthält die Stelle, aber sie ist mit kleineren Buchstaben gedruckt[6]. Der Vers steht auch in der deutschen Bibel Leipzig 1591 und in der Lutherbibel Neustadt a. d. H. 1591[7], ebenso steht er in der niedersächsischen Bibel „gedrucket tho Goſslar by Johan Vogt, In verlegginge Hans Sterne, Boeckhendlers tho Lüneborg" 1614, aber er ist in kleineren Schwabacher Lettern

[1] Palm, De cod. xxiv. Goeze, Verz. 196 267.

[2] Goeze, Verz. 196 266. Lorck, Bibelgeschichte I, Kopenhagen u. Leipzig 1783, 372.

[3] Goeze, Verz. 196; vgl. 267. [4] Goeze, Verz. 197.

[5] S. Rickli a. a. O. 40. [6] Palm a. a. O. 172.

[7] Palm a. a. O. 173.

gesetzt [1]. Mit denselben kleineren Lettern ist er gedruckt in der niedersächsischen „Biblia. Dat ys de gantze hillige Schrifft, Sassisch. gedr. tho Gosslar, In Vorlegginge Joh. Andr. Hinrick, Fratrum der Sternen, Boeckhendlern tho Luneborg“, 1621 [2]. Hingegen im niedersächsischen „Nye Testament Jesu Christi. Gedrücket tho Lübeck dorch Hans Witten“ (in 8⁰) vom Jahre 1615 und im niedersächsischen „Nye Testament gedr. tho Hamborch dorch Paul Langen 1619“ (in 8⁰) ist die Stelle wieder fortgelassen [3].

Von andern Bibeln, welche die Stelle enthalten, nenne ich noch die des Elias Hutter, Nürnberg 1599, jene 1595 zu Herborn erschienene, gegen welche „mit Calvinischem Gifft beschmeiste Deutsche Bibel“ die Wittenberger Theologen eine „Trewherzige, Nottwendige vnd ernste Warnung an alle evangelischen Kirchen deutscher Nation“ (Wittenberg 1598) erliefsen, und die sog. Piscatorbibel, die zuerst in Herborn 1602—6 erschien. Panzer [4] erwähnt noch aus diesem Zeitraum eine 1616 in Nürnberg (verlegt bei P. Kaufmann) und eine daselbst 1628 bei Wolfgang Enders gedruckte Bibel, welche die Stelle in Parenthese haben.

Seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts ist die Interpolation in zahllosen Ausgaben der Lutherbibel zu finden und zwar ohne jedes Zeichen eines Zweifels [5]. „Die Macht der Tradition war lange Zeit so grofs, dafs die wenigsten Geist-

[1] Goeze, Verz. 268; ders., Historie der niedersächsischen Bibeln von 1470—1621, Halle 1775, 388 f.

[2] Goeze, Verz. 268; Historie 388 f.

[3] Goeze, Verz. 267; Historie 399 400. Über die Stelle in den holländischen Übersetzungen des lutherischen NT s. Goeze, Verz. 270 271 273. Goeze (Historie 166) erwähnt eine Hamburger Ausgabe von Luthers Übersetzung aus dem J. 1523 (in 8⁰), deren plattdeutscher Ausdruck in manchen Stücken von dem Ausdruck der niedersächsischen Wittenberger Ausgabe von 1523 abweicht und die berühmte Stelle 1 Jo 5, 7 vollständig enthält; s. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung II 258 n. 56. — Die Halberstädter in niedersächsischer Sprache 1523 gedruckte Bibel ist nach der Vulg. gefertigt und enthält unsern Vers; s. Baumgarten, Nachr. von einer Hallenser Biblioth. VII, St. 41 (1751), 388 f.

[4] Gesch. der Nürnberger Ausg. 184 f 187.

[5] Vgl. etwa L. Mönckeberg, Tabellarische Übersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben, Halle 1865, 26 f.

lichen eine Ahnung davon hatten, dafs die Stelle ursprünglich nicht zur Lutherbibel gehörte", und viele Universitätsprofessoren „in gleicher Verdammnis" waren[1]. — In der sog. Probebibel vom Jahre 1883 (Halle) sind die bestrittenen klein gedruckten Worte in eckige Parenthesen gesetzt, und unter dem Vers ist die Bemerkung, welche schon im „revidierten Neuen Test." vom Jahre 1870 (Halle) zu lesen stand, beigefügt, dafs sie in Luthers Übersetzung fehlen und ihr erst später zugesetzt seien[2]. In der „durchgesehenen" Ausgabe, Halle 1892, sind die Worte ganz aus dem Text herausgeworfen, und der untere Rand der Seite enthält die kurze Anmerkung, dafs die betreffenden Worte sich weder in den älteren Handschriften des griechischen Textes noch in Luthers eigener Übersetzung finden[3].

Werfen wir noch einen Blick auf die deutschen Bibeln in Schweizer Mundart. — In jener, die auf Betreiben des Freundes und Studiengenossen Zwinglis, Leo Jud (gewöhnlich Judä), in Anlehnung an Luthers Übersetzung zu Zürich bei Chrystoffel Froschower 1530 (8°) gedruckt wurde[4], steht 1 Jo 5, 7 im fortlaufenden Text, aber mit kleineren Lettern gesetzt; ebenso in der Folio-Ausgabe von 1531[5]. Der Text lautet: „Dann drey seind die Zeugnuß geben im Himmel, der Vater das Wort, vnd der hailig gayst, vnnd die drey dienen in ayns." In andern Ausgaben, wie in denen aus den Jahren 1534, 1536, 1540, 1545, 1552, 1554..., ist der Vers in Klammern eingeschlossen, so auch noch in der Ausgabe vom Jahre 1589 aus der Froschowerschen Offizin, der ersten schweizerischen, in welcher die Versteilung durchgeführt ist[6]. Aber schon die Froschowerschen Ausgaben

---

[1] Nestle in Prot. Monatsh. 1902, 402.

[2] S. W. Grimm, Kurzgef. Gesch. der luther. Bibelübersetzung, Jena 1884, 59; Lagarde in Gött. Gel. Anz. 1885, I 57 ff.

[3] Kamphausen, Die berichtigte Lutherbibel, Berlin 1894, 28.

[4] S. über die Ausgabe Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzung in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876, 74 Anm. 1; Goeze, Verz. 229 ff; Panzer, Entwurf 260 ff.

[5] Rickli, Joh. erster Brief 38.

[6] Mezger a. a. O. 151.

von 1557 und 1560, 1561 lassen die Klammern weg[1]. Auch die Basler Ausgaben von Brilinger 1552, 1556 hatten den Vers ohne Klammern[2], die in der Bibel des Andreas Gessner des Jüngeren vom Jahre 1554 (Zürich) noch zu finden sind[3]. In der Ausgabe Froschowers aus dem Jahre 1535, in der die lateinische Übersetzung des Erasmus (ed. 5) neben der deutschen steht, ist unsere Stelle in Klammern eingeschlossen.

Die deutschen Übersetzungen der Bibel, die im 16. Jahrhundert auf katholischer Seite publiziert wurden, haben alle die lateinische Vulgata zur Grundlage und enthalten demnach das Comma Ioanneum. Hier. Emser wollte, wie der Titel seiner Übersetzung anzeigt: „Naw Test. nach lawt der Christlichen kirchen bewerten text corrigirt vnd widerumb zu recht gebracht (Dresden 1527)“, keine selbständige Arbeit bieten[4], sondern nur eine Verbindung älterer und neuerer Übersetzungen in kirchlich rechtgläubigem Sinn liefern, und benutzte auch die „neue Dolmetschung“ Luthers. Den Text hatte er mit zahlreichen Randglossen versehen, die sich auf Auslegung und Übersetzung beziehen und teilweise polemisch gehalten sind. So lautet die Randbemerkung zu unserer Stelle: „Luther auff guth Arianisch teutscht dies wie folget: Und d. geyst ists, der da zeuget, das geyst warheyt ist. Darnach last er daz hymlisch getzeugnis Vater Son vñ hyligen geyst gar ausen. Das yrdische getzeugnis setzt er nympt yhm aber den namen, das es yrdisch sey.“ Auch in der Bibel des Dominikaners Joh. Dietenberger (Köln 1534) und in der ganz verunglückten

[1] Rickli, Joh. erster Brief 38. Ebrard, Die Briefe Joh. 363 Anm. Nicht also erst 1597, in der Zeit, wo die Stelle als Beweisstelle in den Züricher Katechismus aufgenommen worden sei, sind die Parenthesen fortgefallen, wie Paulus (Die drey Lehrbriefe des Johannes, Heidelberg 1829, 242) und Mezger (Bibelübersetzung der schweiz.-ref. Kirche 132) anzunehmen scheinen.

[2] S. Abbot, The Authorship of the Fourth Gospel 462.

[3] Goeze, Verz. 237: V. 7 nicht mehr „dienend in eyns“, sondern „sind eins“, aber V. 8 noch „dienend in eins“. Mezger a. a. O. 146.

[4] S. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters VII[1-12], Freib. 1893, 561 ff; bes. Lindmeyr, Der Wortschatz in Luthers, Emsers und Ecks Übersetzung des Neuen Test., Strafsburg 1899.



Bibel Ecks (Ingolstadt 1537)[1] lesen wir die Stelle. Der vortreffliche Kölner Pfarrer Kaspar Ulenberg († 1617) hatte die Dietenbergersche Übersetzung stark überarbeitet in gewissenhaftem Anschlufs an den von der Kirche gutgeheifsenen Text der Ausgabe Sixtus' V. Seine Arbeit erschien zu Köln 1630. Von den Mainzer Theologen (Köln 1662) verbessert, erschien diese Bibel gewöhnlich unter dem Titel „Catholische Bibel" oder „Mainzer Bibel", so dafs sie in dieser Gestalt als die eigentliche deutsche Bibel der Katholiken betrachtet werden kann. Schon 1526 hatte ein Speierer Kanonikus, Jakob Beringer, es unternommen, Luthers Übersetzung des NT mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen versehen in katholische Kreise einzuführen[2] (Strafsburg 1526). Es finden sich nur die Worte des V. 8: „Deñ drey seind die da zügen, der geist, vñ das wasser, vnd das blůt, vñ die drey seind eines."

Für das niederdeutsche Sprachgebiet veröffentlichte der Karmelit Nikolaus Blanckart 1547 zu Köln eine nach der Vulgata korrigierte Verdeutschung der ganzen Heiligen Schrift, in der unser Vers ebenfalls vorhanden ist.

Es sei gestattet, noch auf einige Übersetzungen der Bibel in moderne Sprachen, welche im 16. Jahrh. gedruckt wurden, die Aufmerksamkeit hinzulenken. Jene Übersetzungen in die romanischen Sprachen, welche dem Vulgatatext folgen, z. B. die französischen von Jacques Le Fèvre von Etaples (Paris 1524 bei Simon de Colines), die Löwener (1550), die italienische von Nicolò di Malherbi (Venedig 1471), oder die polnischen, wie die Übersetzung Leopolitas (Krakau 1561) und die Wujeks (Krakau 1593), kommen für unsere Untersuchung nicht weiter in Betracht, sondern nur diejenigen, welche auch den Grundtext berücksichtigen.

---

[1] S. Wiedemann, Johann Eck, Regensburg 1865, 619. Die Ecksche Bibel 1537 ist nicht in Ingolstadt gedruckt, sondern der dortige „Buchführer" Jörg Krapff liefs bei Alex. Weifsenhorn in Augsburg sie herstellen; s. E. Schröder in Gött. Gel. Anz. 1900, 276.

[2] S. Panzer, Entwurf 331 f. Serapeum XV (1854) 333 ff.

Ein Vetter Calvins, Pierre Robert, bekannter unter dem Beinamen Olivetanus, hatte eine Bibelübersetzung ins Französische aus dem Grundtext unternommen, die 1535 von Pierre de Wingle (Pirot Picard) in dem Dorfe Serrières bei Neuchâtel in Fol. (4 vols.) gedruckt wurde [1]. Die Stelle 1 Jo 5, 7 ist übersetzt wie in der franz. Antwerpenschen Bibel 1530, einer Neuauflage jener 1523/4 bei Simon de Colines erschienenen. Sie lautet: „Car il en ya trois qui donnent tesmoingnage au ciel: le pere, la parolle et le sainct esprit et ces trois sont ung.“ Am Rande jedoch hat Olivetan die Bemerkung gemacht: „Diese Stelle fehlt in vielen alten griechischen und lateinischen Exemplaren.“ — Auch die gründlich durchgearbeitete Revision, welche 1588 die Genfer Geistlichkeit (la Vénérable Compagnie) erscheinen liefs, hat den Vers. Die Übersetzung des René Benoist (Paris 1566) stimmt gröfstenteils mit der Genfer Übersetzung überein.

Der Florentiner Antonio Bruccioli behauptete, in seiner italienischen Übersetzung des NT (Venedig 1530 u. ö.) auch auf den Grundtext zurückgegangen zu sein, in der Tat folgt er aber der Version des Pagnini. Er kennt die Stelle. In dem Nuovo Commento . . . tom. VII (Venedig 1544) macht er die Bemerkung zur Stelle: „Non e assai esemplari greci: appare essere aggiunto in margine, da qualche uno, il quale non vidde, per la acqua significarsi la celeste dottrina, per sangue la redemptione & per lo spirito la virtu & amministratione divina.“ In den Ausgaben des NT von dem Dominikaner Zaccaria 1542 und von Domenico Giglio 1551, welche beide zu Venedig erschienen, lesen wir die Stelle, ebenso in der Über-

---

[1] S. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese IV, Göttingen 1800, 406 ff. Urt. u. Übers. 191 f. In der franz. Bibelübersetzung der Waldenser stand die Stelle in der Form: „Trois choses sont qui donnent tesmoing au ciel, le pere le filz et le sainct esperit, et ces trois sont une chose“; vgl. die Ausgabe Lyon 1521 (Fol.), CLXIV b. Das Komma stand auch im Glaubensbekenntnis der Waldenser: „Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Pere, le Fils et le S. Esprit, et ces trois sont un“; s. J. Léger, Histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piemont ou Vaudoises, Leyde 1669, 50.

setzung aus dem Griechischen des ehemaligen Benediktiners Massimo Teofilo (Lyon 1551), die von Philipp Rustici (Genf 1560) revidiert und von Beza und Des Gallars (Genf 1562) nochmals durchgesehen wurde, wie auch in der verbreitetsten Übersetzung des Predigers und Professors zu Genf Giov. Diodati (Genf 1607).

Die spanischen Übersetzungen[1], wie die von Francisco de Enzinas (Antwerpen 1543), von Juan Perez (Venedig — d. i. Genf — 1556), die von Cassiodoro de Reina (Basel 1569), gehen sämtlich auf den Grundtext ihrer Zeit zurück; sie enthalten die Stelle.

In der ersten gedruckten englischen Übersetzung des NT von William Tindale vom Jahre 1526 ist der Vers mit anderer Schrift gesetzt. Ich begnüge mich damit, über die weiteren englischen Übersetzungen das Urteil Ormes[2] anzuführen: „In the greater number of the editions of the English translation from Tindale to the Bishop's Bible in 1568, the passage is printed either in a different character from the text, or enclosed in brackets, to intimate, that it was found in the Latin Vulgate, but not in the Greek text." In der Liturgie jedoch wurde die Stelle schon unter Heinrich VIII. und Eduard VI. und nachher unter Elisabeth verlesen[3]. Sie steht im Prayer Book (1549) in der Epistel zum Sonntag nach Ostern. Das sog. „Rheims Testament" oder „Douay Bible" der Katholiken vom Jahre 1582 ist nach der damals gebräuchlichen Vulgata gefertigt und enthält die Stelle.

Die schwedische Gustav-Wasa-Bibel vom Jahre 1526 und die 1541 vom Erzbischof Laurentius Petri († 1577) mit Hilfe der Brüder Olaus Petri und Laurentius Andreä ausgearbeitete Übersetzung, welche im wesentlichen die Kirchenbibel Schwedens

---

[1] Rosenmüller a. a. O. 284 ff.

[2] Memoir of the Controversy respecting to the three heavenly Witnesses 1 John V. 7, Lond. 1830; 3th ed. with notes and an appendix by Ezra Abbot, Boston 1875, 9.

[3] S. Joh. Selden, De Synedriis veterum Hebr., ed. ultim. Amstelod. 1679, 94.

bis in die neuere Zeit geblieben ist, enthalten ebenfalls die Dreizeugenstelle[1].

In dem NT „aus der griechischen Sprache in die polnische“ übersetzt, das der Prediger Joh. Sieklucki (Seclutianus) in Königsberg 1551/2 herausgab, ist die Stelle vorhanden. Auch die polnische Brester oder Radziwiłłsche Bibel (Brest-Litewski 1563), die sich nach Angabe der Übersetzer nach dem griechischen Grundtexte richtet, hat 1 Jo 5, 7 zwar nicht ausgelassen, sondern nur εἰς τὸ ἕν εἰσιν übersetzt mit: „a ći trzey na iedno śię zgadźaią“ („und diese drei sind auf eins einstimmig“, in unum consentiunt), aber der neue Bearbeiter derselben, der Socinianer Simon Budny (Druck 1572 in Nieśwież), hat den Vers ganz weggelassen und bemerkt dazu in „Obrona“ zu seiner Verantwortung, dafs die Stelle in Luthers lateinischen und deutschen Übersetzungen vom Jahre 1526 (Fol.) und 1523 (8°) auch nicht stehe[2]. Die Budny-Bibel wurde durch den Socinianer Martin Czechowic verbessert (Rakow 1577); sie enthält ebenfalls unsere Stelle, am Rande aber findet sich die Notiz: „w starych greckich księgach niemasz tego całego w. 7“ (d. h. in alten griech. Büchern steht der ganze V. 7 nicht). In dem Nowy Testament w Rakowie (drukował Seb. Sternacki) 1606 4°, herausgegeben przez niektóre sługi słowa Bożego ... (Val. Schmalz) steht die Stelle ohne einschränkende Bemerkung. Wujek in seiner Ausgabe (ed. 1599, p. 1452) sucht in einer Anmerkung die Echtheit zu verteidigen, wobei er sich beruft auf die kirchliche Liturgie, Cyprian, Athanasius, Hyginus, Hieronymus, Idacius (Eugenius); die Stelle sei besonders gegen die Arianer und Samosatener gerichtet.

In den böhmischen nach der Vulgata gefertigten Übersetzungen, welche im 16. Jahrhundert gedruckt wurden, steht das Comma Ioanneum, auch in der in Prag 1549 im Verlag

---

[1] Über die Quellen (Erasmus, griech.-lat.; Luther; Vulg.) s. E. Stave, Om källorna till 1541 års öfversättning af Nya Testamentet, Upsala 1896 (Skrifter utgifna af Kongl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet IV 2).

[2] Vgl. Sylvius Wilh. Ringeltaube, Gründliche Nachricht von Polnischen Bibeln, Danzig 1744, 268.

von Melantrich, eines Schülers von Melanchthon, erschienenen Bibel, die nach dem griechischen Text revidiert ist[1]. In dem ersten Druck des slavischen NT Ostrog 1580 und in der Prachtausgabe der ganzen Bibel ebd. 1581 fehlt das Comma.

IV. Die protestantischen und katholischen Theologen.

Wenn wir untersuchen wollen, welche Stellung zur Echtheit des Comma Ioanneum die katholischen und lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts einnahmen, so beginnen wir am besten mit den Anhängern Luthers, da diese in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihrem Meister in der Bestreitung der Echtheit unserer Stelle gewöhnlich Folge leisteten.

Philipp Melanchthon, der Begründer der lutherischen Dogmatik, „der Humanist, welcher der evangelischen Kirche ihre Theologie und ihr Bekenntnis geschaffen hat"[2], hat in den ersten Ausgaben seiner Loci communes aus den Jahren 1521 ff die spezifisch theologischen Lehrstücke von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes, der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes übergangen. Später gaben ihm die antitrinitarischen Lehren einiger Täufer und namentlich die des Servet Veranlassung, die betreffenden Punkte in die Bearbeitung der Loci von 1535 mit aufzunehmen[3]. Seit der Zeit hat er auch 1 Jo 5, 7 zum Beweise für den Heiligen Geist verwandt, wenn er sie auch den andern Beweisstellen in der vorsichtigen Form anreiht: „quibus addam et illud 1 Iohan. 5: Tres sunt qui testimonium perhibent in coelo · Pater λογος et Spiritus sanctus et hi tres unum sunt."

---

[1] S. Baumgarten, Nachrichten von einer Hallenser Bibliothek I, 6. St., Halle 1748, 475 ff; Kettner, Hist. 219.

[2] Seeberg, Die Stellung Melanchthons in der Geschichte der Kirche und der Wissenschaft², Erlangen 1897, 20.

[3] S. Joh. Haufsleiter, Melanchthons Loci praecipui und Thesen über die Rechtfertigung, in: Abhandlungen, Alex. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 247; Th. Kolde, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt³, Leipzig 1900, 62 Anm. Über die Entwicklungsgeschichte des Werkes s. Bindseil, C. Ref. XXI 66 ff; die drei Hauptausgaben sind die von 1521, 1535 und 1543.

Er scheint also die Stelle für echt angesehen zu haben, zumal wenn eine Angabe Gottscheds auf Wahrheit beruht. Thom. Carlyle nämlich erzählt in seiner „Geschichte Friedrichs II. von Preufsen"[1] folgendes: Gottsched vermochte den König über einen Punkt zufrieden zu stellen, dafs nämlich die berühmte Stelle aus dem Johannesevangelium (!): „drei sind, die zeugen" nicht in dem berühmten Manuskript der Wiener Bibliothek anzutreffen sei, denn Gottsched selbst habe jenen wichtigen Codex gesehen und in dem Text nichts von besagter Stelle gefunden, sondern nur an den Rand geschrieben eine leserliche Einschiebung derselben von Melanchthons Hand.

Zwingli, der sich der ersten Erasmischen Ausgabe des NT bediente[2], hat die Worte völlig ignoriert in seiner Expositio in 1 Ioh. per Megandrum ab ore eius excepta et edita[3], ebenso in einem Brief an Camander und Baling zu Chur, geschrieben am 1. März 1527, in welchem er die ganze Stelle (1 Jo. 5, 4—8) paraphrastisch erklärt[4].

In der Confessio Helvetica (posterior) § 3 wird unsere Stelle nicht unter den Beweisstellen der Trinitätslehre aufgeführt[5].

Auch Joh. Ökolampadius hat in seinen Predigten über den ersten Johannesbrief[6] unsere Stelle übergangen, und Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger, hat in seinem 1529 zu Zürich erschienenen Kommentar über unsern Brief[7] sich gegen die Echtheit erklärt. Zunächst bemerkt er, dafs V. 8 nicht de unitate trinitatis handle, denn jene Worte, welche in gewissen Exemplaren stehen, seien vom Rande in den Text eingedrungen:

[1] Deutsch Berlin 1869, V 161. Welches die Handschrift ist, vermag ich nicht zu sagen.

[2] S. Rickli, Joh. erster Brief 34; die Minuskel Paul. 56 der Züricher Bibliothek ist eine von Zwingli im Jahre 1517 gefertigte Abschrift des Erasmischen Druckes von 1516.

[3] Opera Zwinglii ed. Schuler-Schulthess VI, Turici 1838, 338.

[4] Opp. VIII 34.

[5] Augusti, Corpus librorum symbol., Lipsiae 1846, 8.

[6] In epist. Ioannis Apost. catholicam primam homiliae, Basil. 1524, 84a ff.

[7] In ep. Ioannis brevis et catholica expositio, Tiguri (1529) 1549, 103.

„Adnotavit id forsan sciolus aliquis ... Fecit itaque ex aqua patrem, ex sanguine filium, sed ex spiritu personam spiritus sancti.“ Im übrigen verweist er dann auf die Annotationes des Erasmus. — Bullinger übergeht die Stelle auch in seinem Compendium religionis christianae[1].

Calvin hat in seiner Institution Chrestienne l. 3, c. 1, I 1 die Stelle 1 Jo 5, 7. 8 zusammengefafst und ausgelegt: „Car comme sainct Jean nous allegue trois tesmoins au ciel, le Pere, la Parolle et l'Esprit: aussi il en produit trois en terre, l'eau, le sang et l'Esprit.“[2] Er scheint also damals kein Bedenken gegen die Echtheit gehegt zu haben. In seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief[3] läfst er es unentschieden, ob die Stelle für echt anzusehen sei oder nicht, obgleich ihm der Zusammenhang durch dieselbe nicht gestört scheint. Hieronymus glaube zwar, dafs eher aus Bosheit als aus Irrtum die Stelle ausgelassen sei und zwar von den Lateinern, aber da auch die griechischen Hss nicht übereinstimmen, wage er nicht, etwas Sicheres darüber zu behaupten. „Quia tamen optime fluit contextus, si hoc membrum addatur, et video in optimis et probatissimis fidei codicibus haberi, ego quoque libenter amplector.“ Aber er ist doch im Zweifel und will die Stelle nicht gegen Arianer und Photinianer als Beweis anführen: „quia non omnes forte lectionem hanc recipient, quae sequuntur, perinde exponam ac si Apostolus hos solos in terra nominasset testes.“ Was dann die Auslegung betrifft, so bezieht er die Worte „tres unum sunt“ nicht ad essentiam, sondern ad consensum, „ac si diceret, patrem, et aeternum sermonem eius, ac spiritum, symphonia quadam Christum pariter approbare“. In der Bible Française de Calvin steht die Stelle[4].

---

[1] Compendium relig. christ. a puro dei verbo depromptum, quo omnia ad salutem necessaria breviter, perspicue et absque contentione traduntur, Bas. 1556, Tiguri 1598, 21f; deutsch: Summa Christenlicher Religion, Zürich 1558, 26.

[2] Corp. Ref., Brunsv. 1887, XXXII. Opp. Calv. IV 3.

[3] Corp. Ref., Brunsv. 1896, LXXXIII. Opp. Calv. LV 365.

[4] S. Bible Française de Calvin par Edouard Reuss, II: Livres du Nouv. Test., Brunswick 1897. Opp. Calv. LVII 616. Für die Mehrzahl

Kölling[1] ist aber im Irrtum, wenn er glaubt, Calvin habe nirgends ein Bedenken gegen die Echtheit der Dreizeugenstelle geäufsert, sondern die Authentizität und Integrität als feststehend betrachtet.

Ein entschiedener Gegner unserer Stelle war Joh. Bugenhagen. In seiner Auslegung des Propheten Jonas[2], die er erst nach Luthers Tode herausgab, bittet er im Vorwort alle Drucker und gelehrten Männer, dafs sie diese Stelle um der Wahrheit und der Ehre Gottes willen auslassen sollen und so dem griechischen Text seine ursprüngliche Reinheit und Unversehrtheit zurückgeben, wie es schon die Achtung vor dem verstorbenen Erasmus erfordere. Der Vers sei nämlich „praeter contextum et praeter sententiam et rem quam agit illic Ioannes“ hinzugefügt. Er soll, wie Hieronymus bemerke, gegen die Arianer beweiskräftig sein, aber in Wirklichkeit bestätige er nur die Blasphemie der Arianer: der Vers sei deshalb eher von den Arianern ausgedacht und in den Text hineingebracht worden. Denn wenn Vater, Logos und Heiliger Geist so eins seien, wie Geist, Wasser und Blut eins seien, haben die Arianer gesiegt. Die Stelle setze nur eine Einheit der Übereinstimmung, nicht des Wesens fest. Wir müfsten Erasmus dankbar sein, dafs er in seinen Anmerkungen auf die Unechtheit der Stelle hingewiesen habe. Nur in einer griechischen Hs stehe der Vers, in vielen alten lateinischen fehle er. Hieronymus sei wohl der Urheber dieser additio gewesen, wie sein Prolog zu den katholischen Briefen lehre. Erasmus habe nicht recht gehandelt, wenn er aus der einen griechischen Hs, die er für verdächtig hielt, den Vers aufgenommen habe.

Es ist auffallend, dafs Michael Servet, „der Märtyrer des Antitrinitarismus“[3], welcher den ersten systematischen und

---

der Bücher liegt der Text Olivetans, der 1546 bei Girard in Genf erschien, dieser unter Calvins Beteiligung veranstalteten Ausgabe zu Grunde.

[1] Die Echtheit etc. 39.

[2] Ionas propheta expositus, Vuittembergae 1550, praef. p. d. 8.

[3] Möller-Kawerau, Lehrbuch der Kirchengeschichte III², Freib. 1899, 428.



allseitig durchgeführten Angriff auf die herrschenden trinitarischen und christologischen Vorstellungen unternahm, in seinen Schriften die Stelle nirgends behandelt[1]. In der von ihm besorgten und korrigierten lateinischen Bibel des Sante Pagnino 1542[2], die er auch im NT mit einzelnen Randglossen versah, steht die Stelle ohne jede Bemerkung.

Im Jahre 1528 liefs der exzentrische französische Mönch Lambert von Avignon (Serranus), der sog. Reformator Hessens, in Marburg Libri VII Exegeseos in venerandam D. Iohannis apocalypsim erscheinen, wo er im Prooem. fol. 2b auch auf 1 Jo 5, 7 zu sprechen kommt: „quem locum palam est quidem non sic ad verbum esse in quibusdam exemplaribus (sc. Erasmi al.), verum in graecis vetustissimis est et ego ipse in meo vetustiori habeo". Man könnte bei den letzten Worten an eine griechische Hs denken, aber die Erklärung hierfür gibt er selbst gegen Ende der Vorrede, wenn er sagt: „porro quoties leges in hoc opere aliquid de vetustiori aut vetustioribus exemplaribus, de praescriptis (in acad. complut. cusis) intellige." Lambert zeigt also keine Bedenken gegen die Echtheit der Stelle. Anders der Schauspieldichter und Pfarrer Thomas Naogeorgus (Kirchmair), welcher in seiner 1544 erschienenen Erklärung des ersten Johannesbriefes[3] die Echtheit unserer Stelle leugnet. „Ego locum istum", so lauten seine Worte (S. 128b f), „propter alterius sententiae similitudinem ab aliquo adiectum existimo, non a Ioanne scriptum." Die Stelle sei doch nicht von so grofser Bedeutung! Denn wenn sie echt wäre, würde Johannes hier gar nicht handeln de personarum trinitate oder de divinitatis unitate, Lehren, die anderswo mit genügender Klarheit vorgetragen werden, sondern nur zeigen, durch welche

---

[1] S. H. Tollin, Das Lehrsystem Mich. Servets II, Gütersloh 1878, 146 f. Servet hat „trinitarische Ansätze" in Mt 28, 19 und 1 Jo 5, 7 gefunden. Düsterdieck (a. a. O. 356) irrt, wenn er sagt, Servet habe die Unechtheit der Worte behauptet.

[2] Biblia sacra ex Santis Pagnini tralatione, Lugd. 1542; s. über die Ausgabe Goeze, Fortsetzung des Verzeichnisses seiner Samlung 139 ff; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch IV 173 ff.

[3] In primam D. Iohannis epist. annotationes, Francof. 1544, 128.

Zeugnisse erwiesen und erklärt werde, dafs Jesus sei der Sohn Gottes. Auch könne er es nicht verstehen, für wen das Zeugnis im Himmel berechnet sei, da wir, wenn wir in den Himmel kämen, keines Zeugnisses mehr bedürften, denn wir würden dann schauen von Angesicht zu Angesicht; auf Erden hingegen haben wir derlei Zeugnisse so sehr nötig, dafs ohne sie unser Glaube nicht Bestand haben könne. „D. M. Lutherus, sincerus sacrarum litterarum assertor, etiam illam particulam in suo novo Test. omisit, intelligens nimirum esse adulterinam et nihil facere ad hunc locum.“

Unter den lutherischen und reformierten Gelehrten jener Zeit urteilt eine Reihe recht günstig über unsern Vers [1]. So weifs Rudolf Gwalter (Walter), der dritte Antistes der Zürcherischen Kirche († 1586), in Ioh. ap. et evang. epist. canon. homiliae, Tigur. 1562, S. 72 (hom. XXXI) sehr wohl, dafs manche die Stelle von den himmlischen Zeugen für unecht und zwar als ehemalige Randglosse ansehen, weil gewisse Väter, vor allen Cyrill, die Stelle auslassen; er wolle aber lieber dem Hieronymus folgen, „quum saepe accidit, ut in Scripturis citandis multa intermedia amittantur tum a priscis quam recentioribus Scriptoribus“. Die Erwähnung der Trinität sei sehr passend. „Sicut fides nostra in divinitatis mysterio tres personas agnoscit, ita tres etiam habemus Iesu Christi testes . . ., qui oculis nostris passim occurrunt, sive in coelum sive in terram respicias.“

Wie der Württemberger Theologe Jakob Beurlin († 1561) in Annotationes in Ioh. apost. et evang. epist. canon., Tubing. 1557, S. 133f die Stelle für echt erklärte, so hat auch der Schüler Melanchthons, Nikolaus Hemming († 1600), der „praeceptor Daniae“, in seinem Kommentar zu den katholischen Briefen 1571 die Stelle ausgelegt. S. 792 (ed. Francof. 1579) bemerkt er: „Cur autem quidam expunxerint totam hanc sententiam ex textu, praesertim cum optime quadret et inveniatur in probatissimis exemplaribus graecis et latinis, non video.“ In der

[1] Die folgende Zusammenstellung macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Postilla, Lips. 1566, S. 447 führt er sie an. — Auch Joachim Camerarius († 1574) hält in seinem Kommentar (Notatio figurarum orationis in Apostolicis scriptis II [1572] 188) die Stelle für echt und erklärt sie.

Der märkische Theologe, der Superintendent in der Altstadt Brandenburg, Christoph. Lybius, hat in seiner Auslegung des Briefes: In canonicas epistolas D. Ioh. apost. simplex et brevis explicatio, Witeberge 1562, ad h. l. zuerst das Urteil des Erasmus angeführt und einige Zweifel geäufsert und resolviert sich dann: „Cum incertum sit, an scripta sint haec verba a Ioanne et videantur aliunde interposita esse, et ego illa omitto.“ Anders ist Nikolaus Selnecker († 1592), einer der bedeutendsten unter den lutherischen Theologen seiner Zeit, gesonnen. In seinen Homiliae breves et utiles in epistolas Ioannis, Lipsiae 1561, 99f hat er auch zitiert und kurz erklärt die Worte: „tres sunt qui testificantur in coelo“ (hom. 2 in V. cap.), ebenso sie angeführt in Paedagogia christiana 1566, Ienae 1568, 60. In seiner Institutio religionis christianae, Francof. 1573, 228 spricht er sich deutlich für ihre Echtheit aus, obwohl sie nicht in allen griechischen Exemplaren, auch nicht in der syrischen Übersetzung ständen; von den Arianern seien die Worte einst getilgt worden, wie Sokrates [1] sie ja der Fälschung anklage. — Auch in Explicat. Ioh. (1579) 126 hat er die Worte ausgelegt. Wiederholt hat unsere Stelle Joh. Wigand († 1587) zur Verteidigung des Mysteriums der Trinität angeführt, so in Syntagma s. Corpus doctrinae christianae ex Novo Test. tantum congestum, Basil. 1560, 494 502, so in den Schriften: De Deo contra Arianos novos nuper in Polonia exortos (1566) 51 53 und De Servetianismo seu de Antitrinitariis, Regiomonti 1575, 22b. Auch der Melanchthonianer Viktorin Strigel († 1569), bekannt durch seinen tätigen Anteil an den synergistischen Streitigkeiten vorzüglich mit Flacius, hat in seinen Hypomnemata in omnes libros Nov. Test., Lipsiae 1564, 544 auch die Johannesstelle

[1] Hist. eccl. 7, 32.

I, 5, 7 erklärt. In seinen Loci theologici (ed. Pezel, Neapoli Nemetum 1581) ist jedoch in den einschlägigen Kapiteln unsere Stelle nicht genannt, so z. B. nicht in c. 8: Confirmatio de Trinitate (fol. 58). Matthias Flacius († 1575), einer der eifrigsten und gelehrtesten Verteidiger des reinen Luthertums, hat sie in seiner Clavis Scripturae Sacrae, 1567, Hafniae 1645, I 50 als Beweisstelle aufgeführt und in der Glossa compendiaria in Nov. Test. 1570 ad h. l. (p. m. 1290 § 6) als echt in den Text aufgenommen, ohne auch nur der kritischen Frage zu gedenken, wie auch die Magdeburger Centurien I, l. 2, c. 4[1] die Stelle ohne Bedenken zitieren. Nach Kettner[2] hat Flacius in P. III seiner Admonitio Germanice scripta vom Jahre 1552 (zu Magdeburg) dem Andreas Osiander die Stelle vorgehalten und ihre Echtheit copiose verteidigt. Auch Lukas Osiander († 1604) hat die Stelle in seinem Bibelwerk Sacror. Libror. P. III, Tubing. 1597, 808 beibehalten: „Haec verba non in omnibus Graecis codicibus leguntur: quia tamen non repugnant, sed consentiunt nostrae sincerae religioni, non censui ea omittenda.“ In seiner Institutio christ. relig. emendatius quam antea excusa, Tub. 1576 u. ö., hat er aber den Vers weder in der Lehre von der Trinität noch in der vom Heiligen Geiste zitiert.

Der reformierte Prediger und Professor Benedikt Aretius († 1574) hingegen spricht sich in seinem Commentar. in epp. catholicas, Morgiis 1581, 109 energisch für die Echtheit aus: „Hunc versum deleverunt ex Syriaco Testamento indubie Ariani, qui hoc fulmine prosternuntur valide, ideo olim quoque in multis exemplaribus Graecis et Latinis defuit. Sed habent haec verba hodie correcta exemplaria omnia et legit eadem August. et Hier., ideo non moveat nos Syriacum exemplar.“ Auch in Examen theologicum, Lausannae 1578, 144 und in SS. Theologiae Problemata, h. e. loci communes christianae relig., Bernae 1567, 12 hat er die Stelle ebenso gebraucht, wie der reformierte Theologe Wolfgang Muskulus († 1563) in

---

[1] ed. Basil. 1559, 74 78.
[2] Hist. 225.

seinen Loci communes, Basil. 1560, 11 sie zitiert. Der reformierte Heidelberger Theologe Hieronymus Zanchi († 1590) bietet in De tribus Elohim, acterno Patre, Filio et Spir. S. uno eodemque Jehova, Francof. a. Moen. 1572, l. 1, c. 1. 3, p. 3 eine längere Auslegung zu 1 Jo 5, 7, und auch Joh. Piscator, Professor zu Herborn († 1625), hat die Stelle in Analysis logica septem epistolarum apostolicarum quae catholicae appellari solent, Sigenae Nassov. ed. 3. 1598, 285 erklärt. Joh. Jakob Grynäus, Professor zu Basel und Heidelberg († 1617), hat in seinem Theolog. Promptuarium S. 136 manche Bedenken gegen die Echtheit vorgebracht. Hieronymus sage wohl im Prolog zu den kath. Briefen, dafs die Stelle im Griechischen stehe, aber von lateinischen Abschreibern fortgelassen sei, damit stimme jedoch nicht Cyrill, der sie nicht kenne; unbekannt sei sie auch Augustinus, Beda. Erasmus habe sie aus einem Cod. Brit. aufgenommen, auch die Hispan. editio habe sie. „Verum fac in Graecis codicibus huiusmodi verba non haberi, nil propterea argumenti vis imminueretur, quia quod contendimus, ex altera clausula convincitur, quae tam apud Graecos quam apud Latinos extat“, — nämlich V. 8. — Franz Junius († 1602) hinwiederum ist von der Echtheit des Verses vollkommen überzeugt. Er zitiert die Worte nicht blofs in Defensio catholicae doctrinae de S. Trinitate (Opp. Genev. 1607, 105), sondern vertritt auch ihre Authentizität in seinen Animadversiones in Bellarmini controvers. l. 1, c. 1. 16, n. 7 (Opp. Genev. 1607), p. 441: er beruft sich auf Athanasius[1] in Disput. contra Arium. Arius selbst habe ja, als Athanasius diese Stelle zu Nicäa gegen ihn anführte, ihre Autorität nicht zurückweisen können, sondern sich für besiegt erklärt. Gegen Bellarmins Ansicht, dafs die griechischen Hss an dieser Stelle verstümmelt seien, polemisiert auch der Calvinist Sibrandus Lubbert († 1625) in De principiis christianorum dogmatum

[1] In allen echten Schriften des Athanasius fehlt jegliche Bezugnahme auf die Stelle. Die Disput. contra Arium ist, wie schon Bellarmin (De script. Eccl. Opp. VII 51 ed. Colon. 1617) erkannte, unecht. Das Zitat disp. 44 lautet: Ἰωάννης φάσκει· Καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν (Migne 28, 500).

libri septem, Franekerae 1591, 223 f (l. 2, c. 10): das sei falsch, „nostri enim libri id legunt“, ebenso lesen Athanasius, Hieronymus, ed. Complutensis. Aber dennoch gesteht er: „non dissimulandum est, huic loco olim fuisse contradictum“. Auch der Wittenberger Theologe Paul Crell[1] bemerkt, dafs es offenkundig und am Tage sei, „dafs viel andere treffliche und gute Männer bey den Alten als Augustinus, Cyrill und Beda und zu unserer Zeit Wolfius Cephaleus zu Strafsburg in seiner Griechischen Bibel Anno 1542 (? = 1524) und fast alle Lateinische Bibeln, in denen usitata und antiqua Versio behalten ist, diese Worte nicht haben gesetzt“. — Noch erwähne ich Martin Chemnitz († 1586). In seinen Loci theologici 1556 (ed. Polyc. Lyser 1594, ed. nov. Francof. 1599) I wird die Stelle S. 90 235 zitiert und S. 249 ihre Echtheit verteidigt. Hieronymus sage in der Praef. zu den katholischen Briefen: „in Graeco haec haberi, sed a Latinis interpretibus esse omissa.“ Augustinus, Beda, Cyrill aber zitieren den Vers nicht. Dennoch kann sich Chemnitz den gewichtigen Bedenken gegen die Echtheit nicht verschliefsen. „Sive enim legatur hic locus, sive non legatur, manifeste tamen ex illo textu Spiritus sancti divinitas probatur“; vgl. V. 6 und 9[2]. — Auch Amandus Polanus von Polansdorf, Doktor der Theologie zu Basel († 1610), hat nicht nur in seiner deutschen Übersetzung des NT, die sich möglichst genau an die Ausdrücke des Grundtextes anschliefsen sollte (Basel 1603), die angefochtene Stelle von den drei himmlischen Zeugen ohne Bedenken übersetzt, sondern auch in seinem Syntagma theol.-christ., Bas. 1609, 219 sich derselben angenommen: die Arianer hätten den Vers ohne Zweifel in den Zeiten des Konstantius und des Valens getilgt und diese Fälschung auch leicht „apud imperitum Ecclesiae et ignarium librariorum vulgus“ erreicht, indem sie darauf hinwiesen, dafs der Gedanke ja im nächsten V. 8 wiederholt werde. Auch in Par-

---

[1] Bericht von D. Lutheri Teutschen Bibel. Correctur ... S. 8 ff; vgl. Palm, De codic. 141 f; Semler, Beweisstellen ... 1. St. 250 f Anm. 63.
[2] S. Kettner, Hist. 201 ff.

titiones theologicae, Bas. 1590, 1607, 2 hat Polanus die Stelle verwendet.

In Lehrschriften und Erbauungsbüchern wie in Auslegungen der Sonntagsepisteln begegnen wir schon öfters unserem Comma, nur selten ist es übergangen. So finden wir es zitiert bei Erasmus Sarcerius († 1559) in Loci communes theologici, Francof. 1539, Marp. 1541, 21f; in Nova Methodus, Bas. 1555, 2; bei Joh. Spangenberg († 1550) in Margarita theologica, Francof. 1544, 78; bei Leonhard Culmann, seit 1549 Pastor an der Sebalduskirche in Nürnberg, in Nova locorum communium congeries, Francof. 1561, 55; bei Simon Pauli († 1591) in Methodus theologica, Magdeb. 1573, 38; bei Heerbrand († 1600) im Compend. theol., Tubing. 1578, 48 54; bei Andreas Hyperius († 1564) in Methodi theologiae, sive praecipuorum christ. relig. locorum communium libri tres, Bas. 1567, 102 114[1]; bei Zacharias Ursinus († 1583), dem Mitverfasser des Heidelberger Katechismus (1562), im Enchiridion catecheticum, Ambergae 1596, 36, in Doctrina christiana, studio Dav. Parei, Bremae 1623, 168 253, in Explicationes elenchit. catecheticae, st. Dav. Parei, (1591) Neustadii 1603, 179; bei Lambert Dannäus († 1595) in In tres Div. Io. evang. et unicam Iud. epist. brevis comment., Genev. 1585, 122f; bei dem Ungar Isaak Feguernekinus (Fegyverneki) im Enchiridion locor. theol. communium, rerum, exemplorum ex Aug. Marlorati thesauro et Christ. Obenhenii promptuario collectum, 1586, ed. 3 Bas. 1589, 598 624; ebenso von Dudley Fenner († 1587), Sacra Theolog., ed. 2 1586, 3; von Joh. Leonysius, Ein kort Wegewisen der ware Religion, Hamb. 1585, 10a; von Adam Francisci, Margarita theologica, Witteberg. 1592, 11; von William Perkins († 1602), Armilla aurea sive Theologiae descriptio, Bas. 1599, 12; von Ambrosius Reuden († 1615), Catech. Theologiae methodice conscripta et in iuventutis studiosae gratiam edita, Hamb. 1596, 54; von Matthias Hafenreffer

[1] In Hyperii Elementa christ. relig. 1563, neu herausgeg. von W. Caspari, Erl.-Leipz. 1901, wird unsere Stelle nirgends erwähnt.

(† 1619), Loci theologici s. compendium theologiae planum admodum, ed. 3. Tubing. 1603, 63.

Andere Theologen hinwieder haben die Stelle bei dem Beweise für die Trinität übergangen[1]; so z. B. findet sie sich nicht bei Joh. Brenz († 1570), Catech. pia et utili explicatione illustr., Francof. 1551, 91 f; Urbanus Rhegius († 1541), Catech. minor 1540, Catechesis, Lips. 1545; bei Casp. Huberin († 1553), Catech., Nürnberg 1556; David Chytraeus († 1600), Catechesis, Wittebergae 1573, 9, obwohl dieser in Dispositiones Epistolarum, Viteberg. (1563) 1566, 224 f die Stelle in der Lektion der Dom. I p. Pascha erklärt hat. In den Annotationes compendiariae in Nov. Test. des Veit Dietrich, Francof. 1545, 247, wird nur V. 8 erklärt. Der reformierte Theologe Petrus Martyr Vermigli († 1562) braucht die Stelle nicht in seinen Loci communes, Tigur. 1580, ebensowenig Tilmann Hefshusen († 1588) in seinem Examen Theolog. (1586), Helmst. 1597, 14 ff.

Auch in den Epistelerklärungen wird unsere Stelle von den einen ausgelegt, von den andern übergangen.

So hat Joh. Matthäus, ein Theologus in Wittenberg, in seiner Epistelerklärung 1584 S. 193 die Stelle behandelt, obwohl sie in der deutschen Übersetzung der Epistel ausgelassen ist. Der Superintendent Johannes Avenarius († 1590) bemerkt in seinen Enarrationes in Epist. Dominicales e Germanica in Latinam linguam translatae a Simone Donnero 1595, 745, dafs viele die Stelle als späteren Zusatz übergehen: „Cum vero huic materiae accommodate congruat atque in Graeco textu reperiatur, nos non reiiciamus.“[2] Ebenso hat Johannes Schröder

---

[1] In den ältetesten Katechismen, wie dem von P. Schultz 1527, Brenz 1527/28, Althamer 1528 und dem kleinen Katechismus Luthers 1529, werden keine Bibelstellen zitiert, in andern, wie dem von Chr. Hegendorf 1526, Lachmann Graeter 1528, unsere Stelle nicht erwähnt. In den Katechismus Luthers setzte sie Lyser 1600 ein. Sie steht auch nicht in Joh. Baumgarten, Catechismus Magdeburgi 1559, Cyriak Spangenberg, Catechismus, die fünff Hauptstück, Ursel 1580; van Balven, Catech. ecclesiast. Lere unde Handelinge des hilligen Christ., Brunsw. 1550, wo S. 44 1 Jo 5, 8 zitiert wird.

[2] S. Kettner, Hist. 203.

in der Epistelerklärung des Hunnius, die er ins Lateinische übersetzte (Wittenberg 1595), die Stelle aufgenommen und erklärt[1]. In der Analysis epistolarum et evangeliorum Dominicalium per Frider. Beurhusium (Mühlhausen s. a.) wird in der Epistel zur Dom. Quasimodogeniti von einem „testimonium sex testium“ gesprochen. Simon Musäus († 1582) in Postilla, das ist Auslegung der Episteln und Evangelien, Frankf. a. M. 1590, II 12 erklärt die Stelle.

Nicht angeführt wird das Comma in der Schriftlektion und Erklärung bei Anton Corvinus († 1553) in seiner Auslegung der Episteln (Wittenberg 1537), Postilla in epist. et evang., Argentor. 1540, in Expositio Decalogi, Symboli Apostolici, Witenbergae 1550; auch nicht bei Joh. Spangenberg, Auslegung der Episteln III, Magdeburg 1544, obwohl in den Epistolae per totum annum, Francof. 1553, 114a die Stelle im lateinischen Text steht; nicht bei Simon Pauli, Auslegung der Episteln, Magdeb. 1576, 329ff. Der Wittenberger Schlofsprediger Georg Major († 1574) liest zwar in seinen Homiliae in epist. Dominicales, Vuittenb. 1563, P. III in explic. Epist. Dom. „Quasimodogeniti“ S. 112a die Worte im Text des Briefes, aber in der Erklärung (S. 135f) übergeht er sie[2].

Bei den Katholiken war der Eindruck, den Erasmus mit seinem Zweifel gemacht hatte, gleich Null. Man war davon überzeugt, dafs die Stelle echt sei, und äufserte entweder keinerlei Bedenken oder glaubte mit Leichtigkeit die Einwände der Bestreiter der Echtheit abweisen zu können.

Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis, † 1536) hat in seinem Comment. in Epistolas cathol. (Basil. 1527), obwohl er zur Vulgata eine freiere Stellung einnahm, 1 Jo 5, 7 erklärt. Hingegen hat der tonangebende Theologe des Vatikans, Thomas de Vio O. Pr., bekannter unter seinem Namen als Kardinal Kajetan, Bischof von Gaeta († 1534), in Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad graec. veritatem castigatae (Venet. 1531) einen

---

[1] Kettner a. a. O. 204.

[2] Über 1 Jo 5, 7 in den Schriften der Socinianer gedenke ich in einem besondern Aufsatz zu handeln.

Zweifel an der Authentizität der Stelle ausgedrückt: „Si haec verba sunt de textu, afferuntur ad manifestandum quod dictum est, quod spiritus est veritas. Dixi autem, si sunt de textu: quoniam non inveniuntur in omnibus codicibus graecis, sed in aliquibus. Unde autem ista diversitas processerit nescimus“ (ed. Lugd. 1558, 452 a). Den heftigsten Widerspruch fanden Kajetans exegetische und auch einige theologische Meinungen bei seinem Ordensgenossen, dem Dominikaner Ambrosius Catharinus († 1553). In seinen Annotationes in Commentaria Caietani denuo multo locupletiores et castigatiores redditae, Lugd. 1542, lib. 1, p. 33 tadelt er seinen Gegner, dafs er gezweifelt habe: „an haec verba Trinitatis testimonium continentia sint de contextu Epistolae Ioannis“. Dafs diese Worte von ungetreuen Übersetzern fortgelassen seien, bezeuge ja Hieronymus, „quo minus dubitare debebat Caietanus, si sibi constans volebat esse, cum iam fecisset Hieronymum regulam canonicorum librorum“. In seinem Comm. in omnes D. Pauli Ap. et alias septem canon. epist., Venet. 1551, hat Catharinus keine weitere Bemerkung zu der als echt behandelten Stelle gemacht. Auch in den Kommentaren von Franz Titelmans O. Min. († 1537), In omnes epistolas apostolicas elucidatio, Antuerp. 1529; Joh. Bapt. Folengo O. S. B. († 1559), In canon. Apost. epist. comment., Antuerp. 1547; Gerhard Lorich († c. 1550), Epitome h. e. compendium sive breviarium textus et glossematon V. et N. T. II, Colon. 1546, 223; Claude Guilliaud († c. 1553), In canon. Apostolorum septem epist. collationes, Lugd. 1543; Joh. Ferus O. Min. (Wild, † 1554), In sacrosanct. evang. sec. Ioh. et epist. I com., Mogunt. 1550; Felician Capito O. Serv. († 1571), Explicatio in Acta Apost. et epist. cath., Venet. 1561; Gregorius Primatitius O. Pr. (Primaticci, † 1578), In canonicas vel catholicas quas vocant epistolas beatorum Apost. expositiones, Senis 1573; Emmanuel Sa S. J. († 1596), Notationes in totam Scripturam, Antuerp. 1598[1];

---

[1] Zu V. 8 bemerkt er: „Et hi tres unum sunt: haec non sunt Graec. nec in Complut.“ (S. 451).

Michael de Palacios († 1593), Enarr. in Ioan. evang. et omnes epist. canon., Salmanticae 1581; Bened. Arias Montanus († 1598), Elucidationes in omnia sanctorum Apost. scripta, Antuerp. 1588 — wird nicht der geringste Zweifel vorgetragen. Der Pariser Theologe Io. Gagney († 1549), Brevissima et facillima in omnes divi Pauli epistolas scholia . . . Itidem in septem canonicas epistolas . . ., Par. 1543, macht S. 191 die Bemerkung: „Hanc particulam quidam graeci codices non habent, Hier. tempore omnes habebant, unde vero simile est ab Arianis esse abrasam.“ Eingehender hat sich mit der Stelle Joh. Hessels († 1566) befaſst in seinem Com. in 1 Petr, 1 Tim et 1 Io, Lovan. 1568. Fast alle Griechen lassen V. 7 aus, bemerkt er (ed. Duaci 1568, 107 ff), ebenso auch Ambrosius, Cyrill, Leo, Beda, Augustinus, „qui etsi codicem habuit testimonio Trinitatis carentem, hoc tamen loco (V. 8) eius mentionem fieri existimavit“. Er erinnert dann an eine Notiz des Sokrates, Hist. 7, 32: „hanc epistolam a quibusdam fuisse depravatam, qui conarentur a Christo divinitatem separare.“[1] Er beruft sich ferner für die Echtheit auf den Prolog des (Ps.-)Hieronymus, auf Hyginus, Idacius Clarus, Cyprian, Flugentius, Athanasius, Vigilius, auf zwei griechische Codices, „unus in Anglia et alter in Hispania“, auf das vierte Laterankonzil[2], auf dem auch griechische Patriarchen zugegen waren. Des weiteren beschäftigt er sich mit dem Schluſs in V. 8: „et hi tres unum sunt“, der wohl fortzulassen sei. In einer der Kirche St. Petri in Löwen zugehörenden lateinischen Handschrift stehe V. 8 vor V. 7.

Der Dominikaner Sixtus von Siena († 1569), der eigentliche Schöpfer der Einleitungswissenschaft, hat in seiner epochemachenden Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta, Venet. 1566, l. 7, haer. 9, obi. 7 (S. 613)

[1] Sokrates beruft sich a. a. O. auf alte Ausleger, die davon sprechen, daſs einige den Brief gefälscht hätten, indem sie die geschichtliche Person Jesu auflösten; die Bemerkung bezieht sich auf die Lesart: λύει (τὸν Ἰησοῦν) statt μὴ ὁμολογεῖ in 1 Jo 4, 3.

[2] S. hierüber Martin, Intr. 44 f.

auch unserer Stelle gedacht: „verba illa apud Catholicos indubitatae semper veritatis fuisse et in omnibus graecis exemplaribus ab ipsis Apostolorum temporibus lecta, nec opus esse quicquam de ipsorum perpetua integritate". Er scheint also anzunehmen, daſs die Stelle in allen griechischen und lateinischen Handschriften immer im Gebrauche der Kirche gewesen sei. Sein gelehrter Ordensgenosse Melchior Cano († 1560), einer der berühmtesten Theologen des 16. Jahrhunderts, weiſs wenigstens, daſs die Dreizeugenstelle „ex graecorum mendis" vor einigen Jahren in griechischen Bibeln (von Erasmus) fortgelassen sei, aber die lateinischen Texte verdienen den Vorzug. „Non ad hebraica et graeca exemplaria, ut quae depravata sint, est recurrendum", schreibt er in seinen Loci theologici lib. 2, c. 13 (ed. Col. 1574, 60).

Der groſse Kontroversist, der Kardinal Robert Bellarmin S. J. († 1621), der selbst mit der Emendation der Vulgata vom Papste betraut war, führt in seinen Disputat. de Controv. I. De verbo Dei l. 1, c. 26 (ed. Ingolst. 1586, I 59) als Gründe gegen Erasmus an: „in Ecclesia (d. h. der abendländischen) publice leguntur haec verba in Dominica in Albis: Eundem locum agnoscit Cypr., Athan., Joh. II, Hier., Idac., Eug." Er kommt wieder auf die Stelle zu sprechen in der Abhandlung De Christo l. 1, c. 6 (ed. Ingolst. 1586, I 306). Blandrata, der den Hieronymus nenne „parum pudens", sei selbst nicht bloſs „multum impudens", sondern auch „imperitus et mendax"; denn auſser Hieronymus lesen so Hyginus, Cyprian, Idacius, Athanasius, Fulgentius, Eugenius. Er bespricht dann des weiteren die Lesarten „hi tres unum sunt" und „in unum sunt". Während er lib. 2 De verbo Dei c. 7 mit aller Unbefangenheit sagt, daſs in sehr vielen griechischen Handschriften dies Zeugnis fehle, und daraus beweist, daſs es nicht gestattet sei: „latina ex graecis corrigere", schreibt er l. 1, De Chr. c. 6, 2, daſs die Worte in vielen lateinischen Handschriften fehlen, in den griechischen aber vorhanden seien. — Alfons Salmeron S. J. († 1585) hat in seinen Disput. in Epist. canon. et Apoc. (Opp. IV, Colon. Agr. 1604, 307 ff),

Disp. 30 genauer zugesehen: Erasmus, als er die Stelle fortliefs, sei den griechischen Codices gefolgt, „qui etiam inter se variabant“, und habe die Autorität des Hieronymus (Prol.) aufser acht gelassen. Wenn die Stelle absichtlich fortgelassen, sei den Arianern, wenn sie zufällig fortgefallen, sei den Abschreibern die Schuld beizumessen. Allerdings habe Cyrill die Stelle nicht, aber doch Hieronymus, Augustinus und „summi Pontifices et antiqui“, wie Hyginus, Johannes II., Cyprian, beweisen aus dieser Stelle die „unitas essentiae divinae in tribus personis indissolubilis“. Bekannt sei sie dem Hieronymus, Victor Vit., Idacius, Bernardus, Concilium Later. IV. Kajetan folge dem Erasmus, wenn er die Stelle bezweifle, ebenso die „Arriani novi, Servetani dicti, Anabaptiz.“ Rob. Stephanus führe 16 (griech.) Handschriften für sie an.

Das sind keine hervorragenden Leistungen der Kritik jener Zeit! Von den Verteidigern wie von den Bestreitern der Echtheit gilt der Spruch: „Eadem semper oberrare chorda eandemque canere cantilenam didicerunt.“[1] Dafs die Dogmatiker jener Zeit die Stelle zu den dicta probantia rechneten, ist selbstverständlich; die entgegenstehenden Instanzen werden bei ihnen nicht einmal angedeutet[2]. Der Catechismus Romanus 1566 zitiert an drei Stellen das Comma Ioanneum: P. I, cap. 2, § 10; cap. 9, § 4; P. II, cap. 2, § 7; als Beweis für die Trinität wird es in zahlreichen Katechismen[3],

---

[1] Georg. Bensonii Dissert. de loco 1 Io V. com. VII., quam latinam edidit notasque adiecit A. G. M.(asch), Halis 1752, praef. VI.

[2] S. z. B. Io. Viguerius (Viguier) O. Pr., Institutiones ad christ. theol., Antuerp. 1572, 200; Gregor. de Valentia S. J., Libri quinque de Trinitate, Ingolst. 1586, 29; id., Comment. theolog. I, Ingolst. 1592, 589 592 707 746 862; S. 657 wird die Echtheit der Stelle kurz gegen Blandrata verteidigt.

[3] Es erscheint überflüssig, hierfür Beweise anzuführen. In manchen Katechismen des 16. Jahrhunderts werden Schriftstellen überhaupt nicht erwähnt, so z. B. bei G. Witzel 1542, Jo. Gropper 1547, Soto 1549; vgl. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, 107 ff 242 ff 316 ff. In manchen katechetischen Lehrschriften wird allerdings 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle nicht verwertet, so z. B. nicht bei G. Witzel, Catech. eccles. Lere u. Handelinge des heil. Christenthumbs,

Predigt-, Lehr- und Erbauungsbüchern des 16. Jahrhunderts angeführt. —

Ich breche ab. Selbst das sorgfältigste Literaturverzeichnis, so verdienstlich und dankenswert es auch ist, vermag nicht den Mangel einer gewissenhaften und gründlichen Durchforschung der primären Quellen zu ersetzen. Die Wissenschaft, wenn sie irrte, berichtigte sich auch selbst; wenn ein Gelehrter, eine Richtung oder Schule an Kritik es fehlen liefs, vollzog die nachfolgende Generation ein um so schärferes Gericht.

Cöln 1555, wo zum 8. Glaubensartikel 1 Jo 5, 8 zitiert wird (Moufang 478 f), bei Michael Helding, Christl. Lere zu gründlichem Unterricht, 1541 (Moufang 156), wo zur Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit nur Mt 28, Dt 6 angezogen ist.

Besprechungen.

Hummelauer, P. Fr. de, S. J., *Commentarius in Librum Josue* (Cursus Scripturae Sacrae auctoribus Soc. Jesu presbyteris in VT partis II in libros historicos III 3). gr. 8⁰ (VI u. 528 mit Karte). Paris 1903, Lethielleux. *Fr* 10.—

Wiederum ein wertvoller Baustein zu dem grofsen Bibelkommentar der Jesuiten, von Franz v. Hummelauer geliefert. Gründliche Erfassung der textlichen und geschichtlichen Probleme sowie äufserst sorgfältige Behandlung der geographischen, genealogischen und politischen Einzelfragen treten in dem Buche zu Tage; dafs die Tendenz im ganzen mehr konservativ und die Auslegung trotz der vielen Schwierigkeiten soweit als angängig auch erbaulich gehalten ist, steht im Zusammenhang mit dem Charakter des ganzen Cursus.

Sachlich ist die Erklärung in ihrem weitaus überwiegenden Teile nichts anderes als Textherstellung, eine mühsame und unerquickliche, aber auch unumgängliche Detailarbeit. Schon aus andern Arbeiten ist bekannt, dafs der Verfasser auf diesem Gebiet vor weittragenden Konsequenzen nicht zurückscheut, wenn einmal ein Eingriff als notwendig begründet ist, und dies findet sich hier aufs neue bewährt; nicht blofs einzelne Wörter, sondern ganze Verse müssen nach genauester Prüfung gestrichen werden, weil sie eben von mehr oder minder befugter Hand später eingefügt worden sind (adscribebantur aliquando sententiae integrae S. 11). Zu den rein inneren Kriterien kommt die Abwägung der Übersetzungen, unter welchen Hummelauer besonders dem Graecus receptus oft den Vorzug gibt. Das schliefsliche Ergebnis läfst sich etwa in folgenden Hauptzügen darstellen.

Das Buch Josue hat in der Form, wie es jetzt gelesen wird, sicherlich nicht Josue selbst verfafst (certe non concinnavit ipse Josue S. 207); die Hauptquellen des Buches sind „Annalen“ (S. 57). Dazu kommen Dokumente, besonders statistischer Art (Grenzen- und Städte-Verzeichnisse S. 277), endlich, über das Ganze verstreut, Deuteronomismen. Das Buch Josue ist auf den Pentateuch zugearbeitet, setzt ihn also voraus (S. 467); es entstand zunächst ein Josue primigenius, aus diesem, durch mehr religiöse Tendenz verbessert, „unser“ Josue (S. 79). Auch Dt 26, 16—27, 26 wird Josue zugeschrieben (S. 514). Wenn also auch das „Buch“ Josue schon als vordavidisch zu gelten hat, so ist doch mit der Tatsache zu rechnen, dafs unser jetziger Text durch späteres Wegnehmen und Zusetzen (abbreviando, amplificando) eine ganz bestimmte Färbung erhalten hat (S. 82).

Die Eroberung von Hai, Kalebs Sieg über die Ammoniter, Mikas Götzendienst und die Befreiung des Judastammes durch Othoniel (Idc) fallen noch in Josues Lebzeiten (superstite Josue S. 19). Josue hat nicht zwei, sondern nur eine einzige Bundeserneuerung gefeiert, weshalb die

Verse 8,30—35 zu Kap. 24 zu stellen sind, von dem sie zu Unrecht getrennt wurden (delapsi sunt S. 215 f).

Die in diesen Ansätzen zu Tage tretende Anschauung von der Natur des Textes (non fixus sed fluxus S. 11) ist prinzipiell als durchaus richtig anzuerkennen. Mit Recht sagt der Autor einmal, das Gegenteil, d. h. eine wunderbare Integrität des Textes annehmen, hieſse „der jüdischen Kirche in diesem Punkte ein Charisma zuerkennen, das der Kirche Christi versagt ist“ (S. 81). Besonders gelungen erscheint u. a. die Annahme einer Zuteilung mancher Städte an je zwei Stämme, wodurch sich viele Schwierigkeiten sehr einfach heben, sowie die maſsvolle und besonnene Erklärung des „Stillstandes“ von Sonne und Mond beim Scharmützel von Beth Horon (10, 12).

Die Etymologie: Kanaan = „Niederung“ von כנע ist trotz der neu aufgetauchten Kinaḫi als sicher anzunehmen (S. 22). In 22, 30 ist: eripuistis wohl Anwendung einer nicht seltenen rhetorischen Figur für: non perdidistis. S. VI lies Rudolfo, S. 22 Winckler und öfters: rhythmus und eclipsis! Von Eigennamen abgeleitete Adjektiva: Kadesius, Siluntinus u. a. klein zu schreiben ist ein Gallizismus. Im Hebräischen lies S. 60, 20: קרית; 64, 13: ישבי; 100, 2: לאבתם; 127, 14 u. הצם; 147, 18 u. ברית; 160, 14 u. יזה; 233, 17 u. לעיני; 248, 6 u. גרלק? 311, 15 u. נשיאי מדין; 335, 5: כבלק; 348, 8: בתאל; 414, 6: פריד; 420, 17: הנתן; 477, 6 u. בעיני.

Zum Schlusse seien zwei Punkte von mehr grundsätzlicher Natur hervorgehoben, in welchen dem Autor nur mit Einschränkung zu folgen ist. Der erste betrifft die Kritik des Textes nach der negativen Seite. Wenn Hummelauer von Anfang an versucht, dem Texte in der Hauptsache statistisch beizukommen, so ist das gut und, wie das erzielte positive Resultat zeigt, auch erfolgreich; aber es gibt hier noch ein Mehr. Was nämlich, aus den verschiedensten Gründen, abgelehnt und eliminiert werden muſs, ist nicht etwa farb- und gehaltloses Füllsel, das man unbesehen dem geduldigen Amanuensis wieder in die Tasche steckt, sondern vielfach etwas in seiner Art Selbständiges, nicht eine Summe einzelner Zufälligkeiten, sondern es sind geschichtlich faſsbare Strömungen, die auf den Text eingewirkt haben; wenn z. B., wie konstatiert wird, Rahab und die Kundschafter in Deuteronomismen reden, dann wird mit bloſs statistischer Behandlung die Bedeutung solcher Momente zu wenig erschöpft. — Dann der Fall Galilei zu Jos 10, 12. Hier wird in der Weise zu vermitteln versucht, daſs zwischen Tatbestand und Erzählung als Drittes der „Anschein“ bei Wahrnehmung sinnlicher Dinge eingeschaltet wird, was man damals übersehen habe. Dies ist aber nicht zutreffend; denn daſs die Sonne dem Anschein nach auf- und untergeht, hatte Galilei kein Interesse zu bestreiten, aber daſs die Erde sich wirklich drehe, war für seine Gegner das Unglaubliche und Schriftwidrige. Warum bei dem klaren Sachverhalt den neuen Geist apparentia beschwören, der weder in der Bibel noch beim Galileistreit noch bei den damaligen Kommentatoren ein Heimatrecht hat? Wird nicht mit ihm der Bibel auch ein neues Charisma, das der Kryptologie, zugemutet? Es bestünde offenbar darin, eine einfache Sache so auszudrücken, daſs sie zunächst miſsverstanden werden muſs und wird und erst mit Heranziehung bedeutender Fortschritte in ganz heterogenen Wissenschaften begriffen werden kann. Oder haben etwa auch die früheren Exegeten nur secundum apparentiam erklärt und ihre bessere Erkenntnis verschämt verschwiegen?

Im übrigen freuen wir uns, das sorgfältig und wissenschaftlich gearbeitete Buch dem angelegentlichen Studium empfehlen zu können.

Passau. Carl Holzhey.

Bibliographische Notizen.

(Die Jahreszahl **1903** ist als selbstverständlich weggelassen.)

Abkürzungen. Vgl. oben S. 81f, 198 und 305. Dazu noch: *BW* = The Biblical World. *VB* = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.

C. Das Neue Testament.

a) Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Jacquier, E., *Histoire des livres du NT.* I (12°. XII u. 488. P., Lecoffre *Fr* 3.50): Im wesentlichen eine Einleitung in das NT. Der vorliegende Band behandelt nach allgemeinen chronologischen und sprachlichen Erörterungen die paulinischen Briefe.

Bible. New Testament. *Criticism of the NT by various biblical scholars* (St. Margaret's lectures. 1902. 12°. 7 u. 230. N.Y., Scribner. $ 1.80).

Schmidtke, A., *Die Evv eines alten Unzialcodex* (*Bא Text*) *nach einer Abschrift des 13. Jahrh. herausgeg.* (8°. XL u. 116. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Eine wertvolle textkritische Arbeit. Par. gr. 97 saec. XIII stellt bezüglich des Mk-, Lk- und Jo-Textes eine im Auftrage einer Äbtissin Olympias gefertigte Kopie einer sehr alten Majuskelhs (= Ol) dar. Diese ist mit der hesychianischen Rezension nahe verwandt; nur ist der β-Text von Einflufs, wie sich auch „der Verzweiflungskampf der dem Untergang geweihten alten Textformen" bemerkbar macht. Durch genaueste Beobachtung der Zergliederung des Textkörpers kann der Verf. nicht nur die Abteilungen des Ol, sondern auch die des Hesychius wieder konstruieren, ja er findet sogar über die letzteren hinweg den Weg zur Texteinteilung des Ammonius. Der vermutliche Text des Ol zu Mk, Lk und Jo wird dann sehr sorgfältig ediert. Vgl. E. Nestle in ThLbl XXIV 314f.

Bousset, Rezension von *F. Blafs, Evangelium sec. Matthaeum ed.* (Lips. 1901) und *Textkritische Bemerkungen zu Mt* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. IV [1900] 4) (ThLzt XXVIII 137—142): Lehnt das textkritische Verfahren Bl.' durchaus ab und weist die Behandlung des Mt-Textes durch Chrysostomus als ziemlich frei und willkürlich nach.

Hort, A. F., *The Gospel according to St. Mark. Greek Text, ed. with Introd. and Notes for the use of schools* (8°. XXXIV u. 202. Cambridge 1902. Univ. Press. 2*s* 6*d*).

Swete, H. B., *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text, with Introd., Notes and Indices* (8°. 554. Ld., Macmillan. 15*s*).

Jannsen, R., *Das Jo-Ev nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus mit einem ausführl. krit. Apparat herausgeg.* (TU, N. F. VIII 4. 8°. IV u. 80. Lp., Hinrichs.). J., ein Schüler von Blafs, will den Jo-Text, welchen Nonnus bei Bearbeitung seiner Paraphrase vor sich hatte, rekonstruieren und konstatiert dabei weitgehende Verwandtschaft mit dem Texte des Chrysostomus. Aufserdem geht das von J. beigebrachte textkritische Material erheblich über Tischendorfs ed. VIII hinaus.

Westcott, B. F., *Epistle to the Hebrews. Greek Text with Notes and Essays.* 3d ed. (8°. 590. Ld., Macmillan. 14 *s*).

Rhijn, C. H. van, *Een keerpunt in de geschiedenis der tekstkritik* (Th. Studiën 1903, 66—80): Über Soden, Die Schriften des NT.

Ropes, J. H., *An important New Testament Manuscript* (BW I 140—145): Referat über die Forschungen von v. d. Goltz und Bousset.

Hjelt, A., *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, bes. in ihrem gegenseitigen Verhältnis unters.* (Forsch. z. Gesch. des ntl Kanons und der altchristl. Lit. von Th. Zahn VII 1. 8°. VIII u. 166. Lp., Deichert. *M* 6.—): Bereits seit Anfang 1901 gedruckt. Die Zeugnisse für das Vorhandensein des Diatessaron erweisen, dafs es im späten

Mittelalter bei den Nestorianern noch in Gebrauch war (S. 49). Eingehend, fast umständlich handelt H. von Ephräms Kommentar, ebenso von der arabischen Übersetzung des D. Jesudads Zitate setzen voraus, daſs das D. seine Ursprünglichkeit eingebüſst hat; das arabische D. zeigt eine weitere Überarbeitung. Syrus-Sin. ist älter als Syrus-Cur., stammt in der Reihenfolge Mt, Mk, Jo, Lk von verschiedenen Übersetzern (diesen einzelnen Evangelien gegenüber habe Tatian seine harmonische Verarbeitung verfaſst S. 163 f). Das D. ist jünger als Syrus-Sin. Die Gegengründe Zahns werden eingehend gewürdigt; die selbständigen Lesarten von Syrus-Sin. zeigen sich als älter und ursprünglicher. Die etwas breite Anlage der Schrift dient für Geschichtliches und Bibliographisches der Bequemlichkeit, da vieles aus entlegener Literatur stammt. G.

Vollers, K., und ***v. Dobschütz, E.***, *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment* (ZdmG LVI 633—648): Durch Fleischer in ZdmG VIII 586 zum erstenmal bekannt gemacht, bietet dieses Leipziger Fragment als Beigabe zu einer Evangelienhs Kapiteltafeln zu Mt 21—28 und Argument und Kapiteltafeln zu Mk 1—7. Text identisch mit dem Münchener Cod. arab. 238. Im Osten gefunden, stammt die Hs aus Spanien. Text und Übersetzung (aus dem Lateinischen herrührend). Gehört zu einer 946 entstandenen Evangelienübersetzung, eine spanische Vulgatahs des 9. Jahrh. repräsentierend. — Notizen hierzu von S. Fraenkel ebd. LVII 1, 201. G.

Gabrieli, G., *Ancora nuove versioni arabe dei Vangeli* (Bessarione ser. II, vol. IV, f. 71, 275 f): P. Cheikho S. J. hat im Hause des Tajjân ein arabisches Ev-Ms vom J. 1227 gefunden, dieselbe Übers. wie das von Mâridîn (Bess. 1902), aber älter. Ein neues jerusalemisches Ms vom Jahre 1042 ist ebenfalls bereits signalisiert (Mašrik 1. März 1903). G.

Novum Jesu Christi Testamentum. *Vulgatae editionis juxta exemplar Vaticanum* (32°. 799. Tours, Mame et fils).

Nestle, E., *Eine lateinische Evangelienhs des X. Jahrh.* (ZntW IV 175 bis 179): Beschreibung eines im Handel befindlichen wertvollen Codex.

Nestle, E., *The Verse-Numbering in the Latin NT* (ExpT XIV 479 f): Macht auf die Verschiedenheit der Verszählung bei Mt 24 aufmerksam. Die Clementina (1592) hatte die Worte: „duo in lectu, unus assumetur et unus relinquetur“ ausgelassen und bekam dadurch nur 51 Verse im Kapitel.

The Prayer Book of Aedeluald the bishop, commonly called the Book of Cerne, edited from the ms. in the University Library, Cambridge, with introduction and notes by Dom **A. B. Kuypers** O. S. B. (4°. XXXVI u. 286, 2 Tafeln. Cambridge 1902, University Press. 21 *sh*): Der nur miſsbräuchlich als „the Book of Cerne“ bezeichnete, im 9. Jahrhundert geschriebene mittlere Teil des Codex Ll. 1. 10 der Cambridger Universitätsbibliothek enthält ein zur Privatandacht bestimmtes Gebetbuch, dessen erster Teil durch die Passion nach den vier Evangelisten (S. 5—79) gebildet wird. Kuypers hat mit Unterstützung von Burkitt die Art des Bibeltextes zu bestimmen gesucht (S. 226—231) und erklärt ihn für einen hauptsächlich mit der keltischen Gruppe verwandten „definitely vulgate text with few marked peculiarities“. Einen ähnlichen Typus weist nach Burkitt der Evangelientext des von K. im Anhang 199 ff abgedruckten, inhaltlich dem Cambridger Codex nahe stehenden Cod. 2. A. XX saec. VIII des Britischen Museums auf. C. W.

Ruppaner, A., *Das NT unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Mit Erklärungen und Nutzanwendungen herausg. in Verb. mit mehreren evang. Geistlichen. Mit Bildern und Karten. Rev. Luthertext* (8°. IV u. 1069. Frankf. a. M., Schergens. *M* 11.25).

Decoppet, A., *Le NT avec notes explicatives, une préface à chaque livre et une introduction générale* (8°. XIII u. 849. P., Fischbacher).

Gutjahr, F. S., *Das hl. Ev nach Mt* (Die 4 hll. Evv. Übers. u. erklärt. 8°. IV u. 80 mit 15 Taf. Graz, Styria. *M* 1.—).

Cook, A. S., *Biblical Quotations in Old English Prose Writers.* 2d Ser.

Edited, with the Latin Originals, with Indices (N. Y., Scribner's Sons; Ld., Arnold). Vgl. das Referat von J. H. Lupton in ExpT XIV 456.

Breen, A. E., *Bible. New Testament. Greek and English. A harmonized exposition of the four gospels.* In 4 vols. Vol. I—III (8⁰. Rochester, New York. $ 12).

Weber, A., *Evangelia quatuor, in unum reduxit* (32⁰. 416. Braine-le-Comte, Zech et fils).

Küppers, W., *Die Berichte über das Leben Jesu, zu einer Harmonie geordnet* (4⁰. XVI u. 199. Gr.-Lichterf., Runge. *M* 2.75): Eine Synopse der vier Evv im Texte der revidierten Lutherbibel. Die oben S. 213 notierte Hypothese von der Priorität des Jo-Ev ist dabei zu Grunde gelegt.

Brimm, D. J., Value of the Revised Version as an Aid to Bible-Study.— Illustrated from Philippians (BStdt VII 41—50): Weist an Beispielen des Phil nach, dafs durch Beachtung der Punktation und Abschnitte des Originaltextes, einer akuraten und den Zusammenhang dartuenden Übersetzung und der Randnoten ein besseres Verständnis erzielt werden kann.

Comparative Translation: Colossians 4 : 5. 6, James 1 : 17. A Study in the Modernizing the English Bible (BW XXI 379f, XXII 52f): Vergleichung der englischen Übersetzungen bezw. Umschreibungen dieser Stellen und Vorschlag einer eigenen Paraphrase.

Παλλη, A., *Η νεα διαθηκη κατα το Βατικανο χερογραφο μεταφρασμενη. μερος I.* (8⁰. 275. Λιβερπουλ 1902, The Liverpool Booksellers' Co.): Eine neugriechische Übersetzung unter Anschlufs an die Vulgärsprache. Das Erscheinen einiger Proben derselben in griechischen Zeitungen hatte zu den Strafsenkrawallen im Herbst 1901 geführt. Vgl. E. Nestle in ThLbl XXIV 313f.

b) Allgemeine ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

Weifs, B., *Lehrbuch der bibl. Theologie des NT.* 7. verb. Aufl. (8⁰. X u. 680. Stuttg., Cotta. *M* 12.—).

Weifs, B., *Die Religion des NT* (8⁰. XII u. 321. Stuttg., Cotta. *M* 6.—): Zieht hier gewissermafsen das Facit aus seiner vor mehr als 50 Jahren begonnenen ntl Forscherarbeit und gibt einen auch für weitere Kreise berechneten Überblick über den Lehrertrag des NT. Im ganzen erscheint das von Weifs vorgetragene Lehrgebäude als ein Kompromifs konservativer und modern kritischer Anschauungen. Von der katholischen Auffassung der Gottessohnschaft, der Auferstehung usw. ist er weit entfernt.

Heitmüller, W., *„Im Namen Jesu." Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum NT, speziell zur altchristl. Taufe* (Forschungen zur Religion und Literatur des A u. NT I 2. 8⁰. X u. 347. Gött., Vandenhoeck. *M* 9.—): Weist in dem sprachlichen 1. Teile nach, dafs die Formeln ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι (meist Ἰησοῦ oder ähnl.) und εἰς τὸ ὄνομα im NT — erstere immer, letztere nur in Verbindung mit βαπτίζειν — eine wirkliche Nennung oder Anrufung des Namens besagen. Der religionsgeschichtliche 2. Teil gilt dann dem Nachweise, dafs die sakramentalen Wirkungen, welche schon das alte Christentum mit der gläubigen Aussprache des Namens verbunden hat, speziell bei der Taufe, nur Aufserungen des „Namenglaubens" sind, für welche das gleichzeitige Judentum und synkretistische Heidentum sowohl wie die alten babylonischen, persischen, ägyptischen usw. Religionen zahlreiche Parallelen bieten. Meine prinzipiellen Bedenken und speziellen Widersprüche gegen vorliegende Arbeit habe ich ThR II 326—331 eingehender begründet. Auf jeden Fall hat dieselbe aber das neue Unternehmen der „Forschungen etc." trefflich inauguriert.

Wernle, P., *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und bei Jesus* (8⁰. III u. 58. Tüb., Mohr. *M* 1.20): Bei Paulus wie auch Mt sei die βασιλεία τοῦ θεοῦ sowohl zukünftig wie gegenwärtig gedacht.

Lk, Mk und Logien haben zumeist das zukünftige Gottesreich im Auge. Jesus hat die streng eschatologische Auffassung desselben nicht abgelehnt. Vgl. C. Clemen in ThLtz XXVIII 298—300.

Bugge, Chr. A., Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde (ZntW IV 89—110): Was das Judentum vom Gesetze, das als Hypostase (?) aufgefaſst wurde, aussagte, haben die Messianisten vom Messias und damit die Christen von Christus ausgesagt. Diese Identifikation habe schon Jo in seinem Prologe und Kap 6 (?) vollzogen. Sie bringe erst in die Lehre Pauli und seine Tätigkeit als Proselytenmissionär das volle Verständnis.

Nash, H. S., The Idea of Logos in Relation of the Need of Law in the Apostolic Age (Journ. of Bibl. Lit. XXI, II 170—187).

Naumann, G., *Die Wertschätzung des Wunders im NT.* Bibl.-theol. Untersuchung (8⁰. 85. Lp., Dürr. *M* 2.60): Unterschieden wird eine reine Wunderauffassung, vertreten durch Jesus, Petrus, Paulus und Johannes, und eine Degenerierung, welche schon die Synoptiker und andere ntl Schriftsteller einleiten und welche zum Katholizismus führt. Die letztere Phase charakterisiert sich durch Betonung der Wundertat als solcher, während bei Jesus und Paulus jedes Bestreben, das Wunder zu veräuſserlichen und nicht im Zusammenhange mit den sittlichen Aufgaben des Christentums zu betrachten, bekämpft wird. In Beurteilung späterer Quellen macht sich eben der extrem spiritualistische Standpunkt des Verf. geltend. Im einzelnen möchte ich die vom Verf. S. 22 in Abrede gestellte Beziehung des „Zeichen des Jonas“ auf die Auferstehung Jesu aufrecht halten. Auch ist Apg 4, 24ff sicher kein „schon liturgisch formuliertes Gebet“ (S. 49).

Lambert, J. C., *The Sacraments in the NT* (Kerr Lectures for 1903. 8⁰. XX u. 430. Edinb., Clark. 10 *s* 6 *d*).

Stephenson, T., On the Use of Γραφή in NT (ExpT XIV 475—478): Ist gebraucht von einer speziellen wie von der ganzen Schrift. Kommt auch in Personifikation (= ὁ θεός) vor.

Herner, S., *Die Anwendung des Wortes κύριος im NT* (4⁰. 50. Lund, Malmström).

Fairfield, E. B., The Judgment-Day — When is it? (Bs LX 379—383): In Hebr 9, 27 ist μετὰ τοῦτο = unmittelbar nach. Das Gericht erfolgt gleich nach dem Tode.

Hoffmann, F., *Das messianische Gericht im NT.* I. Progr. des Friedr.-Kolleg. zu Königsberg (4⁰. 28. 1902).

Thomas, E. H., *The Remnant of Israel, The Church and the Coming of Christ* (8⁰. 140. Ld., Nisbet. 2 *s*).

Bousset, W., *Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter* (8⁰. XIV u. 512. B., Reuther. *M* 10.—): Besprechung folgt.

Perles, F., *Bousset's Religion des Judentums im ntl Zeitalter kritisch untersucht* (8⁰. VI u. 133. B., Peiser. *M* 2.50).

Baldensperger, W., *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums.* 3. völlig umgearb. Aufl. (8⁰. XII u. 240. Straſsburg, Heitz. *M* 4.—): Bildet die 1. Hälfte von: „Das Selbstbewuſstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.“ An die messianischen Hoffnungen der Propheten schloſs sich die religiöse Stagnation der Schriftgelehrsamkeit, gegen welche die Gottes- und Messiasauffassung der apokalyptischen Schriften von Daniel ab (makkabäische Zeit) eine heilsame Reaktion herbeiführte, um eine Vorstufe des Evangeliums zu bilden. Dieser geschlossene Gang der Untersuchung führt B. ungefähr durch das ganze Gebiet religiöser Begriffe und Sätze, die den Gehalt der Religion des Judentums um die Zeit Christi ausmachen. Mit Bousset teilt B. gröſstenteils Material und Thema. Im Unterschied von ihm sucht er aber überall die Entwicklung der Ideen sei es von innen heraus oder infolge äuſserer Einwirkung klarzulegen. Mit einem kühnen Wurf sucht

B. das vorwegzunehmen, was wohl erst Endergebnis der Forschungen auf diesem Gebiete sein kann. Die interessanten und oft scharfsinnigen Spekulationen wird man gerne lesen; als eine Vorarbeit für weitere Erörterungen kann man sie in Einzelheiten ganz wohl schätzen. Das Gesamtresultat anzunehmen, hindert die Unsicherheit des Quellenmaterials, die Notwendigkeit, sich oft mit bloſsen Möglichkeiten zu begnügen (für die Entstehung des Schutzengelglaubens werden uns z. B. drei Möglichkeiten zur Auswahl vorgelegt S. 64), und der vielfach hypothetische Charakter von Teilresultaten. Neben der Selbständigkeit der jüdischen Entwicklung erkennt B. auch das Neue der christlichen Zeit mit Recht an, so viele Fäden auch die Offenbarung mit der natürlichen Welt und Geschichte verbinden. Die tatsächliche Durchführung dessen wird uns hoffentlich die zweite Hälfte nicht vermissen lassen. G.

W<arfield>, B. B., *A Jewish Doctrine of Guardian Angels?* (BStdt VII 1—9): Gegen Bousset, Hackspill (Rb XI), Weber hält er mit Recht die hierfür angeführten Stellen nicht für stichhaltig; „Intercessory Angels“ seien erweislich, wiewohl auch diese Fassung nur auf Mt 18, 10, nicht aber, wie erforderlich, zugleich auf Act 12, 15 passe. G.

Ackermann, A., *Judentum und Christentum* (8⁰. 32 Lp., Kaufmann. *M* —.50).

Kirkpatrick, A. F., *Christianity and Judaism* (Exp VII 241—258).

Wyſs, F., *Essäertum, Urchristentum und der Abfall* (8⁰. 8. Bern, Francke. *M* —.20).

Klein, G., *Schem ha-mephorasch (det förborgade Gudsnammet). Ett bidrag till kännedomen om esseism och urkristendomen* (8⁰. 60. Stockholm 1902. Nord. Bokh. *Kr* 1.25).

Fiebig, P., *Talmud und Theologie.* Ein Vortrag. Samml. gemeinverst. Vortr. 36 (8⁰. IV u. 30. Tübingen, Mohr. *M* —.75): Betont die Bedeutung der jüdischen Literatur für das NT und wünscht Verwertung derselben dadurch, daſs die jüdischen Gelehrten ihre hebräische Sprache aufgeben, oder noch besser dadurch, daſs Juden und Christen zusammenarbeiten. G.

Grill, J., *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum.* Samml. gemeinverst. Vortr. 34 (8⁰. IV u. 60. Tübingen, Mohr. *M* 1.20): Der griechische Mysterienkult mit Richtung auf das Jenseits und das Seligkeitsinteresse des Einzelnen arbeitete dem Christentum vor. Die Mithrasmysterien als Erlösungsreligion in groſsem Stil griffen rasch um sich und traten mit dem Christentum in regeren Wettkampf. Der endgültige und unausbleibliche Sieg des Christentums wird geschildert. G.

Moy, L., *Les Adorateurs du Soleil; Juifs et Chrétiens. Étude philos. populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme* (8⁰. 143. P., Buisson).

Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit* (8⁰. VI u. 281. Lp., Deichert): Ein solcher, aus Herrnworten gebildet, sei bald nach Christi Tode entstanden. Röm 6, 17 (τύπος τῆς διδαχῆς) weise darauf hin, und 1 Kor 4, 17 enthalte den Namen, nämlich ὁδοί. Diese alte Paradose habe einen Laster- und Tugendkatalog enthalten. 1 Kor 15, 3—5 sei das Referat einer Glaubensformel, 1 Tim 3, 16 der Hymnus auf sie. Die paulinische Formel sei auch in 1 Petr, den Pastoralbriefen, bei Lk und im Hebr vorausgesetzt. Sie bildet die Grundlage für die Missionspredigt und das christl. Bekenntnis und stützt sich selbst wieder auf Mt 26, 63. Noch zahlreiche andere, besonders auch für den Exegeten interessante Resultate sucht der Verf. in diesem Buche zu gewinnen (vgl. das Stellenregister).

Thomas, J., *The First Christian Generation. Its Records and Tradition* (8⁰. 414. Ld., Sonnenschein. 6 *s*): Keine neuen Resultate. Vgl. ExpT XIV 423.

R<aich>, *Über die Weltmission des Christentums* (Kath LXXXIII, I 240—255): Wendet sich gegen Harnacks These (vgl. o. S. 204 f), nach

den Evv habe Christus seinen Jüngern gar nicht den Auftrag gegeben, die Welt zu missionieren.

Böckenhoff, K., *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrh. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levit. Satzungen in den älteren kirchl. Rechtsquellen* (8⁰. VII u. 142. Paderb., Schöningh. *M* 4.—): Der erste Abschnitt dieser kanonistischen Abhandlung behandelt die ntl Zeit und will nachweisen, dafs das apostolische Speisegesetz als „Partikulargesetz" nicht in allen heidenchristlichen Gemeinden „promulgiert" worden ist. S. 30ff wird die β-Variante des Aposteldekretes besprochen.

Lagrange, M.-J., O. Pr., Besprechung von *A. Loisy, l'Évangile et l'Église* (P. 1902) (Rb XII 292—313): Ablehnung des Buches unter eingehenderer Diskussion über die Begriffe Messias, Gottessohn u. a. im Glauben der ersten Christen und den ntl Schriften. — Vgl. ferner ***Gayraud*** in Rev. du Clergé franç. XXXV 106f.

Janssens, L., *L'Évangile et l'Église* (Rev. Bénéd. XX 203—209): Scharfe Ablehnung des so betitelten Buches Loisys.

Bouvier, P., *L'exégèse de M. Loisy* (les doctrines; les procédés) (8⁰. 48. P., Retaux).

Hilaire, P., *L'exégèse biblique: Le livre de M. Loisy* (Études franciscaines 1903, 352—378).

Le Camus, E., *Vraie et fausse exégèse: lettre aux directeurs de mon séminaire à propos du livre de M. Loisy „L'Évangile et l'Église"* (8⁰. 40. P., Oudin).

Hoffmann, J., *Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exeg. und hist.-krit. Untersuchung* (8⁰. VII u. 267. B., Reimer. *M* 4.—): Dasselbe ist nicht von Christus gestiftet, sondern in der ersten christlichen Gemeinde zunächst als Brudermahl ohne jede Beziehung zum Abendmahle Christi entstanden. Später erinnerte man sich dabei des Abendmahles Jesu, das mit seinem nahen Tode zusammenhing. In einem dritten Stadium, das dann zum paulinischen führte, wurde der Vergleich von Brot und Wein mit dem gebrochenen Leib und vergossenen Blut Christi vollzogen. Wie wenige Jahre genügen doch der modernen Kritik, um innerhalb derselben die gröfste Entwicklung einzuspannen!

Funk, F. X., *L'agape* (Rev. d'hist. eccl. IV 5—23): Behauptet gegen Batiffol die Existenz von Agapen in den ersten beiden Jahrh., insbesondere auch, dafs 1 Kor 10 die Institution als solche nicht für Mifsbrauch erklärt. Vgl. Batiffols Erwiderung, die sich hauptsächlich um Tert. Apol. 39 dreht: Rb XII 313—315.

Paterson, W., *The Church of the NT. The Presbyterate. Defence of Presbyterianism* (8⁰. 256. Ld. 1902, Allenson. 3*s* 6*d*).

Hollmann, G., *Urchristentum in Korinth. Eine religions- und kulturgeschichtl. Studie* (8⁰. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.50): Die durch 1 und 2 Kor bezeugten religiösen Zustände in Korinth lassen sich einerseits auf den stark ausgeprägten Intellektualismus der ehemals hellenischen Gemeinde, anderseits auf zahlreiche residua heidnischer Sittlichkeit und Religionsauffassung zurückführen.

Reed, R. C., *The Church of Philippi* (BStdt VII 84—93): Schilderung der in der Apg erzählten Ereignisse und Charakterisierung des Phil- und Polykarpbriefes.

Mittwoch, E., *Die Etymologie des Namens „Essäer"* (ZA XVII 75—82): Vortr. geh. auf dem Orientalistenkongrefs 1902 (vgl. oben S. 112). Die bisherigen Erklärungen sind nicht zu halten. Mischna-Traktat Šekalim VI 5 bietet חשאים, was der griechischen Umschrift entspricht und auch der Bedeutung nach („die Schweigenden") pafst. Möglich wäre auch die Erklärung der Mischna: „stille Wohltätigkeit". G.

Sanday, W., *Sacred Sites of the Gospels with Illustrations, Maps and Plans by W. S. with the Assistance of* ***P. Waterhouse*** (8⁰. XII u. 126. Oxf., Clarendon Press): Gut orientierende Notizen und zahlreiche Abbil-

dungen zur Topographie des Heiligen Landes, welche der bekannte Exeget auf einer kurzen Reise im vergangenen Jahre gesammelt hatte. Dem herodianischen Tempel wird besondere Aufmerksamkeit zugewendet.

Del Piano, F., *Sulle orme del Redentore: memorie ed illustrazioni della Terra Santa* (16⁰. 313. Milano, Tip. della s. lega Eucaristica. *L* 2.50).

Wilson, C. W., Golgatha and the Holy Sepulchre (PEF XXXV 51—65 140—153 242—249): In Fortsetzung der S. 205 erwähnten Abhandlungen wird auf die relativ geringe Aufmerksamkeit hingewiesen, welche die ersten Christen den heiligen Stätten entgegenbrachten. Weiterhin kommt zur Diskussion: The Identification of the Traditional Sites, with Golgatha and the Tomb in the Reign of Constantine. Sichere Schlüsse läſst die Tradition nicht zu. W. ist für die Identifikation von Golgatha und Aelia Capitolina.

Victor-Bernardin, F., Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia (Étud. francisc. 1903, 47—55).

Mommert, C., *Änon und Bethania, die Taufstätten des Täufers. Nebst einer Abhandlung über Salem, die Königstadt des Melchisedek* (8⁰. V u. 97 mit 1 Abbildg u. 3 Karten. Lp., Haberland. *M* 2.—): Setzt die Lage beider Orte östlich des Jordans an, ist aber bezügl. Änons wohl im Unrecht. Vgl. E. Schürer in ThLtz XXVIII 296—298.

Stewart, R. L., The Roman Capital of Palestine (BStdt VII 277—285): Archäologische Notizen über Cäsarea.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Batiffol, P., L'Église naissante. Le Canon du NT (Rb XII 10—26 226—233): Gibt einen sehr dankenswerten, klaren Überblick über die Kanongeschichte, insbesondere über den Stand im 3. und 4. Jahrh., und am Ende des 2. Jahrh., dem terminus ad quem einer Kanonbildung. Gegen Harnack werden des Justin Äuſserungen mit der Existenz eines Kanons als durchaus verträglich nachgewiesen. Marcions Kanon setzt einen orthodoxen geradezu voraus. Das kanonbildende Element sieht B. nicht wie protest. Kritiker in der Apostolizität oder Häufigkeit des Vorkommens, sondern in dem Umstande, daſs die ntl Schriften das Ev Jesu enthielten.

Bacon, B. W., The Canon of the NT (BW XXI 115—119): Allgemeiner Überblick über die Kanongeschichte bis zum J. 200 unter stetem Hinweis auf die einschlägige protestantische Literatur.

Harnack, A., Einige Bemerkungen zur Gesch. der Entstehung des NT. Vortr. geh. im internat. hist. Kongreſs 6. Apr. 1903 zu Rom. Con traduzione italiana di S. Minocchi (Str III 227—240): 1. Die 4 Evv wurden zusammengestellt, um sie in eines zu verarbeiten, was das Dazwischentreten des Gnostizismus verhinderte. 2. Die Gleichstellung der paulinischen Briefe mit dem Ev wurde von den Gnostikern vollzogen. Die Kirche ist dann unmerklich gefolgt. 3. Ein einheitliches NT, bestehend aus 20 oder 22 Schriften, ist zuerst in Rom entstanden. Diese drei Thesen legt H. als Probabilia der ntl Forschung vor. Die Widerlegung von 1 und 2 dürfte nicht allzuschwer fallen.

Dibelius, O., *Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche* (8⁰. XII u. 180. Gieſsen, Ricker. *M* 4.80): Verfolgt in einer 1. Untersuchung die christliche Spekulation über das Gebet überhaupt, speziell bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Gregor von Nyssa, und konstatiert dabei zahlreiche Parallelen mit der hellenischen Auffassung, wie ein Herabsinken von reineren Vorstellungen zu vulgären Anschauungen. In der sehr kurzen 2. Untersuchung wird ein Extrakt aus den patristischen Vaterunsererklärungen vorgelegt. Um so ausführlicher wird an 3. Stelle der Beweis geliefert, daſs die Ähnlichkeit der Vaterunsererklärung Luthers im Kleinen Katechismus mit den althochdeutschen Auslegungen des 9.—11. Jahrh. aus der beiden ge-

meinsamen Benutzung der patristischen Tradition zu erklären sei. Ein Anhang von bisher ungedruckten alten deutschen Vaterunsererklärungen beschliefst die namentlich im letzten Abschnitt wertvolle Arbeit.

Mayence, F., *Note papyrologique* (Rev. d'hist. eccl. III 231—240): Liste der bibl. und altchristl. Papyri.

Scherer, W., *Der „Weinstock Davids"* (Apostellehre 9, 2 im Lichte der Schrifterklärung betrachtet) (Kath 3. F. XXVII, I 357—365): Zieht atl Parallelen, wie auch Jo 15, 1, zur Deutung auf die Eucharistie bei.

Lietzmann, H., *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evv* (Kleine Texte für theol. Vorlesungen u. Übungen. 8°. 16. Bonn 1902, Marcus & Weber. *M* —.30): Eine sehr zweckdienliche Textausgabe mit kritischem Apparat und erklärenden Anmerkungen.

Nestle, E., *„Father, forgive them"* (ExpT XIV 285 f): Macht auf die gleiche Stellung, welche dieses Wort Jesu sowohl im Diatessaron wie in den Apost. Konstitutionen einnimmt, aufmerksam.

Schwartz, E., *Zu Clemens' Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* (Hermes XXXVIII 75—100): Handelt über die Textüberlieferung dieser Schrift, bes. auch über die Textgestalt der Perikope. Der griechisch-syrische Text ist verdorben; die westlichen Texte und der Sinaiticus sind nicht ursprünglich.

Preuschen, E., *Bibelcitate bei Origenes* (ZntW IV 67—74): Origenes hat sieben Schreibern diktiert und denselben die Aufsuchung gröfserer Zitate überlassen. Im Jo-Kommentar sind zwei diesbezügliche Weisungen aus Versehen stehen geblieben („Es ist ein Wort der Schrift zu suchen, das uns diesen Gedanken an die Hand gibt." „Und aus den Evv sind die Gleichnisse von Abendmahlzeiten zu sammeln"). Daher erklärt sich die Verschiedenheit der Bibelzitate bei Origenes. Namentlich die umfangreichen können uns nur lehren, welche Textformen zur Zeit des Orig. im Umlauf waren, nicht aber, welche Formen Orig. bevorzugte.

Batiffol, P., *Les tractatus Origenis à propos d'un livre nouveau* (Rb XII 81—93): Nicht Novatian selbst, wohl aber ein von ihm abhängiger Novatianer sei der Verf.

Eusebius' Werke II. Bd: *Die Kirchengeschichte bearb. von* **E. Schwartz**; *Die lat. Übersetzung des Rufinus bearb. von* **Th. Mommsen.** 1. Hälfte (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 8°. IV u. 507. Lp., Hinrichs. *M* 16.—): Auch für den Exegeten, insbes. den ntl, ist Eus.' Kirchengeschichte von der gröfsten Bedeutung. Enthält sie doch zahlreiche wichtige Mitteilungen über Kanonbildung und ntl Zeitgeschichte. Die neue Ausg. der Berliner Kirchenväterkommission, von zwei hervorragenden Philologen hergestellt, beruht auf weit vollständigeren handschriftl. Kollationen unter Beiziehung der neuerdings besonders durch Nestle zugänglich gemachten syrischen Übersetzung. Rufins lat. Übersetzung ist dem griech. Texte gegenübergestellt. Ein besonderes Verdienst von Schw. ist es, dafs er die zahlreichen atl und ntl Bibelzitate mit der Form verglichen hat, die sie in andern eusebianischen Werken haben. Nur so ist es möglich, mit Bestimmtheit über den Bibeltext des Eus. zu urteilen. Dafs aber Schw. hierbei vor den Katenenfragmenten Halt gemacht hat, ist gerade jetzt, wo die Katenenforschung mächtig blüht, nicht zu billigen. So wären über die Makariuskatene (S. 54) auch auf Grund der neueren Forschungen nähere Mitteilungen möglich gewesen. Schw. gibt den griech. Text so getreu wieder, dafs er sicher Unrichtiges stehen läfst, so Σερουιλλίου 382, 11 oder das sinnlose ηνενοις 382, 3.

Schwartz, E., *Zu Eusebius' Kirchengeschichte* (ZntW IV 48—66): 1. Das Martyrium Jakobus' des Gerechten: Der bei Eusebius überlieferte Bericht weist Interpolationen, die eine Annäherung an den Bericht des Josephus bezweckten, auf. 2. Zur Abgarlegende. Auch sie ist bei Eus. erweitert. Von ihm ist die „Lehre Addais" abhängig.

Morin, G., *Pages inédites d'Arnobe le Jeune. La fin des Expositiunculae sur l'évangile* (Rev. Bénéd. XX 64—76): Teilt den Schlufs der Lk-Scholien des Arnobius (Migne, P. l. LIII 569—580) nach einer besseren und vollständigen Hs von Gand mit.

Weyman, C., Rezension von *Ambrosii opera p. IV: Expos. ev sec. Lc rec. C. Schenkl* (Lp. 1902; s. o. S. 206) (GgA CLXV 442—457): Zahlreiche Beiträge zu den Quellen und Vorbildern (Nachträge übersehener Bibelzitate) sowie zur Benutzung und Wertschätzung bei den Späteren.

Souter, A., *A New View about „Ambrosiaster"* (Exp VII 442—455): Folgt Morins Anregungen. Decimus Hilarianus Hilarius, an dessen Tochter Furia Hieronymus schrieb, wird als Verf. vorgeschlagen. Denn die Kommentare und Quästionen lassen einen hochgestellten Laien aus Oberitalien als Autor vermuten. Auch ein in einem Vindob. überliefertes Fragment eines antiarianischen Traktates De Trinitate gehört ihm zu.

Schmitt, V., *Die Verheifsung der Eucharistie (Joh VI) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus* (8°. VII u. 102. Würzb., Göbel & Scherer. *M* 2.40): In Fortsetzung früherer Studien, welche das gleiche Thema durch die vornicänische und alexandrinische Literatur hindurch verfolgten, exegesiert der Verf. die 4. mystagogische Katechese des Cyrill von Jerusalem und die Homilien 45—47 des Chrysostomus zum Jo-Ev. Cyrill erklärt nach ihm Jo 6, 51ᵇ ff, wahrscheinlich aber auch schon die vorausgehenden Verse von der Eucharistie im katholischen Sinne. Bei Chrys. steht die Beziehung der ganzen Rede Jesu (Jo 6. 27—59) auf die Eucharistie fest. Im einzelnen finden sich zahlreiche apologetische Auseinandersetzungen mit protestantischen Dogmenhistorikern. Doch erhebt sich der Verf. nicht genügend über das Niveau einer Erstlingsarbeit. Dafs seine Darlegungen über die Arkandisziplin, welche bei Chrys. eine grofse Rolle spielen soll, „etwas weitläufig, aber gründlich" seien, wie er selbst (S. 51) sagt, kann ich nicht finden.

Funk, *Ein Fragment zu den Apost. Konstitutionen* (TQS LXXXV 195—202): Behandelt ein in die A. K. eingesetztes Apokryphon, welches die Apostel Zeit der Geburt, Taufe, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu angeben läfst.

Schönbach, A. E., *Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters* (Aus: Sitzungsber. der k. Ak. d. W. 8°. 176. Wien, Gerold's Sohn).

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Hilgenfeld, A., *Der mysteriöse Marcus und der reactionäre Jacobus* (ZwTh XLVI 1—39): Bekämpft neuerdings namentlich gegen Wrede die Mk-Hypothese und die von Dobschütz behauptete reaktionäre Stellung des Jakobus.

Nestle, E., *Little Contributions to the Greek Testament* (ExpT XIV 190—192): Acts 2, 47; 3, 1. 1 Cor 16, 22. Matt 5, 37. John 8, 56. The Altar of the Unknown God. The Names of Peter in the NT.

Moore, D., *On alleged Errors and Contradictions in the Scriptures* (BStdt VII 94—101): Legt unter Hinweis auf profane Historiker und auf ähnliche Fälle aus dem eigenen Leben dar, dafs Widersprüche, wie z. B. der in den Berichten der Synoptiker über das Wirken Jesu in Jericho, nicht existieren.

Rottmanner, O., O. S. B., *Predigten und Ansprachen* II (8°. VIII u. 368. München 1902, Leutner. *M* 4.50): Obwohl die Besprechung homiletischer Werke nicht zum Programme dieser Literaturnotizen gehört, kann hier füglich eine Ausnahme gemacht werden, da R.s Predigten auch dem Exegeten reichen Stoff bieten. Fast immer legt R. eine exakte Erklärung des Ev seinen Homilien zu Grunde. Er will nichts in die Heilige Schrift hineinlesen, sondern direkt aus der reinen Quelle schöpfen.

Besonders gelungen scheint mir die Erklärung der Versuchungsgeschichte (145 ff) zu sein. Zu Lk 2, 52 bemerkt R. (95): „Man sollte erwarten, daſs die hier so deutlich ausgesprochene Lehre von einem wirklichen, nicht bloſs scheinbaren Wachstum der ganzen menschlichen Natur Christi sich für jedermann von selbst verstehen müsse . . . die menschliche Vollkommenheit schlieſst Wachsen und Fortschreiten in sich ein." Von der dem Homileten zustehenden Freiheit, zu akkommodieren und zu symbolisieren, macht R. wie sein groſses Vorbild Augustinus selbstverständlich Gebrauch (vgl. die „drei Maſs Mehl" 132), doch immer in bescheidenen und naheliegenden Grenzen.

Schiefer, F. W., *Zwei Randbemerkungen zu ntl Stellen* (ZwTh XLVI 316—318): Bringt zu Mt 4, 1—11 und 1 Kor 15, 28 Parallelen aus der Baruchapk und 4 Esdr bei und folgert, daſs allgemein jüdische Volksanschauungen die Quelle waren, aus der die ntl Schriftsteller geschöpft haben.

β) Leben Jesu und Evangelien.

Schell, H., *Christus. Das Ev und seine weltgeschichtl. Bedeutung* (Weltgeschichte in Karakterbildern. 8°. 156. Mainz, Kirchheim. *M* 4.—): Wird besprochen werden.

Grimm, J., *Das Leben Jesu. Nach den vier Evv dargestellt.* VI (Gesch. des Leidens Jesu. I. Bd. 2., mehrfach umgearb. Aufl., besorgt von **J. Zahn.** (8°. XVI u. 616. Regensburg, Pustet. *M* 5.—): Grimms Exegese ist bekannt. Sie berücksichtigt in weitgehendem Maſse das erbauliche Moment. Auf Stimmungen und andere psychologische Zusammenhänge achtete G. besonders. Sein verdienter Fortsetzer und Herausgeber der neuen Auflagen folgt dem Meister auf diesem Wege, ohne in allweg den Resultaten desselben zuzustimmen. So wird z. B. bezüglich des Paschatages die Translationsthese Grimms aufgegeben und der 14. Nisan als Tag des Abendmahles verteidigt.

Schumacher, Ph., und **Schlecht, J.**, *Das Leben Jesu* (Quer-Folio. 56 S. mit 52 Haupt- und 23 Nebenbildern. München, Allg. Verl.-Ges. Geb. *M* 20.—): Der Hauptwert des Buches liegt in den Illustrationen Schumachers, die in Zeichnung, Farbengebung und Gruppierung durchaus auf der Höhe der Zeit stehen und modern-künstlerische Errungenschaften in feiner Weise mit traditioneller Auffassung verknüpfen. Aus der Ornamentik der Umrahmung spricht eine tiefe Symbolik. Der begleitende Text des Freisinger Geschichtsprofessors Schlecht ist durchans zweckentsprechend. Meist ist's die einfache Sprache der evangelischen Erzählung, welche das betreffende Bild erläutert. Liturgische Texte und religiöse Lieder sind gleichfalls noch beigezogen. Theologische Erörterungen finden sich seltener. Ins Kapitel der mariologischen Übertreibungen gehört aber der Satz S. 6: „Während ihr (Mariens) Auge voll inniger Mutterliebe auf dem geliebten Kinde (dem Knaben in Nazareth) ruht, bringt sie es dem Vater im Himmel dar für die Erlösung der schuldbeladenen Welt."

Farrar, F. W., *The Life of Christ. With a Memoir of the Author by* **W. Lefroy**. Biographical Edition. Part 1. To be completed in 16 Fortnightly Parts. Containing over 300 Illustr. (4°. XXII u. 48. Ld., Cassell. 6 *d*).

Barth, F., *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtl. Unters.* 2. umgearb. Aufl. (8°. XV u. 288. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 4.—).

Garvie, A. E., *Studies in the „Inner Life" of Jesus.* 10. The Function of the Miracles. 11. The Companionship of the Twelve. (Exp VI 353—366, VII 337—352): Fortsetzung der oben S. 208 bezeichneten Artikelserie.

Levrier, X., *Clé chronologique et Dates exactes de la vie de Jésus* (8°. 47. Poitiers, Bonamy).

Classen, W., *Der geschichtl. Jesus von Nazareth* (8°. 32. Heidelberg 1902, Ev. Verlag. *M* —.25).

Couard, H., *Das Leben Jesu nach seinem zeitl. Verlauf durch Ineinanderordnung der 4 Evv dargest.* (Aus: C., Das NT. 3. Aufl. 8⁰. 16. Potsdam, Stein. *M* —.25).

Halévy, J., *Notes évangéliques: La visite des Mages et l'établissement à Nazareth. — Encore l'expression „Fils de l'homme." — La dernière Épisode de la Passion* (Rsém XI 32—47 122—141 210—231): S. o. S. 208. Lk widerspricht nicht, sondern ergänzt Mt. — Polemik gegen Wellhausens Auffassung des Menschensohnes (= Mensch; von Jesus selbst nicht gebraucht) und Verteidigung der Bedeutung „Messie-Dieu". — Auch in dem Berichte über die Ereignisse auf Golgatha gibt Lk trotz zahlreicher Modifikationen nur ein „Pendant" der beiden andern Synoptiker, speziell des Mt.

Shaw, Ch. G., *Opus Christi* (BW XXI 356—365): „Jesus made possible, not a new view of life, but a new life itself."

Steinmann, Th., *Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtl. Person Jesu* (8⁰. VIII u. 125. Gött., Vandenhoeck. *M* 3.60).

Fonck, L., S. J., *Leben und Lehre Jesu in der neuesten Literatur* (ZkTh XXVII 293—322): Unter den kath. Autoren wird besonders C. Fouard (La Vie de N.-S. Jésus-Christ, P. 1902) empfohlen, obwohl die seit 1880 erschienene Literatur unberücksichtigt blieb. Bezüglich der modern protestantischen Werke (O. Holtzmann, B. Weifs, Furrer, Wendt, Hollmann, Wrede u. a.) wird über deren Stellung zum Wunderbegriff, zum Begriffe Gottessohn, Messias usf. referiert. In einer gesonderten Gruppe wird Schells „Christus" besprochen, den aber F. nicht empfehlen kann, weil er zu viele Zugeständnisse an die moderne Kritik und manches dogmatisch Mifsverständliche und Bedenkliche enthält. Über Loisy teilt F. mit, dafs dieser den Inhalt seines Buches L'Évangile et l'Église (s. o. S. 207 f) nicht revoziert habe. Volle Zustimmung mufs F. finden, wenn er gegen den Mifsbrauch des Namens des Abtes Haneberg Einspruch erhebt, den Sepp als Mitverfasser seines Lebens Jesu nennt.

Lühr, K., *Das Bild Jesu bei den Eschatologen* (PrM VII 64—78): Bringt vom modern kritischen Standpunkte sehr beachtenswerte Bedenken gegen die neuerdings protestantischerseits sehr vertretene völlig eschatologische Auffassung der Lehre und des Lebens Jesu bei, wonach die Reichsgottesidee, der Messiasbegriff u. a. fast die Alleinherrschaft führen. Auch das jetzt so viel gebrauchte Schlagwort vom inneren „Erlebnis" wird S. 72) mit Recht kritisiert.

Ritter, A., *Christus der Erlöser* (8⁰. VIII u. 304. Linz, Wien, Lp., Österr. Verl. *M* 7.50): Vertritt eine darwinistisch-pantheistische Auffassung des Christentums.

Steck, R., *Das Christusproblem* (PrM VII 85—95): Behandelt die neuen Forschungen Wredes und Kalthoffs. Im Bilde Jesu sei „alles Einzelne unsicher, das Ganze dennoch über jeden Zweifel erhaben". Insbesondere sei das Messiastum nicht aus der Geschichte Jesu auszumerzen.

Weinel, H., *Jesus im 19. Jahrh.* (8⁰. VIII u. 316. Tüb. u. Lp., Mohr. *M* 3.—): Vorträge über das Leben Jesu und seine neuere Erforschung und Auffassung vom Standpunkte der modern rationalistischen Theologie aus. Die radikalen Anschauungen des Verf. haben protestantischerseits zahlreiche Angriffe erfahren und den „Fall Weinel" geschaffen. Vgl. *E. H<aupt>* in Deutsch-ev. Bl. XXVIII 140—151 und W.s Antwort ebd. 216—220.

Périès, G., *L'humanité de Jésus-Christ* (Rev. d. Sc. Ecclés. 1902, 207—229 289—307).

Swete, H. B., *The Teaching of Christ* (Exp VII 81—94 259—273 401—416): Kurze Charakterisierungen der Lehren Christi über das Reich Gottes, seine eigene Person (auch nach Jo), des Erfolges seiner Lehre u. a. Die Mk-Tradition weise Ordnung und System auf. Die Mt-Tradition (Logia) übertreffe dieselbe jedoch durch Reichhaltigkeit und weitere Gesichtspunkte.

Hyde, W., *Jesus' Way; an Appreciation of the Teaching in the Synoptic Gospels* (8⁰. Ld., Longmans. 4 *s* 6 *d*).

King, J. M., *The Theology of Christ's Teaching. Introd. by J. Orr* (8⁰. 508. Ld. 1902, Hodder & S.): Einordnung der Aussprüche Jesu unter die Kategorien: Gott, Wunder, Person Jesu, Sünde, Leben etc. Synoptiker und Jo sind nicht auseinander gehalten. Vgl. ExpT XIV 231 f.

Alexander, S. A., *The Mind of Christ* (8⁰. 182. L., Murray. 6 *s*).

Self-Sacrifice in the Teaching of Jesus (BW XXI 323—326): The Hard Sayings of Jesus. Jesus not an Ascetic. Sacrifice a Matter of Exchange. Jesus as an Illustration. Self-Sacrifice as a Test of Character. The Message for the Hour.

Grimm, E., *Die Ethik Jesu* (8⁰. V u. 293. Hamb., Grefe & Tiedemann. *M* 4.50): Populäre Vorträge, die aber die Göttlichkeit der Person Christi aufser acht lassen.

Whyte, A., *Bible Characters. Our Lord's Character* (8⁰. 311. Ld. 1902, Oliphant, Anderson & Ferrier. 3*s* 6*d*).

McLanahan, S., *The Kingdom of God. A Contribution toward a Definition; Drawn from the Teachings of Jesus* (BStdt VII 152—158): Macht acht Merkmale in dieser Definition geltend (u. a. „inaugurated during the active ministry of Jesus", „inner and spiritual", „gradually developed" etc.).

Ravi, S. V., *La speranza d'Israele realizzata in Gesù di Nazaret.* P. I (8⁰. 40. Roma 1902, Tip. La Speranza).

Schürer, E., *Das messianische Selbstbewufstsein Jesu Christi. Festrede* (8⁰. 24. Gött., Vandenhoeck. *M* —.40).

Quénart, C., *Le titre de Messie* (Rev. Augustinienne 1903, 281—292).

Rauch, C., *Das Messiasgeheimnis der Dämonischen* (PrM VII 31—36): Wendet sich gegen Wrede, der insbesondere in den Berichten über Jesu Verkehr mit den Dämonischen Ursprüngliches und Eingetragenes zu wenig unterscheide.

Staerk, W., *Bemerkungen zum Messianitätsproblem* (PrM VII 157—159): Macht Boussets Erörterungen über den „Menschensohn" (der Ausdruck sei nicht blofs aus dem AT zu verstehen, für Jesus erst später in das NT eingefügt) zu den seinigen. G.

Palmer, J., *Cross-Bearing* (ExpT XIV 288): Jesus hat diesen Ausdruck ohne Anspielung auf seinen Kreuztod gebraucht.

Holtzmann, O., *War Jesus Ekstatiker? Eine Untersuchung zum Leben Jesu* (8⁰. VIII u. 143. Tüb., Mohr. *M* 3.—): Auf Grund einer rationalistischen Auffassung der Persönlichkeit Christi, wobei aber die Glaubwürdigkeit des Mk fast durchweg festgehalten wird, kommt H. zur Bejahung der Frage. Die Taufvision, die Versuchungsgeschichte (ein unmittelbares Spiegelbild des Übergangs der Ekstase zur ruhigen, gewissenhaften Frömmigkeit), insbesondere die Erwartung der Parusie als unmittelbar bevorstehend, werden als Indizien solch ekstatischer Zustände vorgeführt. Auch die Abschiedsreden tragen diesen Charakter. Mythische Wundererklärungen werden abgelehnt, allerdings nur, um suggestive Heilungen und ähnl. an ihre Stelle zu setzen.

Bugge, Chr. A., *Die Haupt-Parabeln Jesu.* Mit einer Einleitung über Methode und Parabelauslegung. 1. Hälfte (8⁰. VIII u. 237. Giefsen, Ricker. *M* 5.40): Wird nach Erscheinen der 2. Hälfte besprochen werden.

Ricketts, C., *The Parables from the Gospels* (12⁰. 75. N.Y., Lane. **$** 12.50).

Soltau, W., *Hat Jesus Wunder gethan? Eine bibl. Widerlegung kirchl. Aberglaubens* (8⁰. VIII u. 104. Lp., Dieterich. *M* 1.60): Die Krankenheilungen lassen sich z. T. natürlich erklären, da hysterische Erscheinungen zu Grunde liegen. Für die übrigen Wunder wird auf atl Analogien, Umbildung von Gleichnisreden, mythische Ausschmückungen rekurriert. Die evangelischen Berichte verdienen also z. T. entweder keinen oder nur halben Glauben. Die Petrusberichte des Mk-Ev sind allein glaubwürdig. Wie ersichtlich, werden die modern kritischen Quellenscheidungen, z. T.

aber auch Soltausche „Lieblingsmeinungen und Einfälle" (vgl. Bousset in ThLzt XXVIII 167 ff) zur Basis gemacht. Daſs es aber vielfach gerade die Qualität der in den Evv berichteten Wunder war, welche den Maſsstab für die Quellenscheidung lieferte, sollte ein Mann, der so sehr wie S. auf seine Forscherehrlichkeit pocht und bei Beurteilung gegnerischer Ansicht so gern das Wort „Betrug" oder ähnl. in den Mund nimmt, zugeben. Damit hätte er aber freilich auch die von ihm geübte krasse petitio principii zugestanden. Die Liebenswürdigkeit seines Tones möge aus Sätzen entnommen werden wie: „Keine Macht der Finsternis hat mehr zur Verdummung und Vertierung der Menschheit beigetragen, als der durch die Organe der katholischen Kirche geförderte Wunderaberglaube" (S. 97). „Wenn sie den Wunderbegriff nicht aufgeben will oder nicht aufgeben kann, dann ist alles Reden von einer katholischen Wissenschaft ein Unsinn" (ebd.).

Bornhäuser, K., *Wollte Jesus die Heidenmission? Eine moderne theol. Frage für die Missionsgemeinde beantw.* (8⁰. 80. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.80).

Warneck, G., *Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien* (Allg. Miss.-Ztschr. XXX 57—67).

Usener, H., *Geburt und Kindheit Christi* (ZntW IV 1—21): Zeigt in kurzer Zusammenfassung, wie die moderne ntl Bibelkritik mit den evangelischen Berichten darüber sich abfindet. Mt und Lk widersprechen einander. Jesus ist tatsächlich als der Sohn Josephs und Marias in Nazareth geboren worden. Für die spätere Eintragung übernatürlicher Momente, vor allem der jungfräulichen Geburt, waren heidnisch-mythologische Vorstellungen von Einfluſs.

Bonaccorsi, J., *Noël. Notes d'exégèse et d'histoire* (8⁰. 176. P., Amat. *Fr* 1.75): S. 1—30 exegesiert den Bericht über die Geburt Jesu, 31—38 weist als Geburtsjahr 748 oder 749 p. u. c. nach; vgl. F. Diekamp in ThR II 141 f.

Sanday, W., *The Virgin-Birth* (ExpT XIV 296—303): Die Geburtsgeschichte geht indirekt auf Maria zurück. Lk hat eine schriftliche Quelle vor sich gehabt, vielleicht ein Dokument, das er am herodianischen Hofe bekommen etc. Weiterhin wird die jungfräuliche Geburt spekulativ begründet.

White, N. J. D., *The Virgin-Birth* (Exp VII 198—207): Stellungnahme zu neueren das Übernatürliche verflachenden Auffassungen englischer Schriftsteller.

Die Geburtsgeschichte Christi in Lk Kap. 1 u. 2 (Bew. d. Gl. 3. F. VI. Hft 6).

Randolph, B. W., *Virgin-Birth and Our Lord* (8⁰. 72. Ld., Longmans. 2 *s*).

Oefele, F. v., *Die Angaben der Berliner Planetentafel P 8279 verglichen mit der Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus* (Mitt. d. Vorderas. G. VIII 2. 8⁰. 45. B., Peiser. *M* 2.50): Der genannte demotische Papyrus gibt zuverlässige Auskunft über die Bewegung der Planeten während des gröſsten Teiles der Regierungszeit des Augustus. Mit Recht habe Kepler den Stern der Weisen für eine astrologische Konstellation gehalten (ἐν τῇ ἀνατολῇ Mt 2, 2. 9 und ἔστη [resp. ἐστάθη 2, 9] seien astrologische Termini). Die Coniunctio maxima ἐν τῇ ἀνατολῇ vom 11. April 6 v. Chr. sei das Empfängnishoroskop, die Coniunctio maxima vom 24. Dezember (Jupiter stationär im Widder, ἔστη) das Geburtshoroskop für Christus, das die Magier zur Krippe führte. G.

Förster, M., *Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle* (ZntW IV 186 f): Daſs armenische Versionen zwischen „Höhle" und „Haus" wechseln, erklärt sich aus den ethnographischen Verhältnissen daselbst.

Montgomery, W., *Was Jesus born in a Cave?* (ExpT XIV 384): Notiz zur Mitteilung E. Preuschens (s. o. S. 210). Da Felsstallungen wenig bekannt waren, habe man diese Angabe später ausgelassen.

Swete, H. B., *The two greatest Miracles of the Gospel History* (ExpT XIV 214—217): Verteidigung der Geburt und der Auferstehung Jesu als Wunder.

Stewart, A. M., *Temptation of Jesus: Study of our Lord's Trial in the Wilderness* (8⁰. 242. Ld., Melrose. 6 *s*): Verfolgt auch erbauliche Zwecke. Vgl. ExpT XIV 420 f. Ebd. eine Notiz über E. L. Hicks, Addresses on the Temptation.

Loisy, A., *Le discours sur la montagne* (Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 97—132 240—280): Für Mt war die Antithese gegen die Sinaigesetzgebung maſsgebend. Er hat manches ursprünglich in anderem Zusammenhange Stehende hereingezogen. Die Einzelexegese betrifft folgende Punkte: 1. Mise en scène du discours. 2. Les béatitudes. 3. Le sel. La lumière. 4. L'Évangile et la Loi. Verschiedenheiten in der Auffassung der Evangelisten, Glossen. redaktionelle Zusätze, Beeinflussung durch die Anschauung vom nahen Weltende etc. werden im einzelnen konstatiert.

Chambers, T. T., *The Preacher of the Sermon on the Mount* (BStdt VII 321—326): Betont den hoheitsvollen, autoritativen, sich unmittelbar auf Gott berufenden Charakter des Bergpredigers.

Goumaz, L., *Le sermon sur la montagne constitue-t-il tout l'évangile?* (RThPh XXXVI 105—135): Bejaht die Frage. Das Wesen des Ev bzw. des Christentums sei nicht das Dogma, nicht das Wunder, nicht der Ritus, sondern die innerliche Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott. Christus selbst stellte diese Vereinigung dar und zwar in jedem seiner Worte, also auch in der Bergpredigt, der ein gesetzgeberischer oder gebietender Charakter fehle, die vielmehr die Person Jesu selbst predige.

Kennedy, H. A. A., *The Purpose of the Transfiguration* (JthSt IV 270—273): Erörtert die Bedeutung der Verklärung für die Jünger, insbesondere für den Auferstehungsglauben.

Zur Salbung Jesu in Bethanien (ZntW IV 179—185): Vgl. oben S. 212. Drei weitere Beiträge, 1. von ***D. G. Lindner***: Hinweis auf den Gebrauch der λήκυθοι, 2. von ***O. Holtzmann***: Nachweis, daſs auch nach jüdischer Sitte die Toten gesalbt wurden, 3. von ***K. G. Goetz***: Jesus habe auf ein Totenopfer hingewiesen; ein solches sei auch von den Frauen am Ostermorgen beabsichtigt gewesen.

Belser, J., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn.* Nach den vier Evv ausgelegt (8⁰. VIII u. 524. Freib. i. B., Herder. *M* 8.—): Wird besprochen werden.

Ollivier, M. J., *La Passion* (*essai historique*). Ed. compl. (8⁰. XXIV u. 519 avec grav. et 2 plans. P. 1902. Lethielleux.)

Schaefer, *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung* (NkZ XIV 472—485): Die Abendmahlberichte differieren nicht sachlich, der Anschluſs an das Passahmahl steht fest, das letztere allein ermöglicht ein geschichtliches Verständnis.

Lambert, J. C., *The Passover and the Lord's Supper* (JthSt IV 184—193): In der Nr vom April 1902 vertrat G. H. Box, The Jewish Antecedents of the Eucharist, die These, das wöchentliche Kidduš der Juden, nicht das Pascha sei Vorbild gewesen. Schon früher angedeutet, wenn auch von B. zuerst ausführlicher dargelegt. B. hatte die bisherigen Stützen der traditionellen Anschauung für hinfällig erklärt; L. weist diese Stellungnahme ab. Daſs die synoptische Darstellung durch den Symbolismus verhüllt sei und daſs die zu Grunde liegende Darstellung die Eucharistie vor dem Mahle voraussetze, ist nicht zu erweisen. Für die Lösung des Widerspruches zwischen Jo und den Synoptikern verweist er auf M. Power S. J., The Anglo-Jewish Calendar for every day in the Gospels (1902), welcher annimmt, nach der jüdischen Gepflogenheit (Badhu) durfte das Pascha nie auf einen Freitag fallen; das wäre im Todesjahre des Herrn geschehen; darum verlegten die Juden das Pascha, während der Herr genau nach dem alten Gesetze verfuhr. G.

Mackintosh, H. R., *The objective Aspect of the Lord's Supper* (Exp VII 180—198): Erörterung über Abendmahlstheorien.

Soames, W. H. K., *The Lord's Supper: What it is and what it is not* (8⁰. Ld., Stock. 1 *s*).

Mémain, Th., *La dernière Pâque de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Mem. della pontif. accad. dei nuovi Lincei XIX. 4⁰. Roma 1902, Cuggiani).

Mozley, F. W., *The Meaning of τοῦτο ποιεῖτε* (Exp VII 370—386): Behauptet gegen Abbott: ποιεῖν = עשׂה kann im Sinne von opfern aufgefaſst werden; das wird durch τοῦτο gefordert. Justins Auffassung spricht gleichfalls dafür.

Morin, E., *Hoc est corpus meum. Exposé et critique de l'interprétation donnée par le catholicisme des paroles de l'institution de la Sainte-Cène.* Thèse théol. (8⁰. 71. P. 1902).

Carr, A., *Hostile and alien Evidence for Christ at Passiontide* (Exp VII 417—425): Behandelt das Zeugnis 1. des Pilatus, 2. der jüdischen Priester und des Volkes, 3. der römischen Soldaten.

Achelis, H., *Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren* (Nachr. v. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1902, 707—717): Wird ausführlich besprochen werden.

Sand, W., *La Vraie Mort de Jésus. Étude hist. et crit. sur le véritable genre du mort de Jésus* (18⁰. XXVII u. 187. P., Inst. de bibliogr. *Fr* 3.50).

Morgan, W., *„The Death of Christ“* (ExpT XIV 166—172): Eingehendes Referat über das oben S. 212 genannte Buch Denneys, welches die zentrale Bedeutung des Todes Christi verteidigt.

Cullen, H., *Christ's View of His Death* (BStdt VII 292—302): Der Tod Christi hat in den ntl Berichten eine zentrale Bedeutung. Christus selbst faſste sein Sterben als einen Opfertod auf. — Vgl. ***C. W. Hodge*** ebd. 358—361.

Dobschütz, E. v., *Ostern und Pfingsten* (8⁰. 54. Lp., Hinrichs. *M* —.80): Das leere Grab hat den Osterglauben nicht geschaffen, ist aber auf die Entwicklung desselben von Einfluſs gewesen. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind Erlebnisse. Der Wendepunkt der Himmelfahrtsgeschichte ist zu eliminieren. Das Pfingstereignis ist auch nichts anderes als eine Christophanie (= Erscheinung vor den 500) und erst vom Verf. der Apg als Geistesausgieſsung aufgefaſst worden. Den evangelischen Berichten schenkt v. D. übrigens mehr Vertrauen als viele seiner protestantischen Kollegen und klagt die „neueste, voraussetzungsvolle Kritik“ der Gewaltstreiche an (S. 13). Hoffen wir, daſs die Zeit nicht mehr ferne ist, wo auch die Apg sich ein ähnliches Vertrauen erwirbt.

Hartill, J., *The Ascension of Our Lord Jesus Christ* (8⁰. 64. Ld. 1902, Stockwell. 1 *s*).

Mullan, D., *Nature of Pentecostal Baptism* (8⁰. Ld., Jarrold. 2 *s* 6 *d*).

Payne, T., *Pentecostal Baptism: is it Regeneration? Reply to G. C. Morgan* (8⁰. 156. Ld., Simpkin. 2 *s*).

Griffinhoofe, C. G., *The Unwritten Sayings of Christ. Words of Our Lord not recorded in the Four Gospels, including those recently discovered. With Notes* (8⁰. XII u. 128. Cambridge, Heffer. 3 *s*).

Pick, B., *Extra Canonical Life of Christ* (8⁰. Ld., Funk & W. 5 *s*).

Endemann, *Maria von Bethanien, Maria Magdalena und die „Sünderin“* (Ev. K.-Ztg 1903, 531—536 557 565): Ist für die Identität.

Loisy, A., *Études évangéliques* (8⁰. XIV u. 335. P. 1902, Picard): Behandelt 1. die Parabelfrage, 2. den Jo-Prolog, 3. das Gespräch mit Nikodemus, 4. Jo 6, 5. Jo 13, 1—20 „Le grand exemple“. Vgl. das Referat von M. F., *Nuovi studi sui Vangeli dell' Abate Loisy* (Str III 183—197), welches die geistvolle Art von L.s Untersuchungen hervorhebt.

Fonck, L., S. J., *Evangelium, Evolution und Kirche. 1. Art.* (ZkTh XXVII 491—508): Schildert aphoristisch die gegen das positive Christentum und die Glaubwürdigkeit der ntl Schriften gerichtete Bewegung von Lessing bis Harnack und wendet sich gegen Abbé Loisy, der in der Parabelfrage

Jülichers Evolutionstheorie (starke Überarbeitung und Weiterbildung der Gleichnisreden Jesu) akzeptiert. Das S. 507[1] dem Referenten vorgeworfene „Übersehen“ in der Anzeige der Fonckschen Parabelerklärung (s. o. S. 211) hat nie existiert. Der Zweck aller Parabeln, übernatürliche Wahrheiten zu veranschaulichen, blieb nur deshalb in dem kurzen Referate unerwähnt, weil er allgemein bekannt ist.

Robinson, J. A., *The Study of the Gospels* (16⁰. XII u. 161. Ld. 1902, Longmans. 2 *s* 6 *d*): Das 3. Ev und die Apg stammen von Lk (nach 70). Das Mk-Ev wurde vor 70 verfaſst; sein echter Schluſs ist verloren gegangen. Das Mt-Ev hat keine späteren Zutaten erfahren. R. akzeptiert die Zweiquellentheorie. Das Jo-Ev stammt vom Apostel. Vgl. das Referat von W. P. Armstrong in PrthR I 132—136.

Poulin, L., et **Loutil, E.**, *Conférences de Saint-Roch. V.: les Évangiles et les critiques; Authenticité; Intégrité; les Trois Synoptiques; le Quatrième Évangile; Véracité* (8⁰. XLVII u. 279. P., Maison de la Bonne Presse).

Sense, P. C., *Évangiles canoniques et apocryphes* [résumé d'après le manuscrit anglais de l'auteur par ***S. Reinach***]. (Rev. de l'hist. d. rel. 1903, 372—383).

Küppers, W., *Im Kampf mit der theologischen Zunft. Ein Stück Leben* (8⁰. IV u. 47. Gr. Lichterf.-Berlin, Kommissionsverl. Runge. *M* —.50): Wehrt sich gegen die Ablehnung seiner Lösung des Evv-Problemes (s. oben S. 213) durch die theol. Kritik in einer Form, die Schürers Urteil, K.s frühere Publikation habe „nur pathologisches Interesse“ (ThLzt XXVII 565), leider rechtfertigt. So erweist K. dem Offenbarungsglauben, den er verteidigen will, keinen Dienst.

Feret, P., *Le problème synoptico-johannique* (Ann. d. Philos. Chrét. 1903, April, 24—42).

Thomsen, C., *Die Stundenzählung der vier Evangelisten* (Bew. des Glaub. 1903, April).

Bonaccorsi, G. B., *I tre primi Vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica* (La scuola cattol. 1903, 99—122).

Herklotz, F., *Zur Form des Liebesgebotes Mt 22, 37 Mk 12. 30. 33 (Lk 10, 27)* (ZkTh XXVII 574—579): Bespricht die drei- und viergliedrige Form (καρδία, ψυχή, ἰσχύς [δύναμις]) des Gebotes, namentlich die semitischen Vorlagen und Parallelen.

Halévy, J., *Deux passages de l'Évangile* (Jas XX 351): Die beiden Formeln: „Dieser ist mein geliebter Sohn usw.“ und „er wurde getragen in den Schoſs Abrahams“ (Lk 16, 21) sind zusammengezogen aus dem Buch der Jubiläen 22, 26. 28. Letzteres ist infolgedessen unzweifelhaft vorchristlichen Ursprungs. G.

Conybeare, F. C., *Three early doctrinal Modifications of the Text of the Gospels* (Hibb. Journ. I 96—113): Mt 1, 16 habe gelautet: Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός· καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Ähnliche Untersuchungen zu Mt 28, 19 u. 19, 7 u. Parall. Vgl. die abweichenden Untersuchungen von J. R. Wilkinson (ebd. 354—359 570—576).

Zahn, Th., *Das Ev des Mt* (Kommentar zum NT, herausgeg. von Th. Zahn. I. 8⁰. VIII u. 714. Lp., Deichert. *M* 14.50): Wird besprochen werden.

Ritchie, A., *Scriptural Studies in St. Matthew's Gospel.* 2 Vol. (12⁰. 349. 374. N.Y. 1902, Longmans, Green & Co. $ 3.—).

Kleber, P., *Beiträge zur Erkl. des Ev Matthaei.* Progr. d. Realsch. zu Löwenberg (4⁰. 36. 1902).

Herklotz, F., *Nochmals Raka* (ZkTh XXVII 158—161): Spricht neben רֵיקָא für die Ableitung vom griech. ῥακος = Stück Zeug, Fetzen. G.

Herklotz, *Zu Mt 5, 22* (ZkTh XXVII 579 f): Bespricht die Wiedergabe des raca durch das altdeutsche trutz, wie auch andere Übertragungen.

Lühr, K., *Zur Auslegung von Mt 5, 22* (PrM VII 225—229): Der inzwischen verstorbene Verf. vermutet in dem μωρέ die Form מְאוֹרֵר Part. Poel von ארר.

Sch., *Zum Gebet des Herrn* (Schw. th. Zeitschr. XX 123f): Vorschläge zu einer von der Vulgata unabhängigen Übersetzung und Dispositionsversuch.

Vives, card. **Gius. Calasanzio**, *Expositio in orationem dominicam juxta traditionem patristicam et theologicam* (8°. 841. Roma, Tip. Artigianelli di s. Gius.).

Fullerton, W. J., *Christ's Foreview of this Age. An Exposition of Matthew XIII* (8°. 138. Ld., Stockwell. 1 *s* 6 *d*).

Sulzbach, A., *„Die Schlüssel des Himmelreichs"* (ZntW IV 190—192): Verteidigt die Richtigkeit dieses Bildes gegen W. Kirchbach, der dafür „die Riegel des Himmelreiches" setzen wollte.

Riggenbach, E., *Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprüngl. Textgestalt und seiner Authentie untersucht* (Beitr. z. Förd. christl. Th. VII 1. 8° 103. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Gründliche Verteidigung seiner Authentizität gegen Conybeare u. a. Daſs Eusebius die trinitarische Formulierung oft auslieſs, erklärt R. aus der Arkandisziplin. Bei Origenes, Syrern, Ägyptern und im Abendlande sogar schon um 200 läſst sich dieselbe nachweisen. Tatian, Justin und Theodotos nötigen, zeitlich noch weiter hinaufzurücken (Anf. des 2. Jahrh.). R. glaubt, daſs in der urchristl. Zeit eine groſse Freiheit im Gebrauche einer Taufformel bestanden hat.

Weiſs, J., *Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung* (8°. XII u. 414. Göttingen, Vandenhoeck): Vertritt die Mk-Hypothese in der Form, daſs vom Evangelisten als Quellen benutzt worden seien: Petruserzählungen, Schulgespräche, Worte oder Reden mit oder ohne geschichtlichen Rahmen, volkstümliche Überlieferungen unbestimmten, vielfach sagenhaften Charakters. Die Identität des Evangelisten und Petrusschülers mit Johannes Markus steht dem Verf. nicht fest. — Vgl. dazu E. Sulze, Ein neuer Beitrag zum Verständnis des Mk-Ev (PrM VII 219—225).

Fiebig, P., *Aus Lichtensteins hebr. Kommentar zum NT. Das Ev nach Mk* (Saat auf Hoffnung 1903, 119—154).

Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon s. Luc* (16°. XVI u. 589. P., Plon. *Fr* 6.—).

Hamer, C. J., *Notes on St. Luke. With Questions set at the Oxford and Cambridge Local Examinations* (8°. 138. Ld.. Allman. 1 *s*).

W<arfield>, B. B., *The Controversy over Luke* (BStdt VII 178f): Referat über *A. Plummer, Recent Theories of the Third Gospel* (s. o. S. 214). Auf die „Wir-Stücke" bei Ammianus Marcellinus wird besonders hingewiesen. Gegen die Datierung des Ev in die Jahre 78—93 erhebt W. Einspruch und datiert es vor 70.

Zimmermann, H., *Lk und die johanneische Tradition* (StKr LXXVI, II 586—605): Macht an 21 Stellen auf die Übereinstimmung des Lk mit Jo aufmerksam und betrachtet dieselben als „zwei selbständige Zeugen für das von ihnen Überlieferte". Lk habe die Tradition, die später im Jo-Ev fixiert wurde, zur Ergänzung der synoptischen Tradition benutzt.

Zimmermann, H., *Ev des Lk Kap. 1 und 2. Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack* (StKr LXXV, I 247—290): Da Ausdruck und Sprache in Lk 1 u. 2 ganz lukanisch seien (Harn.), Lk aber doch nicht den Inhalt dieser Kapitel komponiert haben könne (Hilgenf.), sei eine judenchristliche aramäische Kindheitsgeschichte, welche Lk frei übersetzt habe, als schriftliche Quelle anzunehmen. Auf Lk selbst gingen dann die Stellen über die übernatürliche Geburt (1, 34f, auch 1, 27 u. 2, 5) zurück.

Soltau, W., *Zum 1. Kap. des Ev des Lk* (VB I 34—41): In eine abgeschlossene Johanneslegende (1, 5—25. 57—80) sei nach ihrem Vorbild 1, 26—57 eingearbeitet worden, speziell sei das Zeugnis für die jungfräuliche Geburt 1, 35 „unter dem Banne heidnischer Vorstellungen" eine „grobsinnliche" Umbildung von 1, 15.

Nilles, N., S. J., weist *betreffs der Frage über die Sängerin des Magnificat* (ZkTh XXVII 375f) die oben S. 214f notierte Abhandlung Köstlins als auf Unkenntnis des griechischen Ritus beruhend nach.

Lepin, M., *L'origine du „Magnificat". Réponse aux nouvelles observations de M. Loisy* (Univ. cath. XLIII 290—296): Letzterer hatte in der Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 288f seine Zuweisung des Magnificat an Elisabeth aufrecht erhalten. Ihm gegenüber verteidigt Lepin neuerdings (s. o. S. 215) die Zuweisung an Maria.

Nestle, E., *Zur Genealogie in Lk 3* (ZntW IV 188f): Macht auf das Fehlen einiger Namen sowohl in lateinischen Hss wie in lateinischen genealogischen Werken aufmerksam und betont die Notwendigkeit einer andern Klassifizierung unserer lat. Bibelhss.

Herklotz, *Zu Luc. 3, 27* (TQS LXXXV 155): Für Ῥησα = רֵישָׁא „Fürst" (so Nestle) spricht auch der Syr. קִשָּׁא Syr.-Sin. nur Verlesung des Estranghelo-ר in ק. רבא der Peš. nach dem griechischen Text geändert. — Ἰωαναν Lk 3, 27 viell. = חֲנַנְיָה 1 Chr 3, 19. G.

Bonus, A., *Widow or Gentile?* (ExpT XIV 430): Lk 4, 26 sei wohl zu lesen: „zu einer syrischen Frau". Eine Verwechslung von ܐܪܡܠܬܐ = Witwe und ܐܪܡܝܬܐ = Heide liege zu Grunde.

Robertson, J. M., *„Deuteroproton"* (ExpT XIV 474f): Macht auf eine Stelle im Briefe des Hieronymus an Nepotian aufmerksam, wo Hier. erzählt, Gregor von Nazianz habe in einer Predigt lediglich durch rhetorische Mittel eine Erklärung seinen Zuhörern plausibel gemacht.

Oesterley, W. O., *The Parable of the „Unjust" Steward* (Luc. XVI) (Exp VII 273—283): Die Parabel paſst nur auf jüdische Verhältnisse. Sie ist eine „lesson of consistency", indem sie das konsequente Handeln der Diener des Mammons schildert. — Vgl. auch die Notizen von ***M. D. Gibson*** in ExpT XIV 334f.

Soltau, W., *Der lukanische Auferstehungsbericht* (VB I 59—65): Scheidet auch in Lk 24 einen synoptischen Bericht des Lk, den Emmausbericht des Verf. der Apg, weiterhin Ergänzungen, Vergröberungen und Glossen aus und kleidet seine Willkürlichkeiten in oft sehr apodiktische Form.

Haussleiter, J., *Der Kampf um das Jo-Ev* (ThLbl XXIV 1—6 17—21): Der erste Bestreiter der Echtheit war Karl Gottlieb Bretschneider (1820). Jülichers neueste Zuweisung (Einl. in das NT, 3. u. 4. Aufl., Tüb. u. Lp. 1901) an einen Jünger des Apostels Johannes bedeutet nach H. soviel, als diesem Jünger eine Lüge und eine Verständnislosigkeit gegenüber dem von ihm selbst berichteten Bezeugtsein Christi durch den Vater imputieren.

Haussleiter, J., *Die Geschichtlichkeit des Jo-Ev.* Ein Vortrag (Hefte zum „Alten Glauben". 8⁰. 20. Lp., Wallmann. *M* —.35).

Lock, W., *A Partition Theory of St. John's Gospel* (JthSt IV 194—205): Schilderung der Wendtschen Theorie vom johanneischen Ursprung der erzählten Reden und der späteren Abfassung der historischen Stücke. Bedenken dagegen. — Vgl. weiterhin: ***Wauchope, St. G.***, *Wendt on the Fourth Gospel* (Exp VII 65—80 135—146): Mehr ablehnende Untersuchung über die Hypothese W.s, Jo habe eine schriftl. Quelle benutzt. Gleichfalls bringt Bedenken vor ***J. A. Cross***, *The Argument of Wendt's „Gospel according to St. John"* (ExpT XIV 331—333).

Nuelsen, J. L., *Die Bedeutung des Ev Johannes für die christl. Lehre* (Hefte für ev. Weltanschauung u. christl. Erkenntnis. II. Serie, Nr 5. 8⁰. 24. Gr.-Lichterf., Runge. *M* —.50): Verteidigt Echtheit und Glaubwürdigkeit des Jo-Ev. Es paſst in die Zeitverhältnisse und zeigt, wie

Christus das sein konnte, als was ihn die Synoptiker schildern. Auch heute noch ist es gegen den modernen Evolutionismus in der Theologie von größter Bedeutung.

Riggenbach, E., *Was haben wir am 4. Evangelium?* Vortrag (8°. 26. Neukirchen, Erziehungsverein. *M* —.35).

Jannaris, A. N., *Who wrote the Fourth Gospel?* (ExpT XIV 459—463): Verteidigung der Zuweisung an Jo. Die Beziehungen von Jo 1, 14 zur Verklärungsgeschichte der Synoptiker seien so deutlich, daß einer der drei Apostel, welche Augenzeugen waren, Verf. sein muß. ὃν ἠγάπα sei vielleicht Übersetzung des Namens Johannes.

Bacon, B. W., *Recent Aspects of the Johannine Problem.* — I. The External Evidence (Hibb. Journ. I 510—531): Die äußere Bezeugung des Jo-Ev kann sowohl für wie gegen die johanneische Autorschaft sprechen.

Rishell, C. W., *Hints relative to the Date of the Fourth Gospel* (Bs LX 244—260): Kommt durch eine Untersuchung der Christologie Justins im Verhältnis zur johanneischen zur Datierung in die letzten Jahre des 1. Jahrh.

Baljon, J. M. S., *Commentaar op het Evangelie van Johannes* (8°. 343. Utrecht 1902, Van Boekhoven): Vgl. die Rezension von G. D. Heuver in BW XXI 469 f.

Burkitt, F. C., *The Syriac Interpretation of S. John I 3—4* (JthSt IV 436—438): Die Punktation von Westcott und Hort οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν wird unterstützt durch Peš. der grammatischen Form nach und durch die älteste handschriftl. Bezeugung vor dem 7. Jahrh. G.

Jannaris, A. N., *The Locus classicus for the Incarnation overlooked* (ExpT XIV 188 f): Antwort auf Mac Donald; s. o. S. 216.

Walker, W. L., *The Cleansing of the Temple in John II 13—22* (ExpT XIV 286 f): Glaubt durch die Hypothese einer Versetzung in einer der Originalhss die beiden Berichte erklären zu können.

Bebber, van, *Der Teich Bethesda und der Teich Siloe* (TQS LXXXV 161—195 369—417): Auf die oben S. 216 genannte exegetische Erörterung des Bethesdawunders läßt v. B. eine sehr eingehende und gründliche topographische Untersuchung über die Lage von Beth. folgen. Er hält an der Auffassung von κολυμβήθρα als Dativ fest, identifiziert wie schon Irenäus den Beth. zubenannten Schafteich mit dem Siloeteiche. Es kann aber nicht der von der Davidsmauer in einer Ausladung an der Südostecke der oberen Stadt (= Sion) umschlossene und unter Hadrian zu einer Kanal- und Badeanlage umgebaute obere Siloeteich sein, sondern nur der den Schafen zur Tränke dienende, von einer Schafhürde (αὐλὴ τῶν προβάτων Jo 10, 1) umgebene und von dem Turme Siloam (dem salomonischen Milloturme) beherrschte äußere Teich. Die Tradition, welche den oberen Teich als den bezeichnet, in welchem sich der Blindgeborene waschen sollte (Jo 9, 7), ist unzuverlässig. Zu spitzfindig scheint es mir zu sein, wenn v. B. aus Jo 9, 4 eine „chronologisch genau bestimmte“ Todesweissagung des Herrn herauslesen will (S. 192 ff).

Weiſs, B., *Die Perikope von der Ehebrecherin* (ZwTh XLVI 141—158): Vergleicht die von ihm gegebene Textgestalt mit der von v. Soden edierten und hält gegenüber dessen Verdikte seine eigene textkritische Methode (Suche nach Fehlerquellen) aufrecht.

Béhague, R., *Une page littéraire des Évangiles* (Rev. du Clergé franç. XXXV 39—52): Weist die literarische Schönheit in den Evv nach, indem er als Beispiel den dramatischen Charakter und Aufbau von Jo 9 entwickelt.

Van Cleemput, C., *La triple action du Paraclet contre le monde incrédule et impie, d'après Jo. XVI, 8—11* [fin] (Nouv. Rev. théol. 1902, 471—478).

White, J. D., *The Johannine View of the Crucifixion* (Exp VII 434—441): Jo ist es vor allem darum zu tun, die Seelengröße des Herrn zu schildern.

γ) Leben der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Polidori, E., *Apostolato di S. Pietro in Roma* (Civ. Catt. XVIII 8, 513—527 u. 9, 141—158).

Barnes, A. S., *St. Peter in Rome and his Tomb in the Vatican Hill* (8°. Ld., Sonnenschein. 10 *s* 6 *d*).

Terwelp, G., *Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschlufs der Apk in deutscher Nachbildung und Erläuterung* (8°. V u. 429. Bonn, Hanstein. *M* 3.—, geb. 3.60, auch in 3 Lieferungen à *M* 1.—): Der Verf. bietet keine wörtliche Übersetzung, sondern eine Paraphrase der in der Apg überlieferten Reden der Apostel Petrus (10), Jakobus (1) und Paulus (10), weiterhin der ntl Briefe und der Apk. Er verspricht sich von dieser Art von Übertragung, welche das fremde Werk „in ein rein deutsch gedachtes umwandelt", den Erfolg, dafs „der Leser die Überzeugung gewinne, in ähnlicher Weise würden die Apostel selbst geredet und geschrieben haben, wenn sie eben Deutsche gewesen wären". Immerhin täte der Verf. gut, in einer Neuauflage durch irgend ein typographisches Mittel (Kursivdruck oder Klammern) seine eigenen Zutaten und Einfügungen von dem Schrifttexte zu unterscheiden. Es wäre z. B. des Verf. Paraphrase von Apg 2, 15 etwa so wiederzugeben: Die hier (im Saale Versammelten) sind nicht etwa, wie ihr denkt, betrunken; es ist ja erst (die Zeit des Morgenopfers,) die neunte Tagesstunde (vor der kein Israelit etwas zu geniefsen pflegt). Bei des Verf. Methode hingegen vermag der mit dem Texte nicht Vertraute nicht zu unterscheiden, was Apostelwort und was Zutat des Herausgebers ist. Im übrigen sind die auf kathol. Standpunkt stehenden Paraphrasen und Erläuterungen meist wohl gelungen.

Fisher, A. C., *A Short and Simple Life of St. Paul. With a Preface by* **E. E. Dugmore** (8°. 162. Ld., Mowbray. 1 *s* 6 *d*).

Sallmon, W. H., *Studies in the Life of Paul for Bible Classes and Private Use.* Rev. ed. (16°. 6 u. 130. N.Y., Intern. Committee of Young men's christian association. 40 *c*).

Cherrier, *Saint Paul. Miettes de doctrine et d'histoire* (8°. 101. Aix 1902, Makaire).

Albrecht, L., *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Wirken von der ersten Missionsreise bis zur Gefangenschaft in Cäsarea* (45—54 *n. Chr.*) (Die Kirche im apostol. und nachapostol. Zeitalter II. Bd. 8°. XI u. 400. München, Beck. *M* 4.50): Eine mehr populär-wissenschaftliche Darstellung des Themas. Doch werden die neueren Forschungen wohl berücksichtigt. Öfters folgt A. dem Cod. D. Auch huldigt er der südgalatischen Theorie. Dafs die gar nicht umfangreichen Anmerkungen dem Buche erst hinten eingefügt sind, ist für den Leser sehr lästig.

Feine, P., *Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther. Dekanatsrede, gehalten am 31. Okt. 1902 in Wien* (8°. 30. Lp., Hinrichs. *M* —.50): „Die Linie Jesus — Paulus setzt Luther fort, und zwar ist er der erste in der christl. Kirche seit den Zeiten des NT, der die Kräfte des Ev wieder rein und voll erfafst" (S. 7). Eine eingehende Erörterung der Berührungspunkte zwischen Paulus und Luther, besonders S. 16 in der Lehre über den Glauben, soll diese protestantische These erhärten.

Lichtenstein, A., *Paulus und Luther.* Eine Parallele ihrer Zeiten und Persönlichkeiten. Nebst einem Geleitwort von **Holzhauer** (8°. 74. Lp., Strübing. *M* 1.50): „Zurück zu Luther, dem Paulus redivivus!" Vgl. ThLbl XXIV 321—323.

Ullern, E., *St. Paul, évangéliste et pasteur des Thessaloniciens* (Étude. 8°. 72. Nîmes, Impr. coopérative la Laborieuse).

Mecklin, J. M., *Paul in Athens* (BStdt VII 78—84): Schilderung hauptsächlich der lokalen Verhältnisse, die P. in Athen angetroffen haben mufs.

S<mith>, S. M., gibt (BStdt VII 307—311) kleinere Notizen zum Leben und zur Lehre Pauli: Influence of the Apostle Paul; „The Great Apostle to the Gentiles"; Paul and Barnabas; God Sovereign, Man Free; A Side Light on Paul's Character; „An so we came to Rome"; Inspiration.

Rose, V., Études sur la théologie de St. Paul (Rb XII 337—361) II. Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu. In der Einsamkeit Arabiens hat Paulus „die Schule der christlichen Theologie" durchgemacht. Alle christologischen Begriffe sind mehr vom erhöhten Christus aus gewonnen. Den Begriff κύριος substituiert Paulus für den nur den Juden bedeutungsvollen Messiasbegriff. Wie das atl κύριος-Jahwe, so besagt das ntl κύριος-Ἰησοῦς die Göttlichkeit. Den Begriff Gottessohn entnahm P. einerseits den Propheten, anderseits der Tradition über Jesus. Das Bekenntnis Petri zu Cäsarea besage nach Mt die Gottessohnschaft in unserem Sinne, nach Mk und Lk die Messianität, welche aber nach deren Meinung die Gottessohnschaft zur Voraussetzung hat. In eingehender Exegese von Röm 1, 1—4 und in Auseinandersetzung mit H. Holtzmann und Sanday wird das πνεῦμα ἁγιωσύνης als die göttliche Natur in Christus erklärt.

Paterson, W. P., *The Apostles' Teaching.* Part 1, The Pauline Theology (Guild Text-Books. 16⁰. 141. Ld., Black. 6 *d*).

Vos, G., The Theology of Paul (BStdt VII 332—340): Will einerseits gegenüber der Tübinger Überspannung des theologischen Momentes, anderseits gegenüber der modernen Betonung des inneren Erfahrens den Mittelweg wählen.

Leduc, H., Synthèse de la doctrine de Saint Paul (Rev. du Clergé franç. XXXV 135—144): Kurze Darlegung der paulinischen Theologie in psychologischer Anordnung, d. h. nach der Reihenfolge der inneren Erfahrungen Pauli selbst (Gotteslehre, Christologie, Lehre von der Kirche, Gnade, den Sakramenten, theolog. Tugenden, von Gesetz, Sünde und Tod, Eschatologie).

Beattie, F. R., The Sources of Paul's Theology (BStdt VII 286—292): 1. Das AT; 2. die zeitgenössische Philosophie wenigstens nach der formellen Seite; 3. die Lehre Jesu; 4. Pauli eigene Erfahrung; 5. äufsere Verhältnisse (Judaismus); 6. spezielle Offenbarungen.

Marsh, W. H. H., Genesis of Paul's Theology (Bs LX 61—83): Dieselbe ist zu suchen in dem Glauben an die Auferstehung und Verherrlichung Christi, der dann die Anschauungen über das AT beeinflufst und modifiziert hat.

Röhricht, A., *Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus.* Ein Beitr. zum Verständnis des Christentums als Religion und Sittlichkeit (8⁰. VIII u. 155. Gütersloh 1902, Bertelsmann. *M* 2.40): Nach Paulus ist „das eigentliche Wesen des Menschen in seiner Veranlagung zu persönlichem Leben zu finden". Die Taufe ist für dieses Personenleben von grundlegender Bedeutung. Ihre Folge ist der Glaube. Vgl. Wendt in ThLzt XXVIII 229 f.

Sokolowski, E., *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtl. Untersuchung* (8⁰. XII u. 284. Gött., Vandenhoeck. *M* 7.—): Durch eingehende Exegese aller in Betracht kommenden Stellen wird nachgewiesen: Der Begriff Leben schliefst zukünftige wie gegenwärtige Elemente in sich und ist durchaus einheitlich. Leben wird durch den Geist erzeugt und gewährleistet. Dieser wirkt durch Wort und durch Taufe. Dafs auch die letztere als Mittel der Geisteswirkungen in Betracht kommen kann, ist in den anthropologischen Voraussetzungen Pauli begründet. Die letzteren werden durch Untersuchung der Begriffe ἔξω ἄνθρωπος (σάρξ, nicht völlig gleich mit σῶμα) und ἔσω ἄνθρωπος (νοῦς, συνείδησις, καρδία, πνεῦμα — das letztere hier als Bestandteil des Menschen) und der Einwirkung des göttlichen Geistes auf dieselben erforscht. Endlich versucht S. festzustellen, was an diesen Anschauungen dem Judentum, dem Hellenentum und

dem palästinensischen Christentum entlehnt ist und was Paulus seiner eigensten subjektiven Erfahrung entnommen hat. Das Buch ist im Geiste O. Pfleiderers, Gunkels, H. Holtzmanns und Harnacks geschrieben und enthält häufige Polemik gegen B. Weiſs.

Ménégoz, E., *Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus.* Vom Verf. durchgesehene Übersetzung (8⁰. 36. Gieſsen, Ricker. *M* —.80): Nimmt in der Kontroverse einen vermittelnden Standpunkt ein, faſst aber die paulinische δικαιοσύνη als iustitia imputata. Vgl. B. Bartmann in ThR II 198f.

Drummond, J., *On the Meaning of „Righteousness of God" in the Theology of St. Paul* (Hibb. Journ. I 83—95 272—293): Δικαιοσύνη θεοῦ bedeutet „righteousness", nicht „justification". Auch Paulus trennt den Begriff der δικαιοσύνη nicht von Gott. Der Mensch erhält dieselbe nicht durch Gesetzeserfüllung, sondern durch den göttlichen Geist im Menschen. Besonders werden erörtert 2 Kor 5, 21 u. Röm 5, 12—21 (speziell 15—19), teilweise unter Auseinandersetzung mit Pfleiderer und Holsten.

Dubois, P., *Le rôle de la loi mosaïque dans l'enseignement de S. Paul* (8⁰. 101. Neuchâtel 1902, Delachaux. *Fr* 2.—).

Vos, G., *The alleged Legalism in Paul's Doctrine of Justification* (PrthR I 161—179): Sieht in Pauli Rechtfertigungslehre „das Herz seines Ev". Judaistische Auffassungen derselben stehen dem Apostel fern.

Mac Comb, S., *The Eschatology of Paul* (BW 36—41): Behandelt Pauli Anschauungen über Parusie, die Auferstehung, das letzte Gericht und „the Resignation of the Kingdom into the Hands of the Father".

Greene, W. B., *St. Paul's View of his own Inspiration* (BStdt VII 259—264): Paulus hat seine Lehre als Offenbarung Gottes ausgegeben und Unfehlbarkeit für sich und die Apostel hierin beansprucht.

Mc Lanahan, S., *The Emphasis in the reported Preaching of Paul* (BStdt VII 210—217): Der auferstandene Heiland bildet das Hauptthema des Apostels.

Albani, J., *Die Parabel bei Paulus* (ZwTh XLVI 161—171): Nachdem der Verf. die Metaphern bei Paulus behandelt hat (s. o. S. 221 und u. 435), erörtert er die Parabeln vom κεραμεύς, ἀγριέλαιος und καλλιέλαιος γεωργός, ἀρχιτέκτων, ζύμη, στάδιον, σῶμα u. a. Im ganzen haftet den Parabeln Pauli ein gnomischer Charakter an.

Miller, A., *Paul's Praise of Love* (BStdt VII 74—78): Exegesiert 1 Kor 13, 1—3: The Necessity of the Way of Love, 4—7: The Characteristics of this Way, 8—13: The Permanence of this Way.

Kerr, J., *The Companions of Paul on the second Missionary Journey and their Movements* (BStdt VII 23—27): Populäre Berichterstattung über die Angaben der Apg etc.

Ballantyne, J., *The Apostles of History and the Apostles of Legend* (BStdt VII 343—349): Kurze populäre Schilderung des Lebens der zwölf Apostel nach dem NT und der Legende.

Farel, P., *Saint Jacques et Saint Paul* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 54—59).

Carpenter, W. B., *The Wisdom of James the Just* (12⁰. 19 u. 253. N.Y., Whittaker. $ 1.20).

Lewis, A. S., *Who was Judas Thomas?* (ExpT XIV 397—399): Die gelehrte Dame will Thomas, den Apostel, mit Judas, dem Bruder des Herrn, identifizieren.

Moorhead, W. G., *Outline Studies in Acts, Romans, I. and II. Corinthians, Galatians, Ephesians* (8⁰. 248. Ld. 1902, Oliphant. 3 *s* 6 *d*): Will auch der Predigt dienen. Vgl. BStdt VII 51.

Weber, A., *Les Actes des Apôtres, complétés et contin. jusqu'à la mort de saint Jean* (16⁰. 223. Verdun).

Bone, W. P., *The Personal Traits of the Author of Acts* (BStdt VII 144—152): Schildert Lk, den Verf. der Apg, 1. als Historiker (liebt Ge-

nauigkeit, Vollständigkeit, technische Ausdrücke etc.), 2. als Christen, 3. als Menschen (Anhänglichkeit an Paulus u. a.).

To commend the Gospel of Christ (BW XXII 3—7): Faſst des Lk Apg als Apologie des Ev auf.

Beardslee, J. W., *Alleged Inaccuracies in Acts* (BStdt VII 226—234): Widerlegt die modern kritischen Anschauungen, wonach nur die Wir-Stücke aus alter Zeit sein und die ersten zwölf Kapitel einen andern Autor haben sollen. Auch die Tübinger Anschauung von der Apg als einer Kompromiſsschrift wird zurückgewiesen. Der vielfach behauptete chronologische Irrtum des Lk bezüglich der Theudaserhebung läſst sich durch Annahme zweier Theudasse oder eines Fehlers bei Josephus erklären. Auch die erzählten Reden und die drei Berichte über Pauli Bekehrung bilden keine Instanz gegen die Glaubwürdigkeit der Apg.

Smith, J. R., *The Speaches of Paul in the Acts* (BStdt VII 198—204): Dieselben sind von Lk verlässig wiedergegeben. Die zwei Reden gegen die Juden, die zwei gegen die Heiden, die Rede an die Presbyter von Ephesus und die drei Apologien werden näher charakterisiert.

Soltau, W., *Die Herkunft der Reden in der Apg* (ZntW IV 128—154): Einige Reden sind nach den Briefen Pauli gebildet. Die wichtigsten Verteidigungsreden Pauli beruhen auf dem Berichte von seiner Bekehrung. Mehrere sind lediglich erweiternde Umschreibungen der im Reisebericht und in den Wir-Stücken erzählten Begebenheiten. Der Stephanusrede, dem vielleicht ältesten Zeugnisse für die Entwicklung eines alexandrinischen Christentums, liegt älteres Quellenmaterial zu Grunde, aus dem auch die Petrusreden (Kap. 2—4) und die Rede Pauli zu Antiochien entnommen sind.

Greene, G. F., *The Word Parresia in the Acts* (BStdt VII 137—143): Erklärt den Sinn der zwölf Stellen, an welchen παρρησία oder παρρησιάζομαι vorkommt (= Freiheit oder Kühnheit), und macht Anwendung auf die heutige Predigt.

Lee, A. H., *Tongues, like as of Fire* (ExpT XIV 188f): Stützt die Deutung Chases (s. o. S. 219) auf die Strahlen der eben aufgehenden Sonne durch einen ähnlichen Vorgang bei der Rütliverschwörung.

Bartlet, V., *Note on Acts XII 25* (JthSt IV 438—440): Erörtert drei Möglichkeiten: 1. εἰς Ἰερουσαλήμ als Glosse zu betrachten, 2. es mit πληρώσαντες τὴν διακονίαν zu verbinden, 3. ἀπὸ Ἰερουσαλήμ zu lesen.

Baumgarten, M., *Über das Zeugnis Pauli von seiner Gesetzestreue Apg 21, 20—26* (Saat auf Hoffnung XL).

Richards, C. M., *Acts XXVII: Its Relation to the Scheme of the Book* (BStdt VII 340—343): Lk gibt eine so detaillierte Schilderung deshalb, weil es sich um eine Reise nach Rom und um die Missionierung in der Hauptstadt der Welt gehandelt hat.

Shaw, R. D., *The Pauline Epistles.* Introductory and Expository Studies (8°. XI u. 508. Ld., Clark. 8 *s*): Ein populäres Buch über die theologischen Anschauungen und Briefe Pauli. Vgl. ExpT XIV 312f.

Kerr, J. H., *The Grouping and Sequence of the Pauline Epistles* (BStdt VII 165—169): Die 1. Gruppe (2. Missionsreise 52 u. 53: 1 u. 2 Thess) wird durch das Vorherrschen eschatologischer Gedanken charakterisiert, die 2. (3. Missionsreise 57 u. 58: Gal, 1 u. 2 Kor, Röm) durch die Soteriologie, die 3. (Gefangenschaftsbriefe 62 u. 63: Kol, Phm, Eph u. Phil) durch die Christologie, die 4. (Pastoralbriefe 67: 1 Tim, Tit, 2 Tim) durch die Ekklesiologie.

Feine, P., *Der Römerbrief. Eine exeg. Studie* (8°. IV u. 159. Gött., Vandenhoeck. *M* 5.—): In der römischen Christengemeinde gab es eine judenchristliche Minorität (= die Schwachen). Bei aller Bekämpfung judaistischer Tendenzen ist sich Paulus des theokratischen Vorzugs seines Volkes bewuſst geblieben; er selbst wird aber wegen seines Heidenevangeliums von Juden und Judaisten in gleicher Weise gehaſst. Juden und Juden-

christen sind nur durch ihre christologischen Anschauungen geschieden gewesen — eine Differenz, welche durch die gemeinsamen eschatologischen Erwartungen bedeutend abgeschwächt wird. Sonach ergibt sich für F. als Lösung des Römerbriefproblemes folgendes: Der Brief ist „eine Darstellung des heidenchristlichen und doch judenfreundlichen Ev des Paulus für die das ungläubige Israel hochmütig beurteilenden heidenchristlichen Römer". Paulus weise also eine zu radikale heidenchristliche Gemeinde in ihre Schranken. In Rom habe nach Apg 28 zwischen Juden und Christen keinerlei Verbindung bestanden. Zum Schlusse der feinen Untersuchung wird Spittas Zweibrief-Hypothese (s. o. S. 220) abgelehnt, aber Röm 16, 1—20 für ein kleiner Epheserbrief angesehen.

Niglutsch, J., *Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos* (8⁰. VI u. 183. Trient, Seiser): Eine kurze, aber gehaltvolle Erklärung unter Zugrundelegung des Vulgatatextes und Benutzung der Hetzenauerschen Ausgabe des griech. Textes. Der Brief wird in die Jahre 58 oder 59 verlegt; er sei an die gröfstenteils heidenchristliche römische Gemeinde gerichtet, veranlafst u. a. durch deren hohe, mit der Gründung durch Petrus zusammenhängende Bedeutung. Der dogmatische Teil behandelt das allgemeine Bedürfnis nach Rechtfertigung (1, 18—3, 20), die Art ihrer Erwerbung (3, 21—4, 25), ihre Wirkungen (5, 1—8, 39), den allgemeinen Heilswillen (9, 1—11, 36). Kap. 9 beweise weder für eine praedestinatio ante, noch für eine post praevisa merita etwas. Haeuser.

Sanday, W., Headlam, A. C., *Critical and Exegetical Commentary on Epistle to the Romans.* 5th ed. (8⁰. 562. Ld., Clark. 12 s).

Bean, M. F., *Studies in Romans* (8⁰. 72. Baptist Tract and Book Society).

Semeria, G., *Il pensiero di S. Paolo nella lettera ai Romani* (8⁰. XXIV u. 220. Roma, Pustet).

Herbst, F., *Geschenkweise gerecht! Betrachtungen über den Römerbrief* (8⁰. VIII u. 330. Elberf., Ev. Gesellsch. *M* 2.70): Die wichtigeren Abschnitte des Röm werden in Homilienform erklärt. In dem δικαιούμενοι δωρεάν (3, 24) sieht der Verf. den „eigentlichen Mittelpunkt des ganzen Briefes", ja „der Bibel überhaupt". An den betr. Stellen wird mit grofsem Nachdruck die lutherische sola fides-Lehre „dem Papst zum Ärger und Trotz" festgehalten. Vor der römischen Kirche „als einem ins Judentum zurückgefallenen Christentum" wird dringendst gewarnt.

***Smith, W. B.**, Did Paul write Romans?* (Hibb. Journ. I 309—334): Der Röm ist kein Brief, nicht adressiert an die Römer und stammt nicht von Paulus. Er ist nicht einheitlich, und bis ca. 150 wufste niemand von ihm etwas.

***Schmiedel, P. W.**, Did Paul write Romans? A Reply* (ebd. 532—552): Eingehende Widerlegung der vorgen. Bestreitung der Echtheit des Röm.

***Farel, P.**, Trois passages de l'épître aux Romains* (Rev. d. Th. et des Quest. rel. 1903, 233—244).

***Schjött, P. O.**, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus Röm 1, 18—20* (ZntW IV 75—78): τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ = das, was an Gott erkennbar ist; νοούμενα ist Gegensatz zu ἀόρατα; der Sinn: Die unsichtbaren Gedanken Gottes (= λόγος ἐνδιάθετος), welche von der Schöpfung der Welt her in seinen Werken hervortreten (= λόγος προφορικός), liegen offen zu Tage.

Zum „Kampf" über Röm 7 (Reich Christi VI 137—139): Zwei Notizen; die erste von ***F. Hachtmann***, der die Alternative: Entweder gilt Röm 7 vom Wiedergeborenen oder vom Nichtwiedergeborenen, für unrichtig hält, die zweite von ***M. Wilde***, der auf Hachtmann antwortet.

***Pope, H.**, A possible View of Rom. 10, 13—21* (JthSt IV 273—279): Untersucht die Gedankenfolge und betrachtet insbesondere V. 17 als „a conclusion, which is a concession", aus V. 16. der einen Einwand brachte.

***Smith, W. B.**, Unto Romans XV and XVI* (Journ. of Bibl. Lit. XX, II 129—157; XXI, II 117—169).

Haupt, E., Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther (Deutsch-ev. Bl. N. F. III 1—28 73—112 153—179): Eingehende, gemeinverständliche Erörterung der Voraussetzungen und des Gedankengangs von 1 und 2 Kor. Zwischen beide falle ein Aufenthalt Pauli in Korinth und ein uns verloren gegangener Brief. Die „leidenschaftlich sensible“ Natur Pauli trete in 2 Kor besonders zu Tage.

Dürselen, P., „Die Taufe für die Toten“ 1 Kor 15, 29 (StKr LXXVI, I 291—308): Fafst den Vers so auf: „Denn was für einen Sinn kann es haben, wenn Menschen sich der Handlung der Taufe unterziehen? Geschieht das dem Totenreich zuliebe (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν)? Wenn doch nun, nach der Gegner Behauptung, Tote schlechthin nicht auferstehen, was lassen sie sich taufen? Für sie, den Toten zuliebe setze auch ich persönlich mich nicht stündlich Gefahren aus. Vergefst nicht, dafs täglich der Tod mein Geselle ist . . .“

Lowrie, S. T., An Exegesis of 2 Cor 5, 1—5 (PrthR I 51—61): Versteht unter dem Zelte das AT.

Glubokovskij, N., *Das Ev der christl. Freiheit in dem Rundschreiben des h. Ap. Paulus an die Galater. Gedrängte Übersicht des apost. Briefes hinsichtl. seiner ursprüngl. Leser, der Bedingungen seiner Entstehung, des Inhalts und der dogmatisch-historischen Bedeutung.* [Russisch.] (8⁰. 156. Petersb. 1902): Nach dem ausführlichen Referate von F. Laun (ThR II 236—240) eine sehr gründliche Untersuchung der Galaterprobleme, wobei die nordgalatische Theorie akzeptiert und der Brief Ende 57 oder Anfang 58 angesetzt wird.

Schulze, H., *Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes. Versuch einer Apologie auf literar.-hist. Wege* (8⁰. VII u. 88. Lp., Wöpke): Weist die Unmöglichkeit der Komposition des Briefes um 130 nach und glaubt weiterhin, dafs der Verf. der Apg nach Exzerpten des Gal gearbeitet hat, wie die Abschiedsrede des Paulus an die Presbyter von Ephesus aus 1 Thess komponiert wurde. Die Apk polemisiere (!) gegen Aussprüche des Gal, wie der Korintherbriefe und des 1 Thess und Phil. Auch die Synoptiker, vorab Mk, weisen Beziehungen zu diesen Briefen und dem Röm auf.

Ceulemans, F. C., *Commentarius in epistolas S. Pauli ad Eph, ad Phil, ad Col, 1—2 ad Thess, 1—2 ad Tim, ad Tit, ad Phm, ad Hebr* (8⁰. 339. Malines, Dessain. *Fr* 3.25).

Hemphill, C. R., The Epistle to the Ephesians. — Some distinctive Features (BStdt VII 264—270): Hebt die Gotteslehre des Eph, seine Lehre von der Kirche (Einheit) und seine Anschauung über die Wirkungen des Todes Christi (Vorläufer des Hebr) als charakteristische Grundgedanken hervor.

Baskerville, Ch., *Side-lights on the Epistle to the Ephesians* (8⁰. 118. Ld., Nisbet. 1 *s* 6 *d*).

Webb, R. A., The Doctrine of God in the Epistle to the Ephesians (BStdt VII 133—137): Gott wird als Erlöser und Vater geschildert.

Dickey, S., Some Word-Studies in Ephesians (BStdt VII 35—41): Bespricht die Worte ἅγιος und ἄμωμος, σπίλις und ῥυτίς, χάρις, υἱοθεσία bezüglich ihrer christlichen Bedeutung.

Lowrie, S. T., Paul's Prayers for the Ephesians. Eph 1, 15—23; 3, 14—21 (BStdt VII 204—210 270—277): Exegese der beiden Gebete: 1. Prayer for Enlargement of Faith in the Lord Jesus, 2. Prayer for Love toward all the Saints.

White, H. A., Paul's Letter to the Philippians (BStdt VII 27—34): Einleitungsfragen (Datierung ins Frühjahr 62) und Darlegung des Gedankenganges.

Wrede, W., *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes untersucht* (TU N. F. IX 2. 8⁰. VIII u. 116. Lp., Hinrichs): Hält den Brief für eine Fälschung und glaubt trotz 2, 4 an eine Entstehung um die Wende des 1. Jahrh.

Brüning, W., *Die Sprachform des 2 Thess.* Diss. (8⁰. 31. Jena).

Albani, J., *Die Bildersprache der Pastoralbriefe* (ZwTh XLVI 40—58): Zusammenstellung unter den Gesichtspunkten 1. Kampf und Pilgerschaft. 2. Gefangenschaft und Verwandtes. Sonstige Rechtsverhältnisse. 3. Der Körper. 4. Das Haus, die Pflanze u. a. — Anklänge an Plutarch werden dabei konstatiert.

Wolf, E. J., *The Peculiarities of the Pastoral Epistles* (BStdt VII 326—332): Macht auf stilistische (ἅπαξ λεγόμενα) und inhaltliche Eigentümlichkeiten aufmerksam, verteidigt aber die Echtheit der Briefe.

Korte, H., *Zweck des Briefes an die Hebräer* (Past. bon. 1903, 214—219).

Lhoste, E., *La morale chrétienne dans l'épître aux Hébreux.* Thèse théol. (8⁰. 55. La Roche 1902).

Giurney, T. A., *The Motive and Date of the Epistle of St. James* (ExpT XIV 320—322): „The Epistle is a Last Message, written probably on the very eve of James' martyrdom."

Gibson, M. D., *The Epistle of James* (ExpT XIV 429): Der Jak ist weniger sublim als 1 Petr.

Turmel, J., *Étude historique sur la Descente du Christ aux enfers* (Ann. de ph. chrét. 3e sér. I 508—533): Erörtert diese Lehre in Zusammenhang mit den Erklärungen, welche 1 Petr 3, 19 (bzw. 4, 6) im Laufe der Zeiten, namentlich bei den Vätern gefunden hat. Augustinus hatte die Stelle fälschlich auf die Predigt des noch nicht fleischgewordenen Wortes an die Zeitgenossen Noes gedeutet.

Wurm, A., *Die Irrlehrer im 1 Jo* (BSt VIII 1. 8⁰. XII u. 159. Freib. i. B., Herder. *M* 3.50): Eine sehr interessante, von origineller Auffassung und Darstellungsgabe zeugende Schrift! W. sucht gegen den Strom zu schwimmen und die fast zur Alleinherrschaft gelangte Ansicht, daſs Jo in seinem Briefe Doketismus und Antinomismus bekämpfe, zu widerlegen. Die judaistische Leugnung der Messianität, insbesondere aber das Pochen der Judenchristen auf den Besitz des Gesetzes, wobei die Bruderliebe u. a. sehr vernachlässigt wurde, haben nach W. dem Apostel die Feder in die Hand gedrückt. Ist dem Verf. der Beweis gelungen? Ich hege noch groſse Zweifel. S. 57 f macht W. sich die Widerlegung der antidoketischen Auffassung von 4, 26 etwas gar zu leicht. Auch die Art, wie die ἐπιθυμία τῆς σαρκός 2, 16 trotz des dabeistehenden ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν spiritualistisch abgeschwächt wird, fällt mehr in das Gebiet der Dialektik als in das der Exegese. Warum sind sodann die sieben Briefe an die kleinasiatischen Gemeinden (Apk 2 u. 3) nicht mehr beigezogen worden? Nach Apk 2, 4 steht es z. B. fest, daſs die alte Liebe in Ephesus nachgelassen hat, was W. S. 88 bestreitet. Und welch weitgehende Neuerungen endlich müſsten in Kleinasien zwischen 1 Jo und den Ignatianen eingeführt worden sein!

Endemann, K., *Die Offenbarung St. Johannis f. Theologen und gebildete Nichttheologen ausgelegt* (8⁰. III u. 271. B., Berl. Missionsges. Geb. *M* 2.—).

Schmiedel, P. W., *Das Buch des NT mit den sieben Siegeln* (PrM VII 45—63): Ein Vortrag, der hauptsächlich nachweisen will, das apokalyptische Tier sei Nero, der vielfach nicht als wirklich gestorben galt. Auch die Zahl 666 (oder 616) bezeichne seinen Namen. Die Apk wird in die letzte Zeit vor 70 datiert. Einzelne Flugblätter seien zusammengestellt worden. Jüdische Quellen seien wahrscheinlich, doch seien rein jüdische und judenchristliche Bestandteile schwer zu scheiden.

Goodspeed, E. J., *The Book with seven Seals* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 70—74).

Palmer, F., *Drama of the Apocalypse in Relation to the Literary and Political Circumstances of its Time* (8⁰. Ld., Macmillan. 5 *s*).

Calmes, Th., *Les symboles de l'Apocalypse* (Rb XII 52—68): Die Grundgedanken (Meerungeheuer etc.) sind auf kosmogonische Mythen der Babylonier zurückzuführen, welche bei den Hebräern und infolgedessen auch von Jo eschatologisch, d. h. zur Schilderung der Neuschöpfung der Welt verwertet wurden.

Vischer, E., Die Zahl 666 Apc 13, 18 (ZntW IV 167—174): Hält es für falsch, anzunehmen, die Zahl sei durch Umwandlung eines Namens in Ziffern entstanden; sie hat eine selbständige Bedeutung.

δ) Ntl Apokryphen.

Apocrypha. I. Reste des Petrusev, der Petrusapk und des Kerygma Petri. Hrsg. v. **E. Klostermann** (Kleine Texte f. theol. Vorlesungen u. Übungen. Hrsg. v. H. Lietzmann. 8⁰. 16. Bonn, Marcus & Weber. *M* —.30): Praktische Ausgabe.

Stocks, Zum Petrusevangelium II (NkZ XIV 515—542): Forts. der oben S. 223 genannten Abhandlung. Das Petrusevangelium ist ein in Syrien entstandenes gnostisches Produkt.

Conrady, L., Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftl. Versuch (StKr LXXVI, II 377—459): Dasselbe hat den gleichen Verf. wie das Protev. Ein mythologischer Untergrund lasse sich in den einzelnen Erzählungen nachweisen. Der doketische Verf. habe nicht an den antidoketischen Lk angeknüpft.

Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel (NkZ XIV 69—80 154—164 324—327): Zusammenstellung und Skizzierung ihres Inhaltes nebst chronologischen Fixierungen u. a. auf Grund der Forschungen von A. Lipsius.

Ficker, G., *Die Petrusakten. Beitrag zu ihrem Verständnis* (8⁰. III u. 104. Lp., J. A. Barth. *M* 3.—): Konstatiert Spuren von Platonismus und setzt die Akten in Beziehung zu den allgemeinen religiösen Verhältnissen des 2. Jahrh. Die Heimat des Verf. sei nicht Rom, sondern Bithynien. Weiterhin verfolgt F. die Spuren der Akten in der folgenden Literatur und würdigt die Worte Simons historisch.

Schmidt, C., *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht* (TU. N. F. IX 1. 8⁰. VII u. 176. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): Das neuentdeckte Fragment aus einem koptischen Papyrus stellt eine Episode aus den Πράξεις Πέτρου dar. Für die letzteren sowie überhaupt für die Apostelakten, die vielfach in manichäischen Sammlungen vereinigt wurden, werden dann zahlreiche Testimonien beigebracht und Spezialuntersuchungen angestellt. Die Hauptthesis des Verf. geht darauf aus, den bisher behaupteten gnostischen Charakter der Apostellegenden zu bestreiten und sie für populär-katholisch zu erklären. Aber gerade hierin ist S., wie auch v. Dobschütz (ThLzt XXVIII 352—355) gezeigt hat, sicher im Unrecht. Gleichwohl haben wir es mit höchst beachtenswerten und gründlichen Untersuchungen zu tun.

Hilgenfeld, A., Die alten Actus Petri (ZwTh XLVI 321—351): Bemerkungen zur genannten Publikation C. Schmidts, hauptsächlich von der Tübinger Auffassung des Paulinismus aus.

Corssen, P., Die Urgestalt der Paulusakten (ZntW IV 22—47): Eine solche lasse sich aus lateinischen Fragmenten der Queriniana in Brescia rekonstruieren. Dieselben bieten die Theklalegende u. a. mit der Variante, Th. sei nicht verlobt, sondern verheiratet gewesen und habe ihren Gemahl verlassen. Manche Aufstellungen C.s beruhen auf der wesentlich gleichen Wertschätzung kanonischer wie apokrypher Berichte.

Bonnet, M., *Acta Philippi et Acta Thomae. Acc. Acta Barnabae* (Acta Apostolorum apocrypha II 2. 8⁰. XLII u. 395. Lp., Mendelssohn. *M* 15.—).

Littmann, E., Abyssinian Apocalypses (AmJsemL XIX 83—95): Zwei apokalyptische Stücke, wohl von den übersendenden abessinischen Mönchen in Jerusalem selbst verfaſst, in Text und Übersetzung. G.

München, August 1903. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Von einem aus dem 8. Jahrh. stammenden **Pentateuchcodex** erfahren wir durch Al-Mašriḳ VI 7, 334 (1. April 1903). Er wurde erst entdeckt, trägt das Datum 116 der Heǵra (734/5 n. Chr.), befindet sich gegenwärtig im Besitze eines Herrn Girǵi Zaidân, von dem ihn die Bibliothek in Chicago erwerben will.

Orientalische Fakultät in Beirut. Seit dem vorigen Jahre besteht die zeitgemäfse Einrichtung dieser orientalischen Fakultät an der St. Josephs-Universität in Beirut, dazu bestimmt, angehende und nach weiterer Ausbildung verlangende Orientalisten in das Studium der orientalischen Sprachen einzuführen. Grundlage ist das Arabische; daran schliefsen sich Syrisch, Hebräisch, Geschichte und Geographie, Archäologie des Orientes. Während des regelmäfsig dreijährigen Kursus stehen noch zur Wahl: arabische Dialekte, Koptisch, griechisch-römische Epigraphik. Das Schuljahr dauert vom November bis Mai; Unterrichtssprache ist das Französische. Weitere Angaben stehen zu Gebote in dem Prospekt, den der Kanzler der neuen Fakultät, P. L. Cattin S. J. (Beirut, Syrien) versendet.

Personalien. † 24. Juli: Dr. theol. et phil. G. Ludw. H. Hahn, o. Prof. für ntl Theol. an der ev.-theol. Fakultät in Breslau. — Geh. Rat Dr. Ant. v. Scholz, o. Prof. der atl Exegese an der theol. Fakultät in Würzburg, und Geistlicher Rat Dr. Jos. Schönfelder, o. Prof. der atl Exegese an der theol. Fakultät in München, wurden von der Verpflichtung, Vorlesungen abzuhalten, entbunden. — Zum o. Prof. der atl Exegese an der theol. Fakultät in München wurde der a. o. Prof. Dr. Joh. Göttsberger am Kgl. Lyzeum in Freising, zum a. o. Prof. der atl Exegese an der theol. Fakultät in Würzburg Privatdozent Dr. theol. et phil. Joh. Hehn daselbst, zum o. Prof. der ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Breslau (als Nachfolger A. Schäfers) Dr. theol. et phil. Ign. Rohr, Stadtpfarrer in Geislingen, berufen; zum a. o. Prof. der atl Exegese und Pastoraltheologie an der altkath. theol. Fakultät in Bern wurde Pfarrer Dr. Jak. Kunz, zum a. o. Prof. für atl Exegese in Lemberg Privatdozent Dr. Tit. Myszkowski daselbst berufen.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von cand. theol. P. Fellerer.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT.

ZWEITER JAHRGANG.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des zweiten Jahrgangs.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam,	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)	Thr)	Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BStdt = The Bible Student.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJ = The Hibbert Journal.
Jas = Journal asiatique.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
RÉj = Revue des Études juives.
Rsém = Revue sémitique.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Stb = Die Studierstube.
Str = Studi religiosi.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
TU = Texte und Untersuchungen.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN"

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des ersten Heftes.

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen gr 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh Göttsberger, München, Schraudolphstr. 36[II], für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22[II], für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Canticum Mosis Dt 32, 1—43.

Von Prof. Dr Nivard Schlögl in Heiligenkreuz bei Wien.

Die Existenz eines hebräischen Metrums oder, richtiger gesagt, Rhythmus wird immer mehr anerkannt. So schreibt F. Feldmann (Bonn) bei Besprechung meiner beiden Werke De re metrica veterum Hebraeorum und Ecclesiasticus (39, 12—49, 16) in der ThR (1902 Nr 17, 522): „Und dann ist die Existenz eines biblischen Metrums keine luftige Hypothese, sondern eine Wahrscheinlichkeit, für welche wichtige Gründe sprechen. Die Anwendung desselben mag immerhin der Gefahr einer späteren Korrektur aussetzen, aber metrische Bearbeitungen des Textes sind unerläfslich, wenn das Problem gelöst werden soll. Allerdings wäre es vielleicht geratener, zunächst alle poetischen Bücher metrisch zu untersuchen, auf Grund der gewonnenen Resultate eine Lösung zu versuchen und erst dann das sichergestellte Metrum in die Mittel der Textkritik einzusetzen." Was mein Rezensent hier rät, habe ich zum gröfsten Teile schon getan und habe mich auch in der Tat in einigen Punkten korrigiert, indem ich 1. die Zennersche Chorliedstruktur (mit Wechselstrophe zwischen den Strophenpaaren) beiseite lasse, da sie nicht sicher erwiesen ist, und 2. innerhalb eines und desselben Liedes nur ein Metrum (nicht Wechselmetra) als zulässig erachte. Ich habe daher auch das Hohelied, das inzwischen im Buchhandel erschienen ist, um die Gelehrten zur Beachtung des Metrums anzuregen, noch einmal durchgearbeitet und gefunden, dafs bei Annahme eines einheitlichen Metrums weniger Textkorrekturen notwendig sind als bei Zulassung von gemischten Metren. Die hieraus sich ergebenden Korrekturen werde ich im Pro-

gramme meiner textkritischen Ausgabe des AT bringen, das erst erscheinen wird, wenn ich obigen Rat meines Rezensenten ganz befolgt habe. Indessen mögen in dieser Zeitschrift die Cantica Mosis, zunächst Dt 32, als Muster für biblische Textkritik folgen. Betreffs der hebr. Metrik verweise ich auf Grimmes Psalmenprobleme 3 ff, wo die Grundregeln derselben kurz und bündig sich finden.

Über die Strophik des Liedes vgl. Klostermann, Der Pentateuch 296 315 348f; Zenner, Die Chorgesänge etc. I 76ff; Perles, Zur althebr. Strophik, in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1896, 103ff.

Dafs dieses Lied durchweg aus sechshebigen Distichen besteht, erkennt man auch ohne Metrum, wie schon Origenes und Eusebius erkannt haben. Dafs aber nicht alle Verse korrekt sein können, mufs auch ein weniger geübtes Ohr wahrnehmen; denn einige sind zu kurz oder zu lang. Ich lasse nun den hebräischen Text verbessert folgen, und zwar ohne Vokalzeichen, soweit diese im massorethischen Texte richtig sind; dann die metrisch genaue Übersetzung und endlich die notwendigen textkritischen und erläuternden Bemerkungen.

A. Hebräischer Text.

1	האזינו השמים ואדברה	ותשמע הארץ אמרי־פי:
2	יערף כמטר לקחי	תזל כטל אמרתי:
	כַּשְׂעִירִים עלי־דשא	וְכִרְבִיבִים עלי־עשב:
3	כי [בְּ]שם יהוה אקרא	הבו גָדְל[ו] לאלהינו:

I.

4	הצור תמים פעלו	כי כל־דרכיו משפט:
	אל אמונה ואין־עול	צדיק וישר [י]הו[ה]:
5	שִׁחֲת[ו] לו []בניו [אֱ]מו[נָ]ם	דור עקש ופתלתל:
6	הַלְיַהְוָה תגמלו־זאת	[הָ]עם [הַ]נבל ולא חכם:
	הלא הוא אביך קנך	הוא עשך ויכננך:
7	זכר ימות עולם	בין[] שנות דר־ודר:
	שאל אביך ויגדך	זקניך ויאמרו־לך:

8 בהנחיל עליון גוים — בהפריד [יְה]וָ[ה] בני אדם:
יצב גבלת עמים — למספר בני ישראל:
9 כי חלק יהוה עם []יעקב — חבל נחלתו [ישראל]:

10 ימצאהו בארץ מדבר — וּבְתֹהֽ[]לל[ות] יְשִׁ[בֶ]נְ[הו]:
יסבבנהו [וְ]יבוננהו — יצרנהו כאישון עינו:
11 כנשר יעיר קנו — [וְ]על־גוזליו ירחף:
יפרש כנפיו יקחהו — ישאהו על־אברתו:
12 יהוה בדד ינחנו — ואין עמו אל נכר:

13 ירכבהו על־במתי אָרץ — []יַאֲכִלֵהוּ] תנובת שדי:
[]ינקהו דבש מסלע — ושמן מחלמיש צור:
14a [וְ]חמאת בקר וחלב צאן [] — 14d עם־חלב חטה ת[א]כַל:
14e ודם־עֵנָב תשתה חמר — 15b שמנת עבית כשית:
[וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבָּע] — 15a וישמן ישרון ויבעָט:

II.

15c ויטש אלה עשהו — וינבל צור ישעתו:
16 [וַ]יַקנאהו בזרים — [וּ]בְתועבת יכעיסהו:
17 יזבחו לשדים לא אלה — אלהים לא ידעום:
חדשים מקרוב באו — [אֲשֶׁר] לא שערום אבתי[ה]ם:
18 צור ילדך תֶּשֶׁ[ה] — ותשכח אל מחללך:

19 וירא יהוה וינאץ — מכעס בניו ובנתיו:
20 ויאמר אסתירה פני[] — וְאֶרְאֶ[ם] מה אחריתם:
כי דור תהפכת המה — בנים לא־אמן בם:
21 הם קנאוני בלא־אל — כעסוני בהבליהם:
ואני אקניאם בלא־עם — בגוי נבל אכעיסם:

22 כי אש קדחה באפי — ותיקד עד־שאול תחתית:
ותאכל ארץ ויבלה — []תלהט מוסדי הרים:
23 אספה עלימו רעות — חצי אכלה־בם:
24 מזֵ[ה] רעב []לַחֻמ[וּ] רְשָׁפִ[ים] — []קטב מרירִ[ם] וְדֶבֶר]:
ושן־בהמות אשלח־בם — עם־חמת זחלי עפר:

25 מחוץ תשכל־חָרב — ומ[הַ]חדרים אימה:
גם־בחור גם־בתולה — יונק עם־איש שיבה:

26 [וְ]אמרתי [כִּי] אֲפְ[צֵ]ם   אשביתה מאנוש זכרם:
27 לולי []עֲ[ז]־אויב אגור   פן־ינכרו צרימו:
פן־יאמרו ידנו [הָ]רמה   ולא יהוה פעל כל־זאת:

III.

28 כי גוי אבד עצות המה   ואין בהם תבונה:
29 לו חכמו ישכילו זאת   יבינו לאחריתם:
30 איכה ירדף אחד אֶלף   ושנים יניסו רבבה:

אם־לא כי צורם מכרם   וַיְהֹוָה הסגירם:
31 כי לא כצורנו צורם   ואיבינו פליליַ[הֶ]ם:
32 כי מגפן סדם גפנם   ומשדמות עמרה:
ענבימו ענבי רוש   אשכלת מררת למו:
33 חמת תנינים יינם   וראש פתנים אכזר:

34 הלא הוא כמס עמדי   חתום באוצרתָי:
35 לְיֹ[ום] נקם ושלם   לעת תמוט רגלם:
כי קרוב יום אידם   וחש עתדת למו:
36 כי ידין יַהְוֶה עמו   ועל־עבדיו יתנחם:
כי יראה כי אָזַל [יָתֵ]ד   וְאֶפֶס עצור ועזוב:

37 ואמר אַיֵּ[ה] אלהימו   צורְ[מו יְ]חָסיו בו:
38 אשר חלב זבחימו יאכלו   [וְ]ישתו יין נְסָ[כֵי]מ[ו]:
יקומו ויעזרכם   יְהִיְ[וּ] עליכם סתרה:
39 ראו עתה כי אני [] הוא   ואין אלהים עמדי:
אנ[כ]י אמית ואחיה   מחצתי ואני ארפא[]:

40 כי אשא אל־שמים ידי   ואמרתי חי אנ[]י לעולם:
41 אם־שנותי ברק חרבי   ותאחז במשפט ידי:
אשיב נקם לצרי   ולמשנאי אשלם:
42 אשכיר חצי מדם   וחרבי תאכל בשר:
מדם חלל ושביה   מראש פרעות אויב:

[הַרְנִינוּ שָׁמַיִם אִתּוֹ   וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ בְנֵי־אֵלִים:]
43 הרנינו גוים עַמו   כי דם־עבדיו יקום:
ונקם ישיב לצריו   וכפר אדמת[] עמו:

B. Metrische Übersetzung.

1 Hôret, o Hímmel, ich réde; vernímm, o Érde, mein Wórt!
2 Meine Léhre träúfle wie Régen, es rinne wie Taú meine Réde,
Wie Régenschaúer aufs Grüne, wie Régengüsse aufs Grás.
3 Denn Jáhwes Námen rühm' ich: Gébt unserm Gótt seine Éhre!

I.

4 Des Félsen Natúr ist vollkómmen, denn áll sein Tún ist nur Récht.
Ein treúer Gótt sonder Féhl, geréсht und geráde ist Jáhwe.
5 Ihm bráchen die Treú' seine Sôhne, das Geschlécht, verkéhrt und verdréht.
6 Wie? Jáhwen vergéltet ihr só, du Vólk, so tôricht und únweis?
Ist ér nicht dein Váter und Hérr? Hat nicht ér dich gemácht und beféstigt?

7 Dénk an die Táge der Vórzeit, durchgéh die vergángnen Geschléchter;
Frág deinen Váter um Aúskunft, deine Álten, dáfs sie dir's ságen:
8 Als der Hôchste die Vôlker vertéilte, als Jáhwe die Ménschen zerstreúte,
Bestímmte er Vólkergebíete dem Häúflein von Israels Sôhnen.
9 Denn Jáhwes Ánteil ist Jákob, Israel Lós seines Érbes.

10 Er fánd es in wüstem Lánde, auf Írrgängen hólt' er es heim;
Er umkreíst' es und áchtete seín, wie den Aúgapfel hütet' er és.
11 Wie der Ádler sein Nést aufstört und über den Júngen schwébt,
Seine Flügel ausbreítend sie nímmt und aúf seinen Schwíngen sie trägt:
So geleítet' es Jáhwe allein und kein fremder Gótt neben íhm.

13 Ins Gebírgsland führte er és, liefs es éssen die Früchte des Féldes
Und Hónig saúgen aus Félsen und Ôl aus Kieselgestein.
14ª Sáhne vom Rind und Scháfmilch 14ᵈ áfsest du sámt bestem Weizen,
14ᵉ Und Traúbenblut tránkst du nach Eímern: 15ᵇ du wardst fétt und díck und feist.
[So áfs denn Jákob sich sátt,] 15ª Jeschurún wurde fétt und schlug aús. —

II.

15ᵉ Er verstíefs den Gótt, der ihn schúf, und verschmähte den Féls seines Heíls.
16 Sie liefsen ihn eifern mit Gôtzen, und durch Greúel reízten sie íhn.
17 Sie ópferten Geistern, die nícht Gott, Gôtzen, die níe sie gekánnt;
Ganz neúen, die ében gekómmen, die níe ihre Väter veréhrten. —

18	Du vergáſsest den Féls, der dich zeúgte,	du verlieſsest den Gótt, der dich schúf.
19	Und Jáhwe sáh's und verwárf	aus Gróll seine Sṓhne und Tṓchter
20	Und sprách: Ich will mich verbérgen	und sie léhren, wás ihnen dróht.
	Denn ein schléchtes Gelíchter sind síe,	Kínder, gánz ohne Treúe.
21	Durch Úngötter reizten sie mích,	sie ărgerten mích durch Níchtse:
	Durch ein Únvolk reíze auch ích sie,	durch ein tŏricht Volk ărg're ich sie.
22	Denn Feúer entbrénnt mir im Zórne	und lódert bis tíef in den Schéol,
	Verzéhrend Érd' und Gewăchs	und der Bérge Grŭnde beléckend.
23	Únglück häúf' ich auf síe,	meine Pfeíle verbraúch' ich an íhnen.
24	Nág, Hunger, zéhret, ihr Glúten,	du, bíttere Seúche und Pést,
	Und ihr, Raúbtiere, díe ich entsénde,	sámt den gíftigen Schlángen!
25	Draúſsen vernichte das Schwért	und drínnen im Haúse der Schrécken
	Den Jŭngling so gút wie die Júngfrau,	den Säúgling zusámt dem Greíse!
26	Dann spréch' ich: Ich wóllt' sie vernichten,	daſs nímmer man íhrer gedăchte,
27	Wär' der Feínde Stólz nicht zu fŭrchten,	und dáſs es verkénnten die Drănger,
	Daſs sie ságten: Únsere Hóchmacht,	nicht Jáhwe, hat áll dies getán.

III.

28	Ja, ein Vólk sind sie, bár alles Rátes,	nicht fíndet sich Klúgheit bei íhnen.
29	Wären weíse sie, săhen sie's eín	und bedăchten, was íhnen bevórsteht:
30	Wie ein eínziger taúsend verfólgt,	und wie zwei zehntaúsend verjágen.
	Ist's nícht, weil ihr Féls sie verkaúft,	und weil Jáhwe sie preísgegében?
31	Denn nícht ist wie únser Fels íhr Fels,	ihre Ríchter sind únsere Feínde!
32	Ihre Réb' stammt von Sódomas Rébe	und aús der Pflánzung Gomórrhas.
	Ihre Beéren sind gíftige Beéren,	ihre Traúben voll Bítterkeit.
33	Ihr Weín ist Dráchengeifer,	verdérbliches Nátterngíft.
34	Ist's nícht bei mir aúfbewáhrt,	versíegelt in meínen Schrănken
35	Für den Tág der Rách' und Vergéltung,	für die Zeít, da wánket ihr Fúſs

	— Denn náh' ist der Tág ihres Únheils,	und schnéll kommt herán ihr Geschíck —:
36	Dafs Récht verschafft Jáh seinem Vólke,	und seiner Getreú'n sich erbármet,
	Wenn er sieht, dafs kein Zéltpflock mehr ist	und kein Víeh mehr im Stáll und im Freíen?
37	Dann spricht er: Wo sínd ihre Gőtter,	ihr Féls, auf dén sie gebaút,
38	Die gegéssen ihr Ópferfétt	und den Wein ihrer Spénde getrúnken?
	Wohlán, sie mőgen euch hélfen	und eúch zum Schútze gereíchen!
39	Séht jetzt, dafs ích es bín,	und dáfs aufser mír kein Gótt;
	Ích spende Tód und Lében,	ích bin's, der schlágt und auch heilt [].
40	Denn zum Hímmel erhéb' ich die Hánd	und ság': So wahr éwig ich lébe,
41	Wenn geschárft ist mein blítzend Schwért	und die Hánd zum Geríchte greíft:
	Dann néhm' ich Ráche am Feínde	und záhl' meinen Hássern es heím,
42	Dann tránk' ich mit Blút meine Pfeíle,	und Fleísch soll fréssen mein Schwért
	Vom Blúte Erschlág'ner, Gefáng'ner,	vom Haúpte der Fúhrer des Feíndes!

	[Jaúchzet mit íhm, ihr Hímmel;	ihr Éngel, bétet ihn án!]
43	Jaúchzet mit íhm, ihr Vőlker,	denn das Blút der Getreúen rácht er,
	Er nimmt Ráche an seinen Feínden	und entsúhnt das Lánd seines Vólks!

C. Bemerkungen.

Betreffs der Exegese verweise ich auf **Hummelauer**, Commentarius in Deuteronomium (Paris 1901), wo betreffs der äufseren Form die Zennersche Chorliedstruktur mit geringer Abweichung adoptiert ist; ferner **Klostermann** a. a. O., wo zuerst die Dekasticha, d. i. Strophen von je 5 Distichen, erkannt sind.

V. 1—3 (8 gepaarte Dreiheber) bilden die Einleitung zum ganzen Gedichte. In 2^{cd} verlangt nicht blofs das Metrum, sondern auch die Analogie zu 2^{ab} den Artikel im Vergleichungsworte. Lies also כַּשְּׂעִירִים und וְכָרְבִיבִים. In 3^{a} liest man mit Samaritanus besser בְּשֵׁם statt Akkus. שֵׁם und in 3^{b},

wie das Metrum verlangt, גָּדְלוֹ „seine Ehre“, d. h. „die ihm gebührende E.“, statt גֹּדֶל allein (Grimme: גָּדְלוֹ).

V. 4—15[a] bildet den 1. Teil des ganzen Gedichtes, bestehend aus 4 Strophen von je 10 gepaarten Dreihebern. Die 1. Strophe enthält das Thema: „Jahwe, der vollkommene Fels Israels“ (4—6), welches in den 3 folgenden Strophen ausgeführt wird an der Hand der Geschichte (7—9; 10—12; 13—15[a]). 4[a] ist mit Kl. nur als Vergleich zu fassen, daher ist פָּעֳלוֹ nicht aktiv („Jahwes Tun“), sondern passiv „des Felsens Beschaffenheit, Wesen“. Zum Gottesnamen Ṣûr „Fels“ vgl. auch Hommel, Altisraelit. Überlieferung 319 f. In 4[d] lies statt הוּא „er“ mit LXX und Vet. Lat. יַהְוֶה „Jahwe“ = κύριος. Daſs 5[a] verderbt ist, erkennen alle Exegeten an. Kl. findet in בָּנָיו „seine Söhne“ und מוּמָם („ihren Eid“?) zwei Varianten für אֱמֻנָם „ihre Treue“, das der Kontext verlangt. Dies dürfte aber nur von מוּמָם gelten. Ich halte für die richtige Lesart: שִׁחֲתוּ לוֹ בָּנָיו אֱמוּנָם „es lieſsen ihm gegenüber ersterben seine Söhne ihre Treue“; vgl. Mal 2, 8. Den Plural שחתו hat Sam. לֹא „nicht“ ist also nur Variante zu לוֹ „ihm“ und מוּמָם entweder aus der richtigen Lesart verschrieben oder nach einer verderbten Vorlage geraten. In 6[b] verlangen Metrum und Grammatik den Artikel beim Vokativ; lies also: הָעָם הַנָּבָל. 7[b] lies mit Vulg., Syr., Chald. dem Zusammenhang entsprechend den Singular: בִּין „erwäge“, in 7[d] לָךְ wegen der Pausa, wie וְיַגֵּדְךָ. In 8[b] scheint בְּהַפְרִידוֹ entstanden zu sein aus dem Kompendium בהפריד י״ = בְּהַפְרִיד יַהְוֶה „als Jahwe zerstreute“, was dem Parallelismus besser entspricht und vom Metrum gefordert wird. In 8[c] lies Imperf. יַצִּיב statt Juss. יַצֵּב. 8[cd] bedeutet: „Er bestimmte die Grenzen von ganzen Völkern für die paar Kinder Israels“ (Kl.). Für בְּנֵי יִשְׂרָאֵל haben LXX ἀγγέλων θεοῦ, doch zeigt Cod. 106 (Holmes) von zweiter Hand darüber geschrieben: υἱῶν Ἰσραήλ, ebenso hat es Cod. VIII am Rande. Justinus Mart. las υἱῶν Ἰσραήλ, obwohl er wuſste, daſs die LXX diese Lesart nicht haben, ebenso Origenes, zu welchem Holmes bemerkt: „sed, quamquam hanc lectionem semel vocet meliorem et affirmet eam in exemplaribus nonnullis

obtinuisse — also hatten LXX ursprünglich: υἱῶν Ἰσραήλ! — habet saepe Ἀγγέλων Θεοῦ.“ In 9ᵃ lies mit Sam. und LXX statt עַמּוֹ „sein Volk“, das hier nur „Israels Volk“ bedeuten kann (Kl.), während es sonst nur „Jahwes Volk“ bezeichnet: עַם יַעֲקֹב „Jakobs Volk“, und ergänze dementsprechend am Ende von 9ᵇ: יִשְׂרָאֵל, das bei distichischer Schreibweise (vgl. die Hs B der gefundenen Ekklesiastikusfragmente!) unter dem gleichen Worte von 8ᵈ leicht ausfallen konnte. Dafs 10ᵇ verderbt sei, erkennen wieder die vernünftigen Exegeten an. Die Korrektur ist aber nicht so schwer, da Sam. die Lesart bietet: ובתהללות ישימנהו, was mit Kl. zu lesen ist: ubthahlulôth jᵉsimänhu „und auf Irrwege versetzte er es“; תַּהְלֻלָה von תָּהַל wie שַׁעֲרוּרָה von שָׁעַר (Kl.). Doch scheint dem Kontexte besser zu entsprechen: יְשַׁבְּבֵהוּ „holte er es heim“, woraus die Lesart des Sam. verschrieben sein kann. In 10ᶜ ist durch Haplographie die Kopula ו ausgefallen, die aber alle Versionen voraussetzen und das Metrum verlangt, mag man וַיְבוֹנְנֵהוּ lesen (Grimme) oder וִיבוֹנְנֵהוּ. Sam. hat dieses ו übrigens bewahrt. Ebenso scheint in 11ᵇ vor עַל das וְ durch Haplographie ausgefallen zu sein, da es alle Versionen und auch einige hebr. Hss aufweisen. In 13ᵇ lies mit Sam., LXX, Syr. dem Zusammenhang entsprechend יַאֲכִילֵהוּ „er speiste es“ statt וַיֹּאכַל „dafs es afs“, in 13ᶜ יַנִקֵהוּ ohne ו, wie LXX lasen und das Metrum verlangt. Sam. hat יינקהו, sei es, dafs das 2. י Vokalbuchstabe ist, sei es, dafs es mit נ metathesiert ist. In 13ᵈ ist statt מֵחַלְמִישׁ צוּר vielleicht besser zu lesen מִצּוּר חַלָּמִישׁ, wie Dt 8, 15. In 14ᵃ lese ich mit Arab. 1 und 3 (Holmes-Parsons) וְחֶמְאַת. 14ᵇᶜ halte ich für unecht, da חֵלֶב hier nur im eigentlichen Sinne gebraucht sein könnte, der Genufs des Fettes aber nach Lv 3, 17 strengstens verboten war. Metrisch wäre der Vers (der in Cod. 154 nach Holmes fehlt) möglich: עִם־חֵלֶב כָּרִים וא[י]לים [ו]בני־בשן ועתודים „samt dem Fette der Lämmer und Widder und der Rinder (wörtlich „Söhne“) von Basan und Böcke“. Der Dichter will nur sagen, dafs Israel vom Ertrag des Ackerbaues und der Viehzucht lebte; dazu genügt 14ᵃ (Milch) und 14ᵈ (Getreide,

Brot) sowie 14^{e} (Wein). Wer 14^{bc} für echt hält, mufs 15^{ab} (nach LXX) als Einleitungsvers zum nächsten Abschnitt betrachten (Kl.). In 14^{d} ist כְּלָיוֹת „Nieren" verdächtig, anderseits fehlt das Verbum אֱכֹל „essen"; vgl. Ps 81, 17; 147, 14. Is 7, 15. 22. Da sonst nur חֵלֶב bildlich vom Weizen gebraucht wird, betrachte ich כליות als Variante zu תֹּאכַל (analog zu תִּשְׁתֶּה im folgenden Stichos), das zu תֹּכַל verkürzt und durch Metathesis in כלת verderbt, dann zu כלית gemacht worden sein mag. In 14^{c} lies statt חֶמֶר („schäumenden Wein"?) חֹמֶר „eimerweis". Zu 14^{e} gehört als 2. Stichos 15^{b}, wie aus der 2. Person der Verba zu ersehen ist. Dagegen ist vor 15^{a} nach Sam., LXX und Vet. Lat. zu ergänzen: וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבָּע „So afs denn Jakob und wurde satt". Dieses Distichon leitet über zum

2. Teil (15^{c}—27), welcher wie der 1. aus 4 Dekastichen besteht. Die erste Strophe (15^{c}—18; 5 Doppeldreier) schildert Israels Vergehen, die 3 folgenden gleichgebauten Strophen (19—21; 22—24; 25—27) die Strafen Jahwes. In 16^{a} verlangt das Metrum וַיְקַנְאֻהוּ; das ו ging durch Haplographie im vorhergehenden ־הו verloren, ist aber in Sam. erhalten. Auch Arab. setzt es voraus. Dasselbe gilt von 16^{b}, wo mit Sam. und Compl. וּבְתוֹעֵבֹת zu lesen ist oder mit LXX בְּתוֹעֲבֹתָם (ἐν βδελύγμασιν αὐτῶν); da aber LXX das Pronomen häufig setzen, wo es im Hebräischen nicht steht, und umgekehrt, so ist ersteres hier vorzuziehen. 17^{d} ist sicher verderbt, wie schon אֲבֹתֵיכֶם „eure Väter" zeigt, wo LXX οἱ πατέρες αὐτῶν haben. Das Suffix ־כֶם beruht wahrscheinlich auf Einwirkung des bei distichischer Schreibweise darunterstehenden מְחֹלְלֶךָ (18^{b}). Lies also אֲבֹתֵיהֶם („ihre Väter") oder אֲבֹתֵימוֹ. Da aber der Stichos noch immer metrisch zu kurz ist, so mufs wohl אֲשֶׁר vor לֹא ausgefallen sein, zumal LXX und Lucianus hier οὓς übersetzen, während sie im vorhergehenden Stichos den Relativsatz (mit ausgelassenem אֲשֶׁר) nicht erkannt haben; vgl. 37. 38. In 18^{a} ist תֶּשִׁי nur verderbt aus תִּשֶּׁה, wie das Metrum erkennen läfst. Das Dageš forte coniunctivum fällt bei der Lesung יְלָדְךָ weg. Doch ist auch die massorethische Lesung möglich.

In 19[b] kann wohl כַּעַס als stat. constr. aufgefafst und מִכַּעַס betont werden: „wegen des Grolls über seine Söhne und Töchter"; allein notwendig ist es nicht. Man kann ganz gut mit Palm בָּנָיו וּבְנֹתָיו „seine Söhne und seine Töchter" als Objekt zu וַיִּנְאָץ nehmen und מִכַּעַס „aus Groll" adverbial fassen. 20[a] ist vierhebig; Grimme streicht deswegen וַיֹּאמֶר; ich ziehe vor, מֵהֶם als Glosse zu streichen, da es auch 31, 18 nicht steht. Es scheint also aus 31, 17 ergänzt zu sein. In 20[b] lies statt אֶרְאֶה „ich will sehen" mit Sam. וְאֶרְאֶה, oder noch besser mit LXX, Lucianus, Vet. Lat., Arab. das Hiphil, aber mit Suffix: וְאַרְאֵם (statt וְאַרְאֶה) „und ich will ihnen zeigen". In 22[b] hat Sam. וַתּוּקַד (Hophal) statt וַתִּיקַד (Qal). In 22[d] streiche am Anfang ו, das in Sam., LXX und Vet. Lat. fehlt und sogar metrisch unmöglich ist. In 23[a] lies אֹסְפָה (adhortativus von אָסַף); vgl. Mich 4, 6. 24[ab] ist wieder stark verderbt, und hier hilft gerade das Metrum den Vers herstellen. מְזֵי ist Imper. (Kl.) = מְזָה des Sam.; ferner ist mit Sam. statt וּלְחֻמֵי „und die (von Fieberglut) Verzehrten" zu lesen: לַחֲמוּ „zehret" und statt des Singulars רֶשֶׁף mit LXX und Lucianus (ὀρνέων): רְשָׁפִים „Fiebergluten", das auch sonst gewöhnlich im Plural vorkommt. 24[b] lautet in Sam.: קֶטֶף מְרִירִים; קֶטֶף ist aber nur Schreibfehler. Da ein Versfufs fehlt, so ergänze Parallelstellen gemäfs (z. B. Ps 91, 6) am Ende וָדֶבֶר. Der Ausfall des Schlufs-ם zu מרירי und des folgenden Wortes scheint auf eine verderbte Vorlage zurückzugehen. Die beiden letzten Worte von 24[d] fafst man am besten als Relativsatz. 25[b] ist nur zweihebig, der Vergleich mit Sam. (ומהדרים) und LXX und Luc. (καὶ ἐκ τῶν ταμιείων) läfst schliefsen, dafs hier der Artikel stand: וּמֵהַחֲדָרִים. 26[a] ist wieder nur zweihebig, also verstümmelt; Syr. hat „et dixi", lies also וְאָמַרְתִּי. In -תִּי ist wahrscheinlich ein כִּי verloren gegangen, und אפאיהם ist verschrieben aus אֲפִצֵם (vgl. י und צ in Sam.!) = διασπερῶ „ich will hinwegblasen"; vgl. die Varianten bei Holmes. In 27[a] halte ich כַּעַס für Korrektur nach 19[b], welche notwendig war, nachdem ז mit ס verwechselt worden war. Denn die Erklärung in 27[cd] setzt עַז- „den Hochmut (der Feinde)" als

ursprüngliche Lesart voraus. In 27[c] lies mit LXX und Luc.: יָדֵנוּ הָרָמָה „unsere hohe Hand“; ebenso las auch Hieronymus.

Der 3. Teil (28—42) enthält die Reflexion des Dichters, in welcher er Jahwes Verhalten gegen Israel rechtfertigt. Die Einleitung bilden 3 Disticha (Doppeldreier, V. 28—30[b]), worin der Dichter auf die Verblendung Israels hinweist, das nicht versteht, warum ein feindlicher Heide tausend Israeliten in die Flucht schlagen kann und zwei zehntausend. Dieses Rätsel erklärt er in der 1. Strophe, welche wie die 3 folgenden aus 10 gepaarten dreihebigen Stichen besteht (30[c]—33). Der Grund ist, daſs Jahwe sie preisgegeben hat, also nicht mehr ihr „Fels“ ist, weil sie nicht besser sind als Sodoma und Gomorrha. Mit Recht betont Kl., daſs צור „Fels“ in 30[c] und 31[a] nicht im gleichen Sinne gebraucht ist. An ersterer Stelle bedeutet es Jahwe als „den Fels“ κατ᾽ ἐξοχήν, an letzterer ist es generisch „der Halt“; vgl. 37[b]. „Unser Fels“ ist also der Fels des Dichters (Moses) und der alten Israeliten, „ihr Fels“ der Fels der Nachkommen, an welche das Lied gerichtet ist, um wider sie zu zeugen; „Fels“ bezeichnet somit Jahwes verschiedenes Verhalten gegen das zu verschiedenen Zeiten moralisch so verschiedene Israel. 31[b] bedeutet eine entsprechende Änderung im Verhältnisse der Feinde zu Israel; diese sind nämlich dem treulosen Israel gegenüber zugleich Richter, also ist Israel ihrer Rache ausgeliefert. Lies פְּלִילֵיהֶם, wie Sinn und Metrum verlangen. Das ἀνόητοι der LXX (Vet. Lat.: insensati), welches die Lesung אֱוִילִים (Toren) voraussetzt, zeigt, daſs hier Textverderbnis vorlag. Die 2. Strophe (34—36) besagt, daſs Jahwe trotz der Gottlosigkeit der Masse des Volkes seine Getreuen retten werde, wenn das Maſs des Unglücks voll sein wird. 35[a] ist nur zweihebig, also verstümmelt; vielleicht ist לי nur Kompendium (ל״י) für לְיוֹם „für den Tag“, wie Sam. noch hat und auch LXX noch lasen, aber aus Miſsverständnis unrichtig mit ἐν ἡμέρᾳ (am T.) übersetzten. Denn ליום gehört zu den vorausgehenden Partizipien; der Dichter will sagen, daſs der Rettungsplan Jahwes ihm bekanntgegeben

sei, obgleich das Volk ihn nicht erkennt. Statt שִׁלֵּם ist שִׁלֵּם zu lesen, wie Os 9, 7. Die Bilder von 36^{cd} sind aus dem Nomadenleben genommen, lies daher mit Kl. אָזַל יָתֵד und אָפֵס; wenn der Nomade kein Zelt mehr aufschlagen kann und kein Vieh mehr hat, weder eingesperrt noch im Freien, dann kann er nicht mehr existieren. In der 3. Strophe (37—39) läſst der Dichter Jahwe das Volk anreden. Wenn Israel vergeblich von seinen falschen Göttern Hilfe verlange, so möge es ihn als den absoluten Herrn und allein wahren Gott anerkennen. In 37^{a} lies besser mit Sam. אַיֵּה, sonst wäre der Vers nur zweihebig. Ebenso ist 37^{b} verstümmelt, wie das Metrum zeigt; der Zusammenhang verlangt צוּרֵמוֹ „ihr Fels" entsprechend dem parallelen אֱלֹהֵימוֹ (vgl. 31^{a}) und יֶחֱסָיוּ entsprechend den folgenden Imperfectis. Desgleichen entspricht 38^{b} nur נְסָכֵימוֹ dem Parallelismus (זְבָחֵימוֹ). נסיכם ist nur durch Metathesis von י und כ entstanden, das ו ging im folgenden י verloren oder wurde als überflüssig ausgelassen. Vor ישתו haben Sam. und LXX ו gelesen. In 38^{d} ist יהי verstümmelt aus יִהְיוּ, wie der Kontext zeigt und Sam. und LXX haben. In 39^{a} ist ein אֲנִי metrisch überschüssig, also zu streichen. LXX lasen es nicht. In 39^{c} verlangt das Metrum אָנֹכִי statt אֲנִי. 39^{e} ist aus Is 43, 13 eingeschoben. In der 4. Strophe (40—42) schwört Jahwe — als Kriegsheld gedacht —, an den Feinden des Volkes blutige Rache zu nehmen. In 40^{b} verlangt das Metrum אֲנִי (Cod. 185 Kennicott) statt אָנֹכִי. Am Schlusse fordert der Dichter auf, mit dem siegreichen Helden Jahwe mitzujubeln. LXX, Lucianus und Vet. Lat. haben hier vor 43^{ab} einen Vers, worin die Himmel angesprochen werden (vgl. Ps 29, 1), wie in V. 1. Diese Apostrophe scheint ganz der Einleitung zu entsprechen, daher halte ich den V. 43^{ab} der LXX für ursprünglich, zumal sich der Ausfall in den andern Texten aus dem Homoioarkton erklärt; vgl. auch Cod. 190 (Holmes) der LXX. Ergänze also: הַרְנִינוּ שָׁמַיִם אִתּוֹ | וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ בְּנֵי־אֵלִים. In 43^{a} lies עִמּוֹ „mit ihm", LXX: μετὰ [τοῦ λαοῦ] αὐτοῦ; τοῦ λαοῦ ist unrichtige Variante, entsprechend dem עַמּוֹ des massorethischen Textes. 43^{a} der LXX ist Variante zu

43ᵇ. In 43ᵈ ist mit LXX und Sam. zu lesen: אַדְמַת עַמּוֹ. Das ganze Gedicht enthält also 70 Distichen, und diese Zahl dürfte nicht zufällig sein.

Ich glaube bei Herstellung des obigen Textes keine gewaltsame Konjektur dem Metrum zuliebe verbrochen zu haben. Wer aber könnte verlangen, daſs alle korrumpierten Stellen, die das Metrum als solche erkennen läſst, durch die Texteszeugen korrigierbar sein müssen!

Miszelle zu Prv 1, 7 nach der LXX.

Unter σοφία führt die Konkordanz von Hatch-Redpath nur zweimal das hebräische Äquivalent דַּעַת an: Prv 1, 7. 29. Davon ist Prv 1, 7 zu streichen. Die eigentliche Übersetzung der hebräischen Vorlage findet sich in 7ᶜᵈ. Hier haben wir die regelmäſsig sich entsprechenden Ausdrücke: יראת יהוה = εὐσέβεια εἰς θεόν und דעת = αἴσθησις, hier auch die gleiche Stellung im Griechischen und Hebräischen. 7ᵃᵇ aber sind von Ps 111, 10 eingedrungen, wo חָכְמָה = σοφία und auch die Stellung von Subjekt und Prädikat entspricht. A. J. Baumgartner (Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes, 1890, 30) hielt 7ᵃ und 7ᵈ für ursprünglich, erkannte 7ᵇ als Glosse aus Ps 111, 10 und wuſste mit 7ᶜ, der eigentlichen Übersetzung, nichts mehr anzufangen („d'une origine inconnue").

J. Göttsberger.

Über Nehemias und Esdras[1].

Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren.

2. Nehemias: seine Ankunft und seine Wirksamkeit in Jerusalem.

Aus der Vergleichung der Quellenzeugnisse hat sich uns die Wahrscheinlichkeit ergeben, dafs Nehemias, mit Zorobabel und Šešbaṣṣar identisch, an der Spitze der ersten Gola im Jahre 538 v. Chr. nach Jerusalem zurückgekehrt ist. Nunmehr gilt es, von diesem Gesichtspunkt aus die Tätigkeit des Nehemias darzustellen.

Am 3. Marḫešwan (d. i. 27. Oktober) 539 war Kyros in das eroberte Babel eingezogen. Im folgenden Monat Kislev (d. i. November-Dezember) 539 kam Ḫanani aus Jerusalem mit traurigen Nachrichten über die in der Heimat herrschenden Zustände zu seinem Bruder Nehemias nach Susa, wo sich dieser gerade vorübergehend aufhielt[2]. Da Nehemias in seiner Würde als königlicher Mundschenk[3] Zutritt zum Hofe des

[1] Vgl. BZ I 232 ff.

[2] Gelbhaus, Nehemias 1902, 17 18: „Der Ausdruck ואני הייתי Neh 1,1 zeigt deutlich auf eine temporäre Anwesenheit hin. Für einen beständigen Sitz ist die Redeweise im Hebräischen ungebräuchlich." — „Wenn Berichte über den Zustand der Juden in der alten Heimat an Nehemias erstattet werden und er sich eingehend über die Verhältnisse in Judäa erkundigt, dann scheint er in der Mitte seiner Stammesgenossen in Babylonien eine führende Stellung innegehabt zu haben. Er scheint mit einem Amte bekleidet gewesen zu sein, welches ihm eine Aufsicht über seine Volksgenossen im Exil einräumte, wozu Rundreisen im Lande erforderlich waren, wo seine Glaubensgenossen ihre Wohnsitze hatten. So ein Ort war auch Susa."

[3] Gelbhaus a. a. O. 19: „Wie tiroš dem Ausdruck maškah, d. i. Getränk, gleichkommt, so dürfte das maškeh dem aramaisierten Terminus tiršata, welcher Mundschenk bedeutet, entsprechen."

Königs hatte, benutzte er eine sich ihm im Nisan (d. i. März-April) 538 darbietende Gelegenheit, um den König um Erlaubnis zur Heimkehr zu bitten. Gerne gewährte dieser dem Nehemias und seinen Volksgenossen die erbetene Erlaubnis. Bald darauf erfolgte die Abreise. An der Spitze des militärisch begleiteten Zuges standen Nehemias und der Hohepriester Ješua. Nach einer Reise von ungefähr vier Monaten — so lange brauchte auch Esdras' Gola, die am 12. Nisan abreiste und, ebenso wie Nehemias, am 1. Ab anlangte — traf Nehemias an der Spitze der Exulantenschar am 1. Ab (d. i. Mitte Juli) 538 in Jerusalem ein. Nachdem mehrere der Familienhäupter ihre Gaben zum Tempelbau überreicht hatten, zerstreuten sich alsbald die Zurückgekehrten in ihre Städte und Dörfer. Die reichen Grundbesitzer begaben sich auf ihre Landgüter, die Ärmeren in ihre früheren Wohnsitze, die Priester und ein Teil der Leviten, Sänger, Torhüter und Tempeldiener in ihre Städte (Esr 2, 70. Neh 7, 73; 11, 20), ein anderer Teil der Leviten und Sänger auf ihre Landgüter (Neh 13, 10) und wieder ein anderer Teil der Sänger in ihre Dörfer (Neh 12, 29). Nur wenige der Exulanten konnten sich in der Hauptstadt selbst niederlassen, weil hier die früheren Wohnungen zum gröfsten Teil noch in Trümmern lagen (4 Rg 25, 9). Nehemias' erste Sorge ging auf die Wiederherstellung der Stadtmauer als einer Grundbedingung der nationalen und religiösen Unabhängigkeit. Nach dreitägiger Rast unternahm er einen nächtlichen Ritt zur Besichtigung der Schäden an der Stadtmauer. Hierauf legte er den Gemeindevorständen seinen Plan betreffs Wiederherstellung der Mauer vor. Derselbe fand willige Aufnahme. Es wurde sofort energisch ans Werk gegangen. Zur rascheren Ausführung der Arbeit teilte Nehemias die ganze Mauerlinie in 42 Lose und verteilte diese teils an Private, Einzelne oder Geschlechter, teils an Gilden, teils an Ortsgenossenschaften aus der nächsten Umgebung Jerusalems (Bertholet, Die Bücher Esra u. Nehemia, in Martis Kurzem Handkomm. z. AT, 1902, 57). Die Arbeit selber wurde von den nichtexilierten Juden ausgeführt; die soeben Heimgekehrten hatten ja

genug mit der Instandsetzung ihrer eigenen Wohnungen zu tun. Deshalb findet sich niemand von den mit Nehemias Zurückgekehrten unter den beim Mauerbau Beteiligten aufgeführt. Da die Wiederherstellungsarbeiten gut von statten gingen, wurden die Feinde Judas beunruhigt und beschlossen, die Weiterführung der Arbeiten mit Gewalt zu hindern. Nehemias aber traf geeignete Vorkehrungen zur Abwehr; und so konnte denn nach zweiundfünfzigtägiger Arbeit am 25. Elul (d. i. in der 1. Hälfte des September) 538 der Mauerbau vollendet werden. In der Zwischenzeit aber hatte sich eine grofse Gefahr für den Frieden und die Einigkeit des Volkes aus dem Innern der Gemeinde selbst erhoben. Da die Exulanten gerade einen Monat nach Beendigung der Ernte zurückgekehrt waren, war den Ärmeren unter ihnen die Möglichkeit genommen, durch Ährenlesen sich über die gröfste Not hinüber zu helfen. Daher sahen sie sich gezwungen, zur Beschaffung von Brotfrucht Anleihen aufzunehmen. Solche wurden ihnen auch von den reichen Volksgenossen gewährt; aber sie mufsten fürs erste ihren Gläubigern entweder ihren Grundbesitz oder ihre Kinder als Faustpfand abtreten und fürs andere sich vom Darlehen eine entsprechende Provision abziehen lassen und überdies noch sich zur Zahlung von Zinsen verpflichten. Zur Aufbringung der Zinsen sowie zur Heimzahlung des Entlehnten stand aber den Schuldnern in ihrer Notlage kein anderes Mittel zur Verfügung als der Verkauf der eigenen Kinder. Auf seiten der Reichen handelte es sich bei der ganzen Sache um Ausbeutung der Not des Nächsten zum eigenen Gewinn, d. i. um regelrechten Wucher. Daher wandten sich die Armen in dieser Not an Nehemias, aber nicht, wie man meistens annimmt, mit Bitten um Schenkung der Darlehen, sondern mit Klagen über ihre Bedrückung und Ausbeutung durch die Reichen. Nehemias bezeichnete denn auch das Gebaren jener Reichen als sündhaft (Neh 5, 6. 9) und verlangte von ihnen die Herausgabe der Faustpfänder und der Provisionen (Neh 5, 11). Die Reichen versprachen es und gelobten überdies, auch auf die Zinsen verzichten zu

wollen[1]. So war es denn Nehemias gelungen, dem Volke nicht blofs die Sicherheit nach aufsen, sondern auch die Ruhe und den Frieden im Innern wiederzugeben. Die schnelle Regelung dieser Angelegenheit zeugt von dem grofsen Einflufs, den Nehemias bei seinen Volksgenossen besafs. Ebenso die von ihm angeordnete Ausschliefsung einiger Priesterfamilien, welche ihre Stammdokumente nicht nachweisen konnten. Sie wurden vorläufig ihres Priestertums für verlustig erklärt und in ihrem Einkommen beschränkt. Nehemias verbot ihnen nämlich, von „dem Heiligen der Heiligtümer“ zu essen, bis wieder ein Priester für Urim und Tummim, die im Exil verloren gegangen waren, erstehen würde (Esr 2, 63. Neh 7, 65). Dafs jene Priester in dieser Verordnung kein Übelwollen von seiten des Nehemias erblickten, wie Gelbhaus meint, zeigt sich daraus, dafs ein Glied aus einer der gemafsregelten Familien, Meremoth, sich beim Mauerbau beteiligte (Neh 3, 4), und dafs derselbe später eine Vertrauensstellung im Tempel innehatte (Esr 8, 33).

Nach der Fertigstellung der Stadtmauer traf Nehemias geeignete Mafsregeln zur Bewachung der Stadttore. Tags über hatten die Torhüter (Sänger und Leviten) die Aufsicht

---

[1] Die Notlage der Armen kann nicht bei einem Teil von ihnen durch die Zahlung der Steuern, wie schon LXX irrtümlich meinte, veranlafst worden sein. Denn hätten die Steuern die Notlage der einen verursacht, dann würde die Not der andern schliefslich ebenfalls durch die Steuern veranlafst worden sein. Der Schriftsteller hätte dann aber diesen Umstand nicht blofs bei den einen, sondern auch bei den andern anführen müssen. Weil er dies nicht tut, so ist es schon an sich unwahrscheinlich, dafs in Neh 5, 4 von Steuern die Rede sein soll. Zudem berichtet 3 Esr 4, 50, dafs den Heimkehrenden Steuerfreiheit bewilligt wurde. Sodann heifst מִדָּה nicht „Steuer“, sondern „Mafs“. כְּסֶף לְמִדַּת הַמֶּלֶךְ ist „Geld nach königlichem Mafs“, d. i. gemünztes Geld. Dafs es solches schon vor Dareios I. gab, ist sicher. Die in Esr 8, 27 und 1 Chr 29, 7 aufgeführten Münzen (אֲדַרְכֹנִים) haben ebensowenig wie die in Esr 2, 69 und Neh 7, 70—72 genannten (דַּרְכְּמוֹנִים) mit Dareios I. etwas zu tun; denn in diesem Falle müfste man nach Analogie von דָּרְיָוֶשׁ etwa אדריכנים oder ähnliches erwarten. Vielmehr legt der Vergleich von אדרכן mit δαρεικός den Gedanken nahe, dafs δαρεικός aus ursprünglichem δαρκειος unter dem Einflufs des Königsnamens Dareios entstanden sei. Zu dem Namen der Münzen vgl. die 1. Hälfte von אֲדַרְגָּזְרַיָּא Dn 3, 2. 3 und אֲדְרַזְדָּא Esr 7, 23.

zu führen; für die Nacht mufste die übrige Einwohnerschaft die Wachmannschaften stellen. Diese hatten während der ganzen Nacht, ihren Wachhäusern gegenüber, auf ihren Posten zu bleiben (Neh 7, 3). Der beste Schutz für die Stadt wäre freilich eine zahlreiche Bevölkerung gewesen; aber an dieser fehlte es noch immer. Daher erwog Nehemias Mafsregeln, um die Bevölkerung der Hauptstadt zu vermehren. Zunächst beschlofs er, eine Volksversammlung einzuberufen, um durch sie einen Überblick über den Bestand der Bevölkerung Judäas zu gewinnen (Neh 7, 5). Da die Angelegenheit als dringend erschien, wurde die Versammlung in aller Eile anberaumt. Sie fand noch in den letzten Tagen des Monats Elul (d. i. Mitte September) statt (Esr 3, 1. Neh 7, 73[b]). Auf derselben wurde dem Nehemias ein fertiges, mit geschichtlichen Notizen versehenes Verzeichnis der Mitglieder seiner Gola überreicht. Dasselbe wurde von ihm später in seine Memoiren (Neh 7,6—73) aufgenommen. Zunächst aber veranlafste er die Obersten des Volkes, ihren bleibenden Wohnsitz in Jerusalem zu nehmen (Neh 11, 1). Sodann bewog er das Volk zur Auslosung jedes zehnten Mannes, der dann in die Hauptstadt zu ziehen hatte. Das Ergebnis dieser Bevölkerungsverschiebung ist in der Liste Neh 11, 3—24 niedergelegt. Sie enthält die Namen der in Jerusalem wohnenden Judäer, Benjaminiten, Priester, Leviten und Torhüter. Auf dieser Versammlung erhielt Nehemias auch die gewünschte Gelegenheit zu einem Überblick über den Gesamtbestand der Bevölkerung. Da zeigte es sich, dafs nichtexilierte Juden über das ganze Land hin, von Beerseba bis Jerusalem, zerstreut wohnten. Von diesen ihm bis dahin unbekannt gebliebenen Siedelungen legte Nehemias sich gleichfalls eine Liste an. Sie findet sich in Neh 11, 25—30. In derselben sind die dem Nehemias schon von der Heimreise oder vom Mauerbau her bekannten Ortsgenossenschaften nicht aufgeführt. Daher fehlt eine Reihe von Städten, deren Nennung man, früheren Angaben entsprechend, unbedingt zu erwarten hätte (Bertholet, Die Bücher Esr. u. Neh. 83); so Thekoa (Neh 3, 5), Bethhakkerem (3, 14), Bethṣur (3, 16), Ḳegila (3, 17f),

Bethlehem und Netopha (7, 26), Ḳirjath Jearim (7, 29), Gibeon, Miṣpa und Meronoth (3, 7), Kaphira und Beeroth (7, 29), Jericho (7, 36), Gilgal (12, 29) und Zanoaḫ (3, 13). Bei jener Versammlung wurde dem Nehemias noch ein anderes bekannt: in ehemals zum Nordreich gehörenden Orten hatten sich Benjaminiten, exilierte wie nichtexilierte, niedergelassen. Die Namen dieser Orte wurden ebenfalls in einer Liste niedergelegt (Neh 11, 31—35).

Dafs mit der Versammlung des ganzen Volkes eine gemeinsame religiöse Feier verbunden wurde, ist schon an sich wahrscheinlich. Esr 3, 4 berichtet denn auch, dafs das Laubhüttenfest damals wieder gefeiert wurde. Ebenso fing man vom ersten Tag des siebenten Monats an, wieder gesetzlich korrekte Brandopfer darzubringen, nachdem Ješua und Nehemias zuvor den Altar neu errichtet hatten. Der bisherige Altar nämlich war nach ihrer Ansicht dadurch verunreinigt worden, dafs bis zu dieser Zeit auch die nichtjüdischen Nachbarn auf ihm ihre Brandopfer dargebracht hatten[1]. Nach Schlufs des Laubhüttenfestes kehrten die meisten Teilnehmer in ihre Ortschaften zurück. Die andern dagegen, die sich zur Übersiedelung nach Jerusalem entschlossen hatten, begaben sich nunmehr zur Herstellung ihrer Wohnungen in die Hauptstadt. Über der Sorge für das eigene Heim aber mufste das Interesse an der Wiederherstellung des Tempels für den Anfang ein wenig in den Hintergrund treten. Das Erkalten des Interesses schlug aber nach Fertigstellung der Wohngebäude nicht in sein Gegenteil um, sondern nahm, wie es der menschlichen Natur eigen ist, immer mehr zu. Die eingetretene Unlust wurde zudem durch eine Mifsernte im darauffolgenden Sommer, April bis Juni 537, gesteigert. Da trat der Prophet Aggäus auf und erklärte die Mifsernte für ein von Gott wegen der beim Tempelbau gezeigten Lässigkeit verhängtes Strafgericht. Auf dies hin nahm das Volk die Arbeit am Tempel in Angriff. Es geschah dies nach Agg 1, 25

[1] וַיַּעֲלוּ in Esr 3, 3 ist Plusquamperf. — בְּאֵימָה עֲלֵיהֶם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת = „Entsetzen oder Abscheu vor den Bewohnern des Landes hatte sie befallen“, = בָּאָה אֵימָה.

am 24. Elul (d. i. Mitte August). Dieses Datum stimmt mit dem in Esr 3, 8 überlieferten, wonach die Wiederherstellungsarbeiten „im 2. Monat des 2. Jahres nach der Rückkehr“ (d. i. eben im Elul) begannen. Wenn Aggäus hierbei „das 2. Jahr des Dareios“ als Jahr des Bauanfangs nennt, so sieht man daraus, dafs er, ebenso wie Zacharias, die Jahre des Dareios-Kambyses, in Übereinstimmung mit der Nabonid-Kyros-Chronik (KB III 2, 135 Z. 25), vom Nisan 538 an gerechnet hat. Bei jenen Wiederherstellungsarbeiten handelte es sich nicht um eine eigentliche Grundsteinlegung; denn der Tempel war von den Chaldäern nicht von Grund aus zerstört, sondern nur durch Feuer verheert worden. Fundamente niedergebrannter Gebäude aber pflegt man nicht neu zu legen, denn sie leiden durch das Feuer keinen Schaden. Man denke nur an die niedergebrannten assyrischen Tempel und Paläste, deren Fundamente heute noch intakt sind. Bei der Zerstörung des Tempels beschränkten sich die Chaldäer eben darauf, dem Tempelgebäude seinen festungsartigen Charakter, den dasselbe mit andern Tempeln des Altertums gemein hatte (Billerbeck, Der Festungsbau im alten Orient, 1900, 21), durch Vernichtung der Armierungsbauten zu nehmen. Demgemäfs erstreckte sich auch die Wiederherstellung vornehmlich auf diese Teile[1].

---

[1] Dieser Ansicht steht das in Esr 3, 10. 11. 12 gebrauchte יסד nicht entgegen. Dasselbe hat nicht blofs die Bedeutung „fundamentieren“, sondern auch die weitere „festigen, befestigen, verstärken“, wie das lat. fundare „begründen, festmachen, befestigen“ und das assyr. Nomen uššu (s. KB III 2, 94 Col. II 1). Diese weitere Bedeutung pafst auch gut für das vielgedeutete בְּיָסְדוֹ Esr 3, 12: sie hatten noch mit eigenen Augen den ersten Tempel „in seiner Befestigung“, oder wie Agg 2, 3 sagt, „in seiner Herrlichkeit“ gesehen. Auch das in Esr 4, 12; 5, 16; 6, 3 vorkommende Nomen אשׁ hat, wie das assyrische uššu, die Bedeutung „Befestigung, Armierungswerke“. Daher ist die Übersetzung von Esr 6, 3 וְאֻשּׁוֹהִי מְסוֹבְלִין bei LXX oder richtiger bei Theodotion: καὶ ἔθηκεν ἔπαρμα „eine Aufmauerung, Erhöhung anfertigen“ als gelungen zu bezeichnen. Auf Befestigungen des Tempels deutet auch die Notiz in Esr 6, 3, wo die Höhe des Tempels auf 60 Ellen = ca 30 m angegeben ist. Da eine Höhe von 60 Ellen Kirchturmshöhe ist, kann von diesen 60 Ellen nur etwa die Hälfte, ca 30 Ellen, auf die Höhe des Tempelgebäudes selbst entfallen. Tatsächlich war auch der Salomonische Tempel nur 30 Ellen hoch (3 Rg 6, 2). Demnach müssen

Auf die Kunde von der Aufnahme der Wiederherstellungsarbeiten versuchten „die Widersacher Judas und Benjamins“ (Esr 4, 1), d. h. die Angehörigen des aus Israeliten und verschiedenen Volksstämmen des einstigen assyrischen Reiches gebildeten Mischvolkes auf palästinischem Boden (Nikel, Die Wiederherstellung 94), zu den Arbeiten am Tempel zugelassen zu werden. Sie beriefen sich darauf, dafs auch sie schon seit langer Zeit dem Herrn ihre Opfer in Jerusalem dargebracht hätten (Esr 4, 2. Jer 41, 5). Ihr Gesuch wurde abgewiesen, weil man mit ihnen während des Mauerbaues schlechte Erfahrungen gemacht hatte (Neh 2, 19—20; 4, 1—17; 6, 1—14). Diese Erfahrungen liefsen billig an der Aufrichtigkeit jener Bitte zweifeln. In Wirklichkeit beabsichtigten denn auch die Samaritaner, durch die Anbahnung religiöser Gemeinschaft die Aufsaugung der kleinen jüdischen Gemeinde vorzubereiten (Nikel 95). Mit jener Abweisung war aber die Trennung zwischen Judäa und Samaria endgültig besiegelt[1]. Es suchten nunmehr die Samaritaner durch

---

die andern 30 Ellen auf die Befestigungswerke des Tempels kommen. Die Befestigung der Tempel im Altertum bestand in der Hauptsache aus zwei oder mehreren einander einschliefsenden Umwallungen oder Enceinten (Billerbeck, Der Festungsbau 21). Eine derartige mehrfache Umwallung ist in Esr 6, 4 gemeint. נִדְבָּכִין bedeutet, mag man es vom assyrischen nadbaku „Bergabhang, Wand“ oder aus dem Aramäischen = „Reihe“, hebr. טוּר, ableiten, zweifellos die Mauerwälle. Es durften demnach drei steinerne Mauern oder drei mauerbekleidete Wälle (נִדְבָּכִין דִּי־אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא) mit je einer darauf befindlichen hölzernen Brustwehr (וְנִדְבָּךְ דִּי־אָע חֲדַת) und einem dahinter liegenden Wallgang hergestellt werden. Die bescheidenen Mafse — die Höhe der einzelnen Mauer betrug ca 10 Ellen, nämlich ca 7 Ellen Stein und ca 3 Ellen Holz (s. Billerbeck a. a. O. 7: „So hoch, d. h. 3,5 bis 4 m = 7—8 Ellen Höhe, mufste die Mauer ganz massiv und aus widerstandsfähigstem Material erbaut sein“), und die Breite der Mauer nebst Wallgang belief sich auf ca 20 Ellen; denn von den 60 Ellen Breite (Esr 6, 3) entfielen 20 auf die Breite des Tempelgebäudes (3 Rg 6, 2; 2 Chr 3, 3) — waren offenbar darauf berechnet, eine Befestigung des Tempels nur soweit zuzulassen, dafs dieselbe der Abwehr von Überfällen räuberischer Nomaden genügte, aber anderseits den geschulten Truppen des Grofskönigs im Falle einer Rebellion keinen ernstlichen Widerstand zu bereiten vermochte.

[1] Damit ist zugleich die unterste Grenze für die Zeit der Herübernahme des Pentateuchs durch die Samaritaner gegeben.

Intriguen beim persischen Hofe ihre Absicht zu erreichen. Sie dingten sich vor allem für ihre Anklagen Wortführer am Hofe des Grofskönigs. Diese mufsten die Arbeiten am Tempel als weit über das erlaubte Mafs hinausgehend und darum als staatsgefährlich denunzieren. Auf diese Anklagen folgten, wie heute noch im Orient, langwierige Untersuchungen und zeitweilige Einstellung der Bauarbeiten. Dann wurden Versuche zur Weiterführung derselben unternommen. Diese riefen wieder neue Anklagen, Untersuchungen und Einsprüche hervor. So konnte denn bald von einer eigentlichen regelrechten Bautätigkeit am Tempel keine Rede mehr sein (Esr 4, 5), wenn schon es möglich war, dann und wann kleinere Wiederherstellungsarbeiten vorzunehmen und zu vollenden (Esr 5, 16). Jene Intriguen dauerten fort bis zum Tode des Kyros im Jahre 530 v. Chr. „und bis zur Regierung des Darjaweš, Königs von Persien“ (Esr 4, 5), d. i. des Kambyses [1].

[1] Daraus, dafs der Autor von Esr 4, 5 zwischen Kyros und Darjaweš keinen andern Königsnamen mehr aufführt, geht deutlich hervor, dafs er in Darjaweš den unmittelbaren Nachfolger des Kyros sah. Der Redaktor aber, welcher aus zwei schon vorhandenen Schriften die Verse Esr 4, 6 und 4, 7—23 zwischen die beiden Verse 4, 5 und 4, 24 eingefügt hat, scheint gleichfalls der Ansicht gewesen zu sein, dafs die in 4, 6 und in 4, 7—23 genannten Könige Aḫašweroš und Artaḫšasta nicht allein unter sich, sondern auch mit dem in 4, 5 und 4, 24 genannten Darjaweš identisch seien; denn sonst hätte er nicht die ursprünglich aufs engste miteinander verknüpften Verse 4, 5 und 4, 24 durch seinen Einschub auseinanderreifsen können. Wenn Howorth in den Proceedings of Society of Biblical Archaeology XXIV (1902) 17 es für unwahrscheinlich erklärt, dafs ein so grofser Herrscher wie Kambyses, der in der ganzen alten Welt unter diesem Namen bekannt gewesen sei, dazu noch den Namen Artaxerxes getragen habe, so übersieht er die Möglichkeit einer Doppelbenennung. Eine solche wird aber durch die Behištuninschrift I 43 (Bezold, Die Achämenideninschriften, 1882) ausdrücklich bezeugt. Ebenso trug Xerxes I. den Namen Kyros, Dareios II. Nothos hiefs auch Ochos, Artaxerxes II. hiefs früher Arsakes, Ochos nannte sich Artaxerxes III., Arses nannte sich vorher Arogos und Dareios III. früher Kodomannos. Auch von des Kyros Vater Kambyses ist bei Nikolaos von Damask ein zweiter Name Atradatas überliefert. Dieser soll allerdings nach Bauers Vermutung (Marquart, Die Assyriaka des Ktesias, in Philol. Suppl. VI 603 629) von Ktesias aus dem Namen des Herodotischen Rinderhirten Mitradates umgestaltet worden sein; allein Gründe lassen sich hierfür nicht anführen. Zudem ist eine

Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Juden den durch den Tod des Kyros veranlafsten Regierungswechsel (Esr 4, 6 „im Anfang seiner Regierung“) zum Ausbau der Stadtmauer benutzt haben, um so mehr, als sie sich dabei auf das frühere Wohlwollen des Kambyses berufen konnten. Allerdings waren die Stadtmauern schon im Jahre 538 restauriert worden (Neh 6, 1. 15; 7, 1); doch scheint sich diese Wiederherstellung mehr auf den eigentlichen Mauerkern bezogen zu haben (Esr 4, 12), während man die Wiederaufrichtung der Armierungsbauten auf die Folgezeit verschob[1]. Diese Armierungsbauten bestanden nach Billerbeck 9 u. 27 vornehmlich aus Zinnenbrustwehren mit Dächern oder aus Schuppen mit Schiefsscharten und aus Balkons von Zimmerwerk mit daran gehängten Schildern[2]. Zur endgültigen Fertig-

Umbildung des häufiger vorkommenden Namens Mitradates in den seltenen Atradatas nicht sehr wahrscheinlich. Nehmen wir einmal probeweise an, der Vater des Kyros, Kambyses, hätte noch einen zweiten, Atradatas oder ähnlich lautenden Namen geführt, dann hätte nach der bekannten orientalischen Namensregel der Enkel denselben Namen erhalten. Beim ersten Namen Kambyses trifft dies wirklich zu; dann sollte es auch beim zweiten Namen der Fall sein. Tatsächlich weisen nun die hebräischen Quellen mit den Namen Artaḫ(šasta) und Darja(weš), ebenso Ktesias mit 'Ἀρταῖ(ος) auf einen Atra(datas) oder ähnlich lautenden Namen hin. Dieser Name hat in der Überlieferung unter dem Einflufs der Königsnamen Dareios und Artaxerxes eine verschiedene Gestaltung erhalten. Ja selbst die Form Artaḫšasta erlitt noch eine Abänderung in Aḫašweroš, wie ein Vergleich der LXX ('Ἀρταξέρξης) mit dem MT (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ) beim Estherbuche zeigt.

[1] Daraus erklärt sich der von Bertholet unerträglich genannte Tempuswechsel der beiden letzten Verba des Verses Esr 4, 12.

[2] אֻשַּׁיָּא in Esr 4, 12 „die Armierungsbauten“ wie in Esr 5, 16; 6, 3; אֻשַּׁרְנָא in Esr 5, 3. 9 = assyr. ašurru „Wand“ bedeutet die „Bedeckung oder Bedachung“ der Brustwehren, daher von LXX 3 Esr 6, 4 richtig mit στέγη „Dach“ übersetzt. — Esr 4, 12: „sie bauen die Stadt auf und die Mauern“, d. i. den eigentlichen Mauerkern haben sie (schon) vollendet und die Armierungsbauten wollen sie (jetzt) aufrichten (חיט = „aufrichten“ oder besser „zusammenfügen“, im Arab. „nähen“); 13 „daher sei dem König kund, dafs sie, wenn diese Stadt aufgebaut und ihre Mauern vollendet sein werden . . .“ Hier bezieht sich die Vollendung der Mauern auf deren vollständige Armierung; somit liegt kein Widerspruch zwischen den Versen 12 und 13 vor. Wahrscheinlich hatte das Original an diesen beiden Stellen verschiedene Verba; tatsächlich ist dies auch bei der echten LXX der Fall: θεραπεύειν und συντελεῖν 3 Esr 2, 17. 18.

stellung dieser Bauten schien damals der günstigste Augenblick gekommen zu sein. Zudem hatten die fortwährenden Feindseligkeiten der Samaritaner die Ausführung dringend wünschenswert gemacht. Aber eben diese Feinde waren durchaus nicht gewillt, die Befestigung Jerusalems widerspruchslos geschehen zu lassen. Sie hatten durch einige von ihnen, welche der königlichen Verordnung gemäfs (Esr 6, 9) nach Jerusalem für den Tempeldienst Salz zu liefern hatten (מְלַח הֵיכְלָא מְלַחְנָא Esr 4, 14 = das Salz für den Tempel herstellen bzw. abliefern), Kunde von dem Unternehmen der Juden erhalten. Auf dies hin reichten sie sofort beim persischen Hofe eine Klagschrift ein (4, 6); das gleiche geschah von seiten der Beamten Samarias (4, 7). Darin klagten sie die Juden der unerlaubten Vornahme von Befestigungsbauten unter Hinweis auf deren Staatsgefährlichkeit an. Die Antwort des Grofskönigs lautete jedoch merkwürdigerweise nicht strikte verbietend, sondern verlangte nur die vorläufige Einstellung jener Bauten („bis von mir Befehl erteilt werden wird“ Esr 4, 21). Die willkürliche Initiative der Juden mufste der König allerdings rügen, und er tat dies durch den Befehl zur Einstellung der Bauten; anderseits aber liefs er doch durch jene Zeitbestimmung (4, 21) die Geneigtheit durchblicken, zur gelegenen Zeit die Erlaubnis zur Vollendung der Stadtmauer zu geben. Die Empfänger der königlichen Botschaft aber beschränkten sich nicht darauf, den Juden den Befehl des Königs bekannt zu geben (4, 21), sondern eilten persönlich nach Jerusalem, wo sie unter Anwendung von Gewalt die Juden zur Einstellung der Arbeiten zwangen (4, 23), und zwar nicht blofs der Arbeiten an der Stadtmauer, sondern auch am Tempel. „Damals“, d. h. am Anfang der Regierung (4, 6) des Kambyses im Jahre 530, „wurde jegliche Arbeit am Tempel eingestellt und blieb eingestellt bis zum zweiten Jahre der Regierung des Darjaweš“ (4, 24), d. i. Kambyses, im Jahre 528. In diesem Jahre traten die Propheten Aggäus und Zacharias zum zweitenmal auf und ermunterten die Juden zur Wiederaufnahme der Arbeiten am Tempel (Esr 5, 1. 2), indem sie einen glücklichen Fortgang

derselben verkündeten. Ein solcher trat auch in Bälde ein. Es hatte nämlich auf die Anfrage des persischen Statthalters Tattenai der König Kambyses, um den durch die verschiedenen Anklagen verdunkelten Sachverhalt wieder aufzuhellen, das Dekret des Kyros aufsuchen lassen. Dieses liefs er in einem Auszug dem Statthalter zur Orientierung mitteilen. Zugleich brachte er auch seinen eigenen früheren Erlafs, den er im Anschlufs an das Dekret des Kyros gegeben hatte, wieder in Erinnerung (6, 8 מִנִּי שִׂים טְעֵם Perf., nicht Präs., wie denn schon die LXX richtig καὶ ἐγὼ . . . ἐπέταξα übersetzt hatte 3 Esr 6, 27; zum Inhalt des Erlasses s. 3 Esr 4, 52. 53). Jetzt konnten die Juden ungestört an die Weiterführung der Wiederherstellung des Tempels gehen „infolge der Erlasse des Kyros und des Darjaweš, d. i. des Artaḫšasta“ (Esr 6, 14). Ungefähr zwei Jahre später, „im 32. Jahr des Artaḫšasta“ (Neh 13, 6), d. i. im Jahre 527 v. Chr., reiste Nehemias an den persischen Hof. Warum er dies getan hat, darüber gibt er selber keinen Aufschlufs, vielleicht aber die Notiz bei Josephus, Altertümer 11, 4, 9, nach welcher Zorobabel mit vier andern Männern, darunter Mardochaios-Mordekai (Esr 2, 2. Neh 7, 7) und Ananias = Nehemias' Bruder Ḫanani, zum Könige reisten, um die Samaritaner wegen Störung des Tempelbaues und wegen Verweigerung der ihnen zum Besten des jüdischen Tempelkultus auferlegten Beisteuer (Esr 6, 8. 3 Esr 6, 28) zu verklagen. Dies ist an sich nicht unwahrscheinlich. Die Samaritaner werden gegen Ende des Tempelbaues jener Beisteuer sich entzogen haben mit dem Hinweis darauf, dafs mit der Vollendung des Tempels, den sie, in ihrem Interesse allerdings etwas verfrüht, für ausgebaut erklärten, auch ihre Pflicht zu weiteren Beiträgen in Wegfall komme. Die jüdische Abordnung empfing vom Grofskönig ein Schreiben an die beiden in Samaria weilenden persischen Beamten Tattenai und Šetarbozenai (von Josephus in je zwei Personen zerlegt: Taganas und Sambabes, Sadrakes und Buedon). In demselben wurden die Beamten aufgefordert, für die regelmäfsige Ablieferung der Beiträge für den Tempeldienst Sorge zu tragen.

Während der Abwesenheit des Nehemias hatten sich verschiedene Mifsbräuche in die jüdische Gemeinde eingeschlichen. Als er nach ungefähr einem Jahre zurückkehrte, mufste er vor allem an die Bekämpfung derselben denken. Er ging denn auch energisch gegen sie vor (die einzelnen Mifsbräuche s. bei Nikel, Die Wiederherstellung 219—221). Unterdessen waren die Arbeiten am Tempel ihrer Vollendung entgegengegangen. Am 3. Adar[1] (d. i. Februar-März) des Jahres 524 v. Chr. war der Tempel vollständig wiederhergestellt. Nunmehr konnte an seine feierliche Einweihung gedacht werden. Diese wurde wahrscheinlich in Verbindung mit dem Passafeste in der Zeit um den 14. Nisan (d. i. Ende März) 524 aufs feierlichste vorgenommen (Esr 6, 16—22).

In diese Zeit mag auch die Sammlung der heiligen Schriften durch Nehemias fallen (die Notiz in 2 Makk 2, 13 anzuzweifeln, liegt kein Grund vor). Diese umfafsten τὰ περὶ τῶν βασιλέων; das sind wohl die historischen Bücher Josue, Richter, Samuel und Könige; sodann τὰ περὶ τῶν προφητῶν, die Prophetenschriften; ferner τὰ τοῦ Δαυίδ, die Psalmen, und endlich ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων = ספרי מלכי שלמים. Die letzteren Worte scheinen auf irrtümlicher Lesung eines ursprünglichen סִפְרֵי מֶלֶךְ שְׁלֹמֹה, womit die Proverbien und vielleicht auch das Hohelied gemeint waren, zu beruhen. Ist dies richtig, dann hätte Nehemias den Grund zum atl Kanon gelegt. Dies würde auch die seltsame Tatsache, dafs die Samaritaner bei ihrer Trennung von den Juden nur den Pentateuch mitgenommen haben, zur Genüge aufklären. (Forts. folgt.)

[1] 3 Esr 7, 5 und im Anschlufs daran Josephus, Altert. 11, 4, 7 „am 23. Adar", von Bertholet bevorzugt, weil „hier eher eine Zwanzig ausgefallen als hinzugefügt ist".

Pasekstudien.

Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie.

Von Prof. Dr Hubert Grimme in Freiburg i. Schw.

2. Uberblick über die Pasek-Legarmeh in 1 Sm.

Vorbemerkung. Von alten Bibelübersetzungen sind berücksichtigt: Septuaginta (= LXX, wo aber Cod. Vaticanus oder Alexandrinus für sich zitiert sind, mit dem Zusatz V., bzw. A.), Peschitta, Cod. Ambros., ed. Ceriani (= P), Targum des Jonathan (= T), Vulgata (= V); Sigle „Pas. a" deutet an, dafs die Variante des altjüdischen Emendators ein einzelnes Textwort in unmittelbarer Nähe von Pasek-Legarmeh betrifft, Sigle „Pas. b" aber, dafs eine Satzvariante zu suchen ist, die sich je nach der Stellung des Pasek-Legarmeh hinter dem ersten oder zweiten Worte eines Satzganzen (Pasûk) auf dessen erste oder zweite Hälfte bezieht. Ein vor „Pas. b" stehendes [:] soll andeuten, dafs gegen die massorethische Überlieferung der Anfang eines Satzganzen anzunehmen sei. — Für die Überlieferung der Pasek-Legarmeh war die Ausgabe der Samuelbücher von Baer-Delitzsch (= H) mafsgebend.

1 Sm 1, 3 מימים ׀ ימימה (Pas. a). Versionen wie H. Es ist aber zu vermuten, dafs die Phrase מימים ימימה hier wie auch an verschiedenen andern Stellen der Bibel nachträglich eingeschoben sei und zwischengesetztes Pasek-Legarmeh auf eine solches konstatierende Randbemerkung geht. Erkennbar ist der Einschub noch in dem unserer Stelle fast unmittelbar vorhergehenden Passus Idc 21, 19: הנה חג־יהוה בשלו מימים ׀ ימימה אשר מצפונה לבית־אל, wo מימים ׀ ימימה gegen alle Grammatik den Relativsatz von seinem Regens trennt. Auch

2 Chr 21, 19 steht לימים ׀ ימימה auf schwanken Füfsen; denn wenn nach dem folgenden Satze die Krankheit des Jehoram schon zu Ende des zweiten Jahres einen tödlichen Ausgang nahm, so kann von ihr nicht auch ausgesagt werden, sie habe Jahr für Jahr angedauert. Nach diesen Fällen offenkundigen Einschubs nehme ich sowohl obiges מימים ׀ ימימה wie auch die gleiche Phrase jedesmal, wo sie mit Pasek-Legarmeh vorkommt (Idc 11, 40. 1 Sm 2, 19), als unechten Textbestandteil. Damit fällt das beliebteste Beispiel der Grammatiken, an dem der Gebrauch des Pasek als „Trenner“ von zwei gleichen, aufeinanderfolgenden Wörtern vorgeführt wird. — Der Abstrich des מ׳ ׀ י׳ an unserer Stelle verwischt übrigens nicht den bezeichnenden Zug der Erzählung, dafs Elkana alljährlich nach Šilo wallfahrtete; denn an den darauf weisenden Ausdrücken in V. 7 und 21 ist nichts zu ändern.

1, 11 אם־ראה תראה ׀ בעני [:] (Pas. b). Ich lasse Pasek-Legarmeh auf den späteren Satz ולא־תשכח את־אמתך Bezug nehmen, dessen לא־ת׳ dasselbe besagt wie vorhergehendes וזכרתני, während אמתך in dreifacher Wiederholung innerhalb eines einzigen Vordersatzes kaum erträglich ist. Diesen Satz, den LXX gar nicht wiedergibt, mag der Emendator am Rande als entbehrlich bezeichnet haben.

2, 15 ובא ׀ נער הכהן (Pas. a). Versionen wie H. Es sind aber Anzeichen dafür vorhanden, dafs נער späterer Einschub ist, indem nicht der Priesterdiener, sondern der Priester (Ḥofni wie auch Pinḥas) selbst die Opferregel gestört haben wird. So lasen LXX und P statt folgendem יקח ein אקח (vgl. auch V. 16 לקחתי), und die Schuld der Söhne Elis wird nur dann recht einleuchtend, wenn sie selbst, nicht aber ihre Diener die Opfernden betrogen haben. Da sie nun V. 17 נערים „junge Leute“ genannt sind, so lag eine Glosse נער = הכהן sehr nahe, die in einem späteren Exemplare an obiger Stelle (und wohl auch in V. 13) in den Text eindrang, vom Emendator aber zurückgewiesen sein mag.

2, 16 ויאמר ׀ לו (Pas. a). Nach Ḳerê, LXX, T, V ist לא die richtigere Schreibung; die Variante wird nichts anderes

besagt haben, zumal auch Job 5, 4 לא (= לו) mit vorhergehendem Pasek-Legarmeh angemerkt ist.

2, 19 ימימה ׀ מימים (Pas. a). Pasek-Legarmeh konstatiert den Einschub dieser beiden Worte; die Begründung siehe unter 1, 3.

3, 9 שכב ׀ לך (Pas. a). LXX (V.) ἀνάστρεφε, κάθευδε, τέκνον. Danach könnte der Emendator ein בני reklamiert haben, das aber hinter לך einzuschieben wäre.

3, 10 שמואל ׀ שמואל (Pas. a). Beide Worte fehlen in LXX (V.). Ihr Ursprung scheint mir mit der falschen Auffassung von כפעם־בפעם zusammenzuhängen, als hieſse es — wie auch P will — „zweimal", wobei die Erwähnung des Gerufenen nicht gut zu entbehren wäre. Klostermann streicht die Phrase. Der Emendator scheint ihren Unwert erkannt zu haben.

4, 18[1] את־ארון ׀ ויהי כהזכירו [:] (Pas. b). Pasek-Legarmeh zielt wohl auf die Annullierung des Schluſssatzes והוא שפט את־ישראל ארבעים שנה, der die fortlaufende Erzählung V. 18ff auseinanderreiſst. Die Variante der LXX „20 Jahre" mag ein Hinweis dafür sein, daſs er ursprünglich eine schlecht geschriebene Glosse darstellte. Auch Nowack wendet gegen die Stelle ein, daſs Eli sonst immer als Priester, nicht als Richter bezeichnet werde.

4, 18[2] יד השער ׀ בעד (Pas. a). LXX (ἐχόμενος τῆς πύλης) und V (iuxta ostium) zeigen, daſs H zuviel bietet. Von den verschiedenen Möglichkeiten einer Korrektur, die uns das Pasek erklären kann, möchte ich zur Zeit die bevorzugen, יד zu streichen, so daſs zu übersetzen wäre: „er fiel vom Stuhle hinterrücks in das (offene) Tor"; so vermutungsweise auch Driver. Das יד wäre dann Reminiszenz an das יך bzw. יד von V. 13.

5, 4 כפות ידיו ׀ ושתי (Pas. a). An der Stelle des Striches hat LXX die Satzerweiterung τὰ ἴχνη χειρῶν (alia exempl. τῶν ποδῶν) αὐτοῦ ἀφῃρημένα ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια ἀμαφὲθ καὶ ἀμφότεροι, die man bisher gern als klassisches Beispiel der Doppelübersetzung eines einzigen hebräischen Satzes anführt. Doch kann ich eine solche hier nicht zugestehen. Nach dem Winke von Pasek-Legarmeh ist an dieser Stelle der Text nicht

in Ordnung; haben wir in LXX das bedeutsame Plus, so dürfen wir es auch mit jenem Winke des Emendators in Verbindung bringen und für den ganzen Passus der LXX eine hebräische Vorlage vermuten. Ich möchte die Lesart ἴχνη τῶν ποδῶν bevorzugen; da Dagon nicht sowohl „Fischgott“ als vielmehr Getreidegott bedeutet (vgl. Fr. Hrozny, Sumerisch-bab. Mythen von dem Gotte Ninrag 104), so kann die Erwähnung der Füfse seines Standbildes nicht auffallen. Das ἀμαφὲθ nehme ich als späteren, falschen Einschub, der eigentlich neben πρόθυρον = המפתן stehen sollte; was letzteres von den ἐμπρόσθια unterscheidet, läfst sich bei unserer geringen Kenntnis der altsemitischen Tempeleinrichtungen nicht ausmachen.

5, 9[1] ויהי אחרי ׀ הסבו [:] (Pas. b). LXX gibt den Versschlufs וישתרו להם עפלים in bedeutend längerer Fassung: καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας· καὶ ἐποίησαν οἱ Γεθαῖοι ἑαυτοῖς ἕδρας; V schiebt sogar noch zwischen diese beiden Sätze ein: „Inieruntque (Gethaei) consilium“; das spricht dafür, dafs auch der Emendator den Satz um einiges länger gelesen habe. Ich vermisse vor וישתרו „und es brachen auf“ die Erwähnung, dafs den Leuten überhaupt Pestbeulen wuchsen, und halte, bes. mit Rücksicht auf das ויך .. בעפלים von V. 6, folgendes für die ursprüngliche Fassung: ויך את־אנשי העיר מקטן ועד־גדול בעפלים וישתרו להם׃.

5, 9[2] ותהי יד־יהוה ׀ בעיר מהומה גדולה (Pas. a). Versionen wie H. Schon öfter hat man Anstofs an der seltsamen Ausdrucksweise „die Hand Jahwes wurde zum Schrecken“ genommen, so dafs Klostermann wie auch Nowack sich für Streichung von יד־יהוה erklären. Aber sollte nicht in בעיר der Fehler stecken, indem es eine verderbte Form von √עור darstellt, etwa מעירה „erregend“ oder הֵעִיר „er erregte“, scl. יהוה (ohne ותהי יד)? Dann berührten sich auch nicht zwei העיר „Stadt“ so auffällig nahe. Die Variante des Emendators könnte einer dieser beiden Korrekturen entsprochen haben.

6, 8 ואת ׀ כלי הזהב אשר (Pas. a). Die Versionen geben den Text von H, aufser dafs LXX אשר unübersetzt läfst. Aber ich vermute, dafs der Emendator an את כלי הזהב Anstofs

nahm. Denn כלי ist in jedem Falle ein Gefäfs bzw. bauchiger Gegenstand; selbst die כלי־שיר werden speziell die mit Resonanzboden versehenen Instrumente sein, und der נשא כלים ist der Schildträger, nicht der Träger der Hieb- oder Schufswaffen. In diesem Sinne können die goldenen Mäuse der Philister nicht wohl כלים genannt worden sein.

6, 15 והלוים הורידו ׀ את־ארון [:] (Pas. b). Gröfsere Satzabweichungen zur zweiten Hälfte dieses Verses sind in den Versionen nicht überliefert. Aber während ihn Wellhausen wegen der Erwähnung der Leviten für eingeschoben erklärt, möchte ich aus einer andern Erwägung wenigstens seine zweite Hälfte beanstanden. Es heifst hier von den Bewohnern Beth-šemeš, sie hätten „Brandopfer dargebracht und Schlachtopfer an jenem Tage zu Ehren Jahwes geschlachtet". Nun hatten sie aber nach V. 14 schon das Ihrige getan, um die Lade zu ehren: „Sie spalteten das Holz des Wagens und brachten die Kühe Jahwe dar als ein Brandopfer": der Zweck eines nochmaligen Opfers läfst sich schwer erkennen. — Auch gegen die Echtheit von ביום ההוא ist einzuwenden, dafs es sogleich in V. 16 wiederkehrt. Da ich bisher noch keine Beweisstelle dafür besitze, dafs der Emendator jemals mit Pasek-Legarmeh auf Abrogierung eines ganzen Verses gezielt habe, so kann ich auch hier nur zugeben, dafs er auf Unechtheit eines Teiles von V. 15 habe aufmerksam machen wollen.

6, 18 ועד ׀ אבל הגדולה (Pas. a). LXX καὶ ἕως λίθου τοῦ μεγάλου; T .. אבנא ... Sicher berichtigte die Variante אבל zu האבן. — Dafs וְעַד falsch vokalisiert ist, liegt auf der Hand; doch möchte ich eher mit Driver וְעֹד als mit Thenius וָעֵד schreiben: denn ein Stein, der mit einem Vorgange nur in zufälligem Zusammenhange steht, ist nicht den Zeugnissteinen, wie sie z. B. Gn 31, 51, Jos 24, 27 erwähnt werden, gleichzusetzen. Dem Emendator, der nur einen konsonantisch geschriebenen Text vor sich hatte, lag jedoch jede Absicht fern, auch hierüber zu entscheiden.

7, 1 ויבאו אנשי ׀ קרית [:] (Pas. b). Die Versionen stimmen zu H; da Pasek-Legarmeh auf den zweiten Versteil deutet, so

ist vielleicht am Schlufssatz „und sie weihten seinen Sohn Eleazar zum Hüter der Lade Jahwes“ etwas beanstandet worden. Galt das Bedenken vielleicht dem Namen Eleazar? In der Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem (2 Sm 6, 1 ff) werden als Söhne Abinadabs ʿUzza und Achjô genannt. Wäre Eleazar der Priester der Lade gewesen, so hätte auch er erwähnt werden müssen. Eine Möglichkeit, diesen Widerstreit zu lösen, wäre die, in אַחְיוֹ (2 Sm 6, 3) nicht den Namen Achjô, sondern die Suffixform אָחִיו „sein Bruder“ zu sehen, und mit diesem Bruder ʿUzzas den Eleazar zu identifizieren.

7, 6 וישפכו ׀ לפני יהוה (Pas. a). LXX las hinter יהוה noch ארצה „zur Erde“; der Emendator könnte mit Pasek-Legarmeh dieses Wort für die Stelle zwischen 'ויש und לפני reklamiert haben.

7, 10 וירעם יהוה ׀ בקול־גדול [:] (Pas. b). LXX (A.) läfst den ganzen Versschlufs ויהמם וינגפו לפני ישראל unübersetzt. Das scheint mir eine Textverbesserung zu bedeuten; denn man begreift wohl, wie ein plötzlicher Donner die auf Jahwes Hilfe gespannten Israeliten zum Angriffe ermutigte, nicht aber, wie er Verwirrung und Niederlage bei den heranrückenden Philistern erregen konnte. Diese bessere Lesart wird wohl auch in der Variante ihren Ausdruck gefunden haben.

7, 14 מאת ישראל ׀ לישראל (Pas. a). LXX παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ⌞καὶ ἀπέδωκαν αὐτὰς τῷ Ἰσραήλ. Das Plus, welches LXX an der von Pasek-Legarmeh bezeichneten Stelle des H gibt, könnte hebräisch etwa לְדָבְקָה gelautet und vorhergehendes ותשבנה hierneben die Stelle eines Hilfsverbs eingenommen haben („sie hingen wieder an“). Für die Güte der Lesart von LXX spricht auch, dafs ohne sie der durch den Relativsatz unterbrochene Hauptsatz einen störenden, weil zu kurzen Abschlufs zeigt. Ich glaube diese bessere Lesart auch in der Variante vermuten zu dürfen.

9, 9 לפנים ׀ בישראל כה־אמר : (Pas. b). Der Vers hat bereits verschiedene Anfechtungen erfahren. Zunächst reklamiert man ihn für den Schlufs von V. 11, dessen הראה er erklären solle.

Weiter nimmt man ihn auch an dieser Stelle als späteren Zusatz. Auch Pasek-Legarmeh könnte auf eine ähnliche Erwägung hin gesetzt worden sein. Oder soll es auf die Verbesserung der verrenkten Konstruktion כי לנביא היום יקרא hinzielen, wofür LXX ungleich gewandter liest: ὅτι τὸν προφήτην ἐλάλει ὁ λαός?

9, 10 לכה ׀ נלכה וילכו (Pas. a). Versionen wie H. Wäre es nicht eine fast zu geringfügige Textveränderung, so möchte ich als Variante ein לכו נלכה vermuten, was der Mehrheit der Wandernden besser entspricht, auch an V. 9 sein Analogon hat.

9, 12 הנה לפניך מהר ׀ עתה (Pas. a). LXX ἰδοὺ κατὰ πρόσωπον ὑμῶν· νῦν. Danach könnte die Randglosse zunächst das schon von Wellhausen konjizierte לפניכם enthalten haben; weiter aber wohl noch ein הו(א), das in (מ)הר stecken wird. Sinn: „Seht, da ist er gerade vor euch".

9, 16 כעת ׀ מחר : (Pas. b). Nach LXX und T ist im vorletzten Sätzchen כי ראיתי את־עמי zu lesen את־עני עמי (wie Ex 3, 7). Doch zweifle ich, ob die Variante, die, nach der Stellung von Pasek-Legarmeh zu schliefsen, einen Satz betraf, nur dieses eine Wort enthielt. Als stilistische Unebenheiten empfinde ich ebensosehr das dreimal wiederholte עמי wie die Aufeinanderfolge der beiden kleinen mit כי eingeleiteten Schlufssätze, und fühle mich versucht, dem Emendator die Anmerkung unterzuschieben, dafs der erstere von ihnen überflüssig sei.

9, 24[1] והעליה וישם ׀ לפני שאול (Pas. a). LXX καὶ παρέθηκεν αὐτὴν ἐνώπιον Σαοὺλ. Daraus entnehme ich — statt mit Geiger (Urschrift 380) an האַליה „den Fettschwanz" oder mit Klostermann an הכְּליה „die Niere" zu denken —, dafs וישם Glosse zu dem als ויעליה „er hob (aus der Schüssel) heraus" zu rekonstruierenden העליה sei, und lasse ebenso die Variante gelautet haben.

9, 24[2] שמור־לך ׀ לאמר העם קראתי (Pas. a). Die meisten neueren Erklärer finden an den dem Pasek-Legarmeh vorhergehenden und nachfolgenden Worten etwas zu ändern (vgl.

z. B. die Satzauffassung von Nowack: אתרו לך לאכל עִם הקרואים).
Wer aber den Wink von Pasek-Legarmeh versteht, wird seine Emendation auf das eine Wort לאמר beschränken. An seiner Stelle bietet LXX παρά, las also wohl מֵאַחַר oder מאחרי. Setzt man dieses in H ein und tilgt noch das ה vor עם in Anbetracht des י hinter מאחר, so ist damit wohl alles Notwendige für unsere Stelle getan, die nun ausdrückt: „denn gerade für diesen Zeitpunkt ist es dir aufbewahrt hinter den Leuten her, die ich eingeladen hatte“, d. h. nachdem die Eingeladenen schon ihre Portion bekommen haben. — Auffälligerweise gibt P die Worte לאמר ה׳ ק׳ gar nicht wieder; man könnte darauf den Schlufs bauen, dafs sie ursprünglich nicht im Texte gestanden hätten. Aber unser Pasek unterstützt diese Hypothese nicht; denn um drei Worte zu abrogieren, hätte der Emendator es wohl zu Anfang des Satzganzen, also hinter ויאמר setzen müssen.

10, 3 אחד נשׂא ׀ שְׁלֹשָׁה גדיים (Pas. a). Versionen wie H. Ich beanstande שְׁלֹשָׁה; denn der Wallfahrer, der drei Böckchen auf einmal trägt, scheint mir schon an und für sich, wie auch im Vergleich mit seinen Reisegefährten, die nur drei Brotlaibe und einen Weinschlauch mit sich führen, übermäfsig belastet zu sein. Es dürfte, besonders nach Pasek-Legarmeh zu schliefsen, שְׁלֹשָׁה nur ein späterer Ableger der vorhergehenden und nachfolgenden Dreizahl sein, weiter in גדיים älteres גדיה stecken.

10, 18 ויאמר ׀ אל־בני ישראל : (Pas. b). Im Verlaufe des Verses bietet LXX statt מיד מצרים ומיד die Lesung: ἐκ χειρὸς Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου καὶ ἐκ. Setzt man dessen Rückübersetzung in den hebr. Text ein, so rundet sich der von Samuel vorgetragene Gottesspruch zu folgender gut metrischen Form (von 5 + 5 + 5 Hebungen) ab:

אנכ֫י הע֫ליתי את־י֫שרא֫ל ממצ֫רים
ואצ֫ל אתכ֫ם מ֫יד פרע֫ה מלך מצ֫רים
וכל־ה֫ממלכ֫ות * ה֫לחצ֫ים אתכם :

Nach dieser Richtung hin wird wohl auch der Vorschlag des Emendators gehalten gewesen sein.

11, 7 לאמר ׀ ביד המלאכים (Pas. a). LXX (A.) zeigt hinter ἀγγελῶν noch ein αὐτῶν, worin ich den Rest von älterem μερίδας αὐτῶν „ihre Stücke" erblicke, ein Objekt, das man hier nur ungern entbehrt. So mag auch Pasek der Hinzufügung von נתחיהם gegolten haben.

12, 2 מתהלך ׀ ועתה הנה המלך : (Pas. a). In P findet sich kein dem מתהלך entsprechender Ausdruck. Auf diese um 'מת erleichterte Fassung des Satzes scheint auch die Paseksetzung zu zielen.

12, 3 מי לקחתי ׀ את־שור [:] (Pas. b). Dafs das am Ende der ersten Vershälfte stehende Textstück ואעלים עיני בו auf נעלים ענו בי (vgl. LXX und den hebräischen Jesus Sirach 46, 19) zurückgehe, wird jetzt allgemein angenommen; die Setzung von Pasek spricht dafür, dafs schon der Emendator die gleiche Stelle korrigiert habe.

12, 21 אחרי התהו ׀ ולא תסורו כי : (Pas. a). Da die Versionen auf כי keinen Bezug nehmen, so liegt der Verdacht einer Textentstellung in der Nähe dieses Wortes vor. Klostermann schliefst von παραβῆτε der LXX auf älteres תעברו, das wiederum auf תעבדו zurückginge. Diese Konjektur läfst sich durch das ולא תפלחון des Targums stützen, ebenso die weitere Vermutung Klostermanns, dafs התהו aus einstigem התועבת entstanden sei, durch טעותא דאנון למא des Targums. Merkwürdig bleibt nur, dafs das Targum den Versanfang durch ein ולא תסטון מבתר פלחניה, d. i. das schon in V. 20 gebrauchte אל־תסורו מאחרי יהוה, erweitert; könnte man deshalb nicht annehmen, dieser Satz sei in V. 20 unecht, in V. 21 aber an seinem rechten Platze? Auf alle Fälle betraf die Variante des Emendators etwas von diesen kritischen Erwägungen.

12, 24 יראו את־יהוה ׀ אך : (Pas. b). Im weiteren Verlaufe des Verses fügt P hinter לבבכם noch ein: „und mit eurer Seele" und ersetzt כי durch ו; LXX aber bietet für ראו ein ἴδετε. So liefse sich denken, dafs Pasek-Legarmeh auf die Satzvariante ובכל־נפשכם וראיתם (לבבכם) hindeute.

13, 5 להלחם ׀ ופלשתים נאספו : (Pas. b). Im Versschlusse weichen H, LXX und P voneinander ab, vgl. H: קדמת בית און,

LXX: ἐξ ἐναντίας Βαιθωρὼν (= בית חרון) κατὰ νότου, P: „östlich von Beth'el". Die Wahl des Richtigen ist hier schwer, da alle drei genannten Orte unweit von Mikmas liegen. Man könnte dem Emendator endlich auch noch die Absicht zuschieben, diese ganze Ortsbestimmung für Glosse zu erklären; denn wo so viele unter sich abweichende Lesarten vorkommen, mag die Urlesart eine schlecht geschriebene Glosse gewesen sein.

13, 8 שבעת ימים | וייחל : (Pas. a). LXX καὶ διέλιπεν . ., was, wie Klostermann erkannt hat, auf ויחדל „er war müfsig" zurückgeht. Das Ḳerê ויוחל scheint nur Notbehelf; die Variante ist wohl ersterer Korrektur entsprechend anzusetzen.

14, 3 ואחיה בן־אחטוב אחי אי־כבוד | בן־פינחס בן־עלי כהן | יהוה: Die Versionen entsprechen H. Der ganze Satz von ואחיה bis אפוד trägt den Charakter einer Glosse an sich. Er ist überflüssig, da dort, wo Achija in Tätigkeit tritt (V. 18), noch einmal gesagt wird, dafs gerade er das Ephod trug; weiter unterbricht er den Flufs der Erzählung, deren Held Jonathan ist, und zudem hat die ganze Ahnenkette des Achija für die Zwecke des Berichterstatters nicht die geringste Bedeutung. Könnte da das doppelte Pasek-Legarmeh nicht den Zweck verfolgen, diesen längeren Satz zu abrogieren? Zwar erwartet man Satzvarianten durch Pasek-Legarmeh zu Beginn des Verses bezeichnet zu sehen; aber alles, was wir bisher als Satzvariante glaubten bezeichnen zu sollen, war ungleich kürzer als der obige Satz. So darf man vielleicht schliefsen: Zur Bezeichnung von besonders langen Satzvarianten kann Doppelpasek angewendet werden.

14, 6 אל־הנער | נשא כליו. Ohne zu entscheiden, ob Pas. a oder Pas. b vorliege, und an welche Variante gedacht werden könne, will ich nur hervorheben, dafs der Anfang von Jonathans Rede: „Komm, lafs uns hinübergehen zu dem Posten jener Unbeschnittenen" recht überflüssig steht, nachdem V. 1 dieselben Worte schon einmal gebracht hat. Es genügte vollkommen, dafs Jonathan mit den Worten: „Vielleicht wird Jahwe uns helfen usw." seinen Knappen für ein bevorstehendes Wagnis ermutigte und erst, nachdem dieser sich dazu bereit erklärt hat, in V. 8 den ganzen Plan entwickelte.

14, 12 ואת־נשׂא ׀ את־יונתן. Versionen wie H. Welche Bewandtnis es an dieser Stelle mit Pasek-Legarmeh hat, kann ich nicht entscheiden.

14, 36 עד־אור ׀ לילה ונבזה בהם ׀ אחרי פלשׁתים. Versionen wie H. Das doppelt gesetzte Pasek-Legarmeh könnte hier (wie 14, 3) auf die Abrogierung eines über das Mafs eines gewöhnlichen Einschubes hinausgehenden Satzes gehen. Als solchen kann man hier annehmen: לילה ונבזה בהם עד־אור הבקר, an dessen נבזה schon Wellhausen, Klostermann, Budde u. a. Anstofs genommen haben. Wenn zudem לילה echt wäre, so würde wohl Sauls Frage an das Ephod (V. 37) den besonders wichtigen Umstand eines Nachtangriffes hervorgehoben haben.

14, 45 ימות ׀ היונתן. Vermutlich Pas. a, das mit Bezug auf eine auch von LXX vertretene Variante ההיום (statt היונתן) eingesetzt sein wird.

14, 47 ובבני־עמון ׀ בכל־איביו במואב ׀ וילחם סביב [:]. Das erste Pasek-Legarmeh nehme ich als Hinweis auf eine Satzvariante im letzten Versteile. Eine solche zeigen LXX und P, die beide בכל unübersetzt lassen und statt ירשׁיע offenbar יושׁע in ihrer Vorlage hatten (vgl. ἐσώζετο bzw. hewâ zākê-wā); auch der Anfang von V. 48 ויעשׂ חיל wird am besten noch diesem Prädikate angeschlossen. Das zweite Pasek-Legarmeh könnte auf eine Wortvariante hindeuten. Zwar fehlt uns eine solche für das vorhergehende und folgende Wort; aber vielleicht hat der Emendator dem in LXX erhaltenen Zusatze καὶ εἰς Βαιθαιὼρ (Luc. Βαιθροωβι) seine Stelle zwischen Moab und Ammon zugedacht. Dann könnte aber kaum auf בית־רחוב als hebräische Urform dieser Worte geschlossen werden, da dieses von den genannten beiden Gebieten zu weit abliegt.

16, 5 שׁלום לזבח ׀ ויאמר : (Pas. b). LXX bietet für ובאתם אתי בזבח die ungleich passendere Wendung καὶ εὐφράνθητε μετ' ἐμοῦ σήμερον = ושׂמחתם אתי היום, was man wohl auch als Wortlaut der Variante vorauszusetzen hat.

16, 7 לא אשׁר יראה האדם ׀ כי [:] (Pas. b). Dieser Anfang gilt schon allgemein als verderbt und wird mit Hilfe des Textüberschusses von LXX ὡς ἐμβλέψεται ἄνθρωπος ohne Zweifel

richtig zu כי לא כאשר יראה האדם יראה האלהים ergänzt. Die Bemerkung des Emendators wird kaum etwas anderes besagt haben.

17, 13 ושם ׀ שלשת בניו [:] (Pas. b). Der Vers gehört zu dem grofsen Textstücke, das LXX (V.) nicht kennt. Aber es ist nicht daran zu denken, dafs unser Pasek-Legarmeh irgend etwas mit der Konstatierung der Unechtheit dieses Passus oder auch nur der von V. 13 zu tun habe. Nach meiner für Pas. b aufgestellten Regel kann auf obiges Pasek hin nur ein kleinerer Satz im ersten Teile des mit ושם beginnenden Satzganzen beanstandet werden. Dieser ist vermutlich der Passus שלשת בניו אשר הלכו במלחמה, den auch P[1] nicht kennt.

17, 23 והוא ׀ מדבר : (Pas. b). Nicht auf Änderung des zwar dunklen, aber durch V. 4 gestützten Ausdruckes איש הבנים noch des vom Ḳerê beanstandeten ממערות wird Satzpasek hier abzielen, sondern auf Entfernung von גלית הפלשתי שמו מגת, einer auffälligen und wegen des Zusammentreffens von מִגת mit מִמערות steif wirkenden Parenthese, die etwas schon in V. 4 Gesagtes wiederholt.

17, 25[1] ויאמר ׀ איש ישראל : (Pas. b). Im Verlaufe der ersten Satzhälfte wirkt das doppelt gesetzte (ה)עֹלֶה stilistisch unschön; nun zeigt P, dafs ihre Vorlage zwischen האיש und הזה nichts las. Auf diese kürzere Fassung wird wohl der Emendator aufmerksam gemacht haben.

17, 25[2] המלך[2] ׀ עשר (Pas. a?). Eine abweichende Lesart oder eine Vermutung, die zugleich eine Textverbesserung bedeutet, kann ich nicht beibringen.

17, 40 חמשה חלקי־אבנים ׀ מן־הנחל (Pas. a). LXX (A.) gibt die Stelle 'חל־אב durch λίθους wieder, fand also in ihrer Vorlage nur eines der beiden Wörter vor. Da auch Is 57, 6 חלקי in der Bedeutung „glatte Steine" vorkommt, möchte ich auf חלקי־מן־הנחל als Urlesart schliefsen (zu der Stat. constr.-Form vor präpositionaler Ergänzung vgl. Gesenius-Kautzsch, Gramm.

[1] P liest statt שם: šemaihôn „ihre Namen (sind)".
[2] In Letteris' Bibelausgabe steht ein weiteres Pasek vor המלך.



§ 130, 1) und demgemäfs auch die Randvariante wiederherstellen.

18, 10[1] רוח אלהים ׀ רעה ׀ אל־שאול (Pas. a). Versionen wie H. Aber der Ausdruck רוח א׳ רעה widerspricht der Grammatik; um Attribut zum Stat. constr. רוח zu sein, müfste רעה den Artikel vor sich haben. So wird wohl רעה Zusatz aus der Feder eines Schreibers sein, der Anstofs daran nahm, dafs die schlimme Tat Sauls auf Inspiration seitens Gottes zurückgeführt wurde. Nowack, der schon רעה aus dem Urtexte verweist, läfst beide Pasek-Legarmeh auf רעה Bezug haben. Das widerspricht jedoch der üblichen Praxis, nach welcher jede kleinere Variante nur mit einem einzigen Pasek angemerkt wird. Man wird daher nur das zweite Pasek-Legarmeh auf Abrogierung von רעה beziehen, das erste aber auf eine weitere Anmerkung, dafs יהוה (vgl. 19, 9) statt אלהים zu lesen sei.

18, 10[2] כיום ׀ ביום (Pas. a). Versionen wie H. Da aber in der Parallelstelle 19, 9 die Worte כ׳ ב׳ ausgelassen sind, so läfst sich mit Grund vermuten, der Emendator habe sie auch hier entfernen wollen. Zu den drei in V. 10 mit Pasek-Legarmeh angemerkten Textfehlern stelle ich noch einen vierten, בידו, wofür die Vorlage von P richtiger נגדו „vor ihm" las.

18, 27 ויקם דוד וילך ׀ הוא. Ich habe nach meinen Regeln kein Recht, dieses Pasek-Legarmeh auf etwas anderes als eine Variante zu den es umgebenden Wörtern zu beziehen; eine solche ist aber nicht überliefert. Zu vermuten wäre allenfalls, dafs הוא ואנשיו vom Emendator als Zusatz bezeichnet worden sei; wenn David einen Kriegszug macht, sind seine Genossen auch ohne besondere Nennung miteingeschlossen.

18, 30 ויהי ׀ מדי צאתם [:] (Pas. b). Da im Kriege nicht so sehr die Klugheit wie der Erfolg den Ruhm schafft, so wird hier wohl der Lesart הצליח von T und P vor dem שכל von H der Vorzug zu geben sein. Ich stelle dahin, ob diese Lesart als Satzvariante im Sinne des Emendators gelten könne.

19, 9 רוח יהוה ׀ רעה (Pas. a). Hierzu vgl. das zu 18, 10

Gesagte. Man beachte den formalen, nicht wesentlichen Unterschied, dafs das auf רעה bezügliche Pasek-Legarmeh an jener Stelle ihm nachfolgte, an dieser aber vorhergeht.

20, 1 ויבא ויאמר ׀ לפני יהונתן (Pas. a). LXX vertritt eine bessere Wortverteilung, indem sie ויאמר hinter לפ' יה' setzt. Die Stellung von Pasek-Legarmeh macht wahrscheinlich, dafs der Emendator ebendasselbe für nötig hielt.

20, 9 כי ׀ אם־ידע [:] (Pas. b). Im Verlaufe des Satzes weichen P und LXX in bemerkenswerter Weise von H ab: erstere läfst לא אתה unübersetzt, letztere fügt hinter אתה (als אתה „du“ genommen) noch בעריך ein, wenn anders nicht בעריך das אתה ersetzt. Inhaltlich klar ist nur die Fassung von P; ob sie aber die des Urtextes bzw. auch der späteren Randverbesserung ist, will ich nicht entscheiden.

20, 12 כעת ׀ מחר השלשית (Pas. a). Mit LXX wird wohl auch der Emendator einem Texte den Vorzug gegeben haben, der מחר verwarf.

20, 21[1] הנה החצים ׀ ממך (Pas. a). LXX ὧδε ἡ σχίζα ἀπὸ σοῦ; danach vermute ich in der Variante den Singular החצי.

20, 21[2] קחנו ׀ ובאה (Pas. a). Die Kongruenz mit החצי würde die Form קחנה fordern. Aber eher als diese kleine Emendation möchte ich dem Emendator Streichung von קחנו zuschieben. Jonathan gibt seinem Diener bezüglich des Pfeiles in V. 21[a] den Auftrag: „Geh, suche den Pfeil“, und will dann je nach Umständen hinzufügen: „Er liegt auf der Strecke zwischen dir und mir“ oder „Er liegt jenseits von dir“. Eine nochmalige Erwähnung „hole ihn“ fehlt bei der zweiten Eventualität; da liegt nahe, sie auch bei der ersten für überflüssig und daher unecht zu nehmen.

20, 41 וישקו ׀ איש את־רעהו [:] (Pas. b). Man pflegt in den Schlufsworten עד דוד הגדיל eine Textverderbnis zu sehen, zumal da LXX dafür die abweichende Phrase ἕως συντελείας μεγάλης bietet. Aber Pasek hinter dem ersten Versworte kann nicht hierauf bezogen werden, sondern stellt einen Textfehler des vorhergehenden Satzteiles fest. Ich vermute ihn im zweiten איש את־רעהו: während es das erstemal sich als notwendiges

Objekt zu וישקו gibt, verbindet es sich weiterhin nur gezwungen mit dem keines Objekts bedürfenden ויבכו; auch wissen die Versionen offenbar nicht recht mit dem zweiten את־ auszukommen, da es LXX dativisch, T akkusativisch (יָת), P gar durch die Präposition „über“ wiedergibt, keine aber das allenfalls noch erträgliche „mit“ darin erblickt. Streicht man das zweite איש את ר', so bedeutet mir der Rest des Satzes: „und sie weinten, bis es den David übermannte (הגדיל)“. In dieser Richtung suche ich nun auch den Sinn der Variante.

20, 42 לאמר יהוה יהיה | ביני (Pas. a). Da sowohl LXX wie T zwischen יהיה und ביני das Wort „Zeuge“ = עֵד einschieben, so mag auch unser Pasek-Legarmeh auf diese Lesart deuten[1].

21, 10 אשר הכית | בעמק האלה. Nimmt man den Vertikalstrich als Pas. a, was am nächsten liegt, so fehlt jeder Anhalt für die Beschaffenheit der angemerkten Variante; dafs T מֵישַׁר für עמק einsetzt, erklärt sich wohl daraus, dafs man sich als Schauplatz des Kampfes eine weite Talebene dachte. — Dürfte man aber Pas. b hier annehmen, so wäre der Zweck der Variante im Hinblick auf LXX vielleicht die Streichung von אחרי האפוד.

22, 3 [:] ויאמר | אל־מלך (Pas. b). Statt יצא las LXX יְהִיוּ, P sowie V יֵשֵׁב; אתכם erscheint in LXX als אתך. Die nach Pasek-Legarmeh vorauszusetzende Satzvariante mag nach diesen Lesarten etwa gelautet haben: ישבו־נא אבי ואמי אתך.

22, 17 סבו והמיתו | כהני יהוה. Es ist mir unklar, ob Pas. a oder Pas. b vorliegt; die Versionen bieten keinen Anhalt für eine Variante, die einem von beiden Fällen genügen könnte.

22, 18 בכהנים וימת | ביום ההוא (Pas. a). LXX hat τοὺς ἱερεῖς τοῦ Κυρίου = בְּכהני יהוה, was passenderweise auch als Wortlaut der Randvariante vermutet werden kann.

24, 11 [:] נתנך יהוה | היום | בידי (Pas. b). Ich nehme an, dafs

---

[1] Einen weiteren Textfehler sehe ich in לאמר und korrigiere daraus יִגְמֹר, das sein Subjekt in folgendem יהוה, sein Objekt im vorhergehenden Relativsatz hat: „Was wir beide im Namen Jahwes geschworen haben, das lasse Jahwe in Erfüllung gehen; er sei Zeuge zwischen usw.“



נתנך ursprünglich ein neues Kolon eingeleitet habe und vorhergehendes את אשר־, das grammatisch bedenklich ist, aus את אשרי „mein Glück" (vgl. Gn 30, 13) verschrieben sei. Die für das so gebildete neue Kolon anzusetzende Satzvariante wird wegen Doppelpasek von ziemlicher Länge gewesen sein (vgl. das zu 14, 3 Gesagte). Mit Hilfe der Lesarten von LXX: καὶ οὐκ ἐβουλήθην ἀποκτεῖναί σε καὶ ἐφεισάμην und P: wemar(u) gabrē de'amm(i) lemeqṭelāch weḥāseth läfst sich für sie ungefähr folgender Wortlaut bestimmen: ואמרו האנשים אשר עמי להרגך ואחס.

24, 17 ויהי ׀ ככלות דוד : (Pas. b). Versionen wie H. Aber es wäre seltsam, wenn die lange von David an Saul gerichtete Ansprache diesen so wenig über die Person des Sprechers aufgeklärt hätte, dafs er erst nach der zweifelnden Frage: „Ist das deine Stimme, mein Sohn David?" das Bekenntnis seiner Schuld begonnen hätte. Diese Frage pafst wohl in die Kap. 26 geschilderte Begegnung von David und Saul, wo Saul (V. 17) den an Abner gerichteten Ruf Davids vernimmt, daraufhin fragt, ob das Davids Stimme sei, und die Bestätigung dafür von David selbst erhält. So wird einem nahe gelegt, in der Randbemerkung die Abrogation von ויאמר שאול הקולך זה בני דוד zu vermuten.

25, 13¹ חגרו ׀ איש את־חרבו [:] (Pas. b). In LXX (V.) fehlt der folgende Satz: „Und jeder umgürtete sich mit seinem Schwerte, David aber mit dem seinigen", der an epischer Breite wohl etwas zuviel leistet. Gegen ihn mag auch der Emendator sich erklärt haben.

25, 13² ויעלו ׀ אחרי דוד (Pas. a). Hinter einem Satze „Die Leute samt David rüsteten sich" kann nicht ויעלו־אחרי דוד folgen, da ויעלו ja das Subjekt David mit enthält. Nun hat sich allerdings der Vordersatz schon als der Unechtheit verdächtig erwiesen; es ist aber immer noch die Möglichkeit offen, dafs zu ויעלו auch David Subjekt wäre. Dann bliebe das Bedenken gegen אחרי דוד bestehen, und dieses könnte in der Randbemerkung zum Ausdruck gekommen sein.

25, 14 מלאכים ׀ מהמדבר (wohl Pas. a). Versionen wie H.

Es fehlt mir der Anhalt zur Erschliefsung der Bemerkung des Emendators[1].

25, 20 והיה היא | רכבת : (Pas. b). Der Emendator mag die Schlufsbemerkung ותפגש אתם „sie traf mit ihnen zusammen“ beanstandet haben; denn was David in V. 21f sagt, setzt voraus, dafs weder er die Abigajil, noch diese ihn vorher bemerkt habe, und dementsprechend läfst der Erzähler erst mit V. 23 die Abigajil auf David aufmerksam werden.

25, 25 אל־נא ישים אדני | את־לבו : Vielleicht Pas. b, mit Bezug auf den ersten Versteil. P bietet eine bedeutend kürzere Fassung sowohl von V. 24 wie von V. 25: sie enthält nämlich gar kein Äquivalent für אל־נא ישים אדני את־לבו und knüpft das folgende אל־איש unmittelbar an תדבר־נא אמתך באזניך (von V. 24) an. Da es sich hierbei nur um den Abstrich ziemlich überflüssiger Worte handelt, der Gedankengang von Abigajils Rede aber an Klarheit gewinnt, so kann man dem Emendator vielleicht eine ähnliche Textbehandlung zuschreiben.

25, 29 צרורה | בצרור החיים (Pas. a). Versionen wie H. Ein fester Anhaltspunkt zur Bestimmung der Variante besteht nicht. Nur wird man sagen dürfen, dafs die Vorstellung „Die Seele meines Herrn sei eingebunden in das Bündel des Lebens“ uns seltsam genug anmutet, um vielleicht in einem seiner Ausdrücke für verderbt gelten zu können. Wenn Smend (Lehrb. der atl Religionsgeschichte 313, Anm. 2) sich „das Bündel des Lebens“ als einen Beutel mit Steinen oder auch als ein Bündel von Pfeilen denkt, das man schüttelt, so spricht dagegen, dafs wir von keinem lospfeilschüttelnden Jahwe in Israel wissen und auch keine Parallele zu Hubal, dem Götzen des mekkanischen Heiligtumes, gezogen werden kann, da dieser die Lospfeile frei in der Hand gehalten haben soll. Ich ziehe vor, צרור mit T als einen גְּנָז, d. i. nach Ez 27, 24 (גנזי ברומים) ein gröfserer Ballen, zu deuten, in החיים aber nicht „das

[1] Ich leite das Schlufsverbum ויעט von einer Wurzel עטט ab, die gemäfs dem amhar. g^{u}aṭaṭa die Bedeutung „verhöhnen“ haben dürfte; zum Lautübergange g^{u} > ע vgl. meine „Theorie der ursem. labialisierten Gutturale“ (ZdmG LV 481f).



Leben", sondern „die Lebendigen bzw. zum ewigen Leben Bestimmten" zu sehen. Wie an der Ezechielstelle bunte Tücher in Ballen verpackt sind, so mögen hier die zum Zusammenleben mit Jahwe bestimmten Seelen als zu einem gröſseren Ballen vereinigt und in der himmlischen Schatzkammer aufbewahrt gedacht sein. Das Bild von Jahwes Schatzkammer ist ja alttestamentlich, vgl. Dt 28, 12; 32, 34. Jedenfalls müſste uns die Auffindung einer Variante gerade zu dieser Stelle sehr erwünscht sein.

25, 34 כי ׀ לולי מהרת ותבאתי [:] (Pas. b). Man kann Pasek-Legarmeh auf die Verschreibung ותבאתי = ותבאי אתי sich beziehen lassen oder es mit einer Satzerweiterung hinter לקראתי, zu der LXX das Material τότε εἶπα = אז אמרתי (vgl. Thenius) liefert, zusammenbringen.

25, 36 ותבא אביגיל ׀ אל־נבל : (Pas. b). Die zum letzten Satzteile zu erwartende Variante wird die Abrogierung von קטן וגדול enthalten haben, das in P unübersetzt bleibt.

26, 6 ויאמר ׀ אל־אחימלך (Pas. a). Wahrscheinlich darf man dem Emendator die Berichtigung von אחימלך zu אבימלך (vgl. LXX) zuschieben.

26, 7 ויבא דוד ואבישי ׀ אל־העם : (Pas. a). Versionen wie H. Aber schon Klostermann erhebt Bedenken gegen die Echtheit des העם, das nur einen Teil des von David erstrebten Zieles שאול + אבנר + העם darstellt; das in V. 6 erwähnte המחנה wäre ein guter Ersatz für העם und könnte vielleicht vom Emendator als bessere Lesart angemerkt gewesen sein.

26, 16 ועתה ׀ ראה [:] (Pas. b). LXX verändert die Satzstellung des אי־ ff in folgender Weise: τὸ δόρυ τοῦ βασιλέως καὶ ὁ φακὸς τοῦ ὕδατος ποῦ ἐστι τὰ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ·, könnte also gelesen haben: את־חנית und אים אשר (vgl. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des AT VII 137). Aber dieser Zuruf hat doch etwas Unwahrscheinliches; zunächst wird V. 11 der Zusatz אשר מראשתו nur zu חנית gemacht; weiter bietet David in V. 22 nur den Speer zur Zurückgabe an: hätte er aber vorher die Aufmerksamkeit von Abner und Saul auch auf den an sich genommenen Becher gelenkt, so hätte er später diesen

kaum von der Zurückgabe ausschliefsen können. Ich möchte daher empfehlen, den Text von H bis auf später eingeschobenes ואת־צפחת המים für richtig zu halten. Der Konstatierung dieses Einschubs mag das Pasek-Legarmeh gelten.

26, 19 ואם | בני האדם ארורים [:] (Pas. b). Ich beanstande die Echtheit der Worte היום מהסתפח: und zwar היום, weil P es ausläfst, auch David jedenfalls nicht mit Recht behaupten konnte, dafs gerade jener Tag seine Vertreibung aus Israel mit sich brächte; weiter הסתפח, weil die Wurzel ספח sonst nie mit ב konstruiert wird. Sollte die Variante nicht auf eine Lesart הסתופף „auf der Schwelle schlafen" (vgl. Ps 84, 11) hingewiesen haben? Hierbei wäre ב an seinem Platze.

26, 21 חטאתי שוב | בני (Pas. a?). Versionen wie H. Wenn Saul in seiner Reue sich zur Aufforderung herabläfst, David möge wieder zu ihm kommen, so wäre zu erwarten, dafs David in seiner Antwort darauf Bezug nehme. Das geschieht aber nicht. Aufserdem erweckt das Wort שוב die Idee, als stelle David noch den am Hofe Sauls ein- und ausgehenden Privatmann und nicht den Chef eines nach Hunderten zählenden Haufens landflüchtiger, aus ihren Stämmen ausgestofsener Leute dar, für die unter geordneten Staatsverhältnissen der Begriff „Heimkehr" nicht existierte. Aus diesen Gründen kann man an der Echtheit von שוב zweifeln und auch in unserem Pasek-Legarmeh den Ausdruck des Zweifels seitens des Emendators sehen.

26, 23 אשר נתנך יהוה | היום ביד (Pas. a). Versionen wie H, nur dafs LXX so übersetzt, wie wenn בִּיָדִי in ihrer Vorlage gestanden hätte. Aber nicht ביד scheint mir einer Korrektur zu bedürfen, sondern יהוה ist auszuschalten und dann zu übersetzen: „Jahwe möge dem Manne (d. h. mir, David) seine Gerechtigkeit und Treue vergelten, ihm, in dessen Hand er dich heute gegeben hatte"; die Trennung des Relativsatzes von seinem Regens durch Einschiebung von את־צדקתו ואת־אמנתו hat nichts Abnormes, weil auch deren zwei Suffixe auf dieses Regens zurückgreifen. Damit wäre wohl auch die Variante des Emendators gefunden.

27, 1 כי המלט אמלט ׀ אל־ארץ (Pas. a). Hinter כי lasen LXX und P noch אם. Wohl mit Recht vermutet Wellhausen, dafs dieses im folgenden המלט untergegangen sei. Stände nun Pasek-Legarmeh hinter המלט, so würde ich als Urlesart bzw. als spätere Randvariante אם בלט vermuten; aber nach der Stellung von Pasek-Legarmeh zu schliefsen, mufs auch in אמלט ein Fehler vorliegen, so dafs eine Textform anzusetzen wäre wie: (אין־לי טוב) כי־אם המלטי בלט „für mich besteht das einzige Heil darin, heimlich zu entkommen".

28, 12 ותאמר האשה אל־שאול ׀ לאמר (Pas. a). Versionen wie H, nur dafs P האשה unübersetzt läfst. Mit oder ohne האשה hat die Stelle das Bedenkliche, dafs sie nicht darüber aufklärt, woran das Weib urplötzlich die Persönlichkeit Sauls erkennt. Mit Nowack stimme ich aber F. Perles zu, wenn er vorhergehendes שמואל als Verschreibung aus שאול nimmt; im Hinblick auf das Pasek-Legarmeh möchte ich nun noch אל־ statt את־ lesen und überhaupt in unserem אל־שאול das ursprüngliche, durch Zufall in eine falsche Zeile geratene Adverbiale zu ותרא האשה erblicken. Erst dadurch, dafs das Weib Saul scharf ins Auge fafst (ראה אל), wird es über ihn richtig orientiert. Die Worte את־שמואל werden nachträglich zur Ausfüllung der Sinnlücke zwischen האשה und תזעק eingeschoben worden sein.

28, 15 ופלשתים ׀ נלחמים בי. Versionen wie H. Die Beziehung von Pasek-Legarmeh zum Texte bleibt mir unklar.

29, 3 עבד שאול ׀ מלך ישראל (Pas. a). Versionen wie H. Kann aber nach der Grammatik der folgende Relativsatz „der bei mir war ..." wirklich auf David bezogen werden? Läge nicht seine grammatische Beziehung zu Saul näher? Erscheint dadurch schon der Zusatz מלך ישראל in bedenklichem Lichte, so macht auch der Ausdruck עבד שאול stutzig. Mit der Erinnerung an das frühere Dienstverhältnis Davids zu Saul mufste Achis bei den Philistern im Augenblicke des Auszuges gegen Saul sicher den guten Eindruck seiner günstigen Empfehlung Davids vernichten. So kann vielleicht Pasek-Legarmeh auf die Ausscheidung der Worte „Diener Sauls, des Königs von Israel" deuten.

30, 21 אשר פגרו ׀ מלכת ׀ אחרי דוד (2 Pas. a). Der Sinn von פגרו soll sein: „zurückbleiben“ (LXX), „müde“ (Siegfried-Stade), „feige sein“ (Klostermann). Ich ziehe vor, es mit P durch „Wache halten bei“ zu übersetzen. Dann erweist sich das folgende מלכת als unmöglich, und man wird, wiederum nach P, מלכת als Verschreibung aus הכלים (syr. mânē) „das Gepäck“ nehmen; werden doch auch V. 24 die hier erwähnten Leute als ישב על־הכלים bezeichnet. Weiter ist dann auch אחרי דוד nicht zu halten, und man darf es streichen, da P es spurlos ausgelassen hat. Wir haben also Grund, das zweimalige Pasek-Legarmeh mit zwei zu P stimmenden Randglossen in Verbindung zu bringen.

30, 22 ויען כל־איש ׀ רע : (Pas. b). Die zum letzten Versteil zu suchende Variante wird enthalten haben, dafs וינהגו וילכו zu streichen sei. P läfst וילכו unübersetzt; וינהגו, das schon durch sein ו postpositivum auffällig ist und inhaltlich wenig zum Heimbringen von Weib und Kind pafst, könnte seine Entstehung einer Verkennung des Satzverhältnisses hinter נִתַּן verdanken. Es scheint nämlich eine Mischung von zwei bei נתן möglichen Konstruktionen vorzuliegen, indem das entferntere Objekt einmal in den Dativ (להם) und darauf in den Akkusativ (איש) gesetzt ist. Indem man später in איש nicht mehr den Akkusativ erkannte, glaubte man ein weiteres Prädikat notwendig zu haben und riet auf ausgefallenes ינהגו. Die Randvariante mag nun diese neue Lesart zurückgewiesen haben.

30, 24 כי כחלק ׀ הורד [:] (Pas. b). Der Emendator wird kaum gleich dem Ḳerê die Kleinigkeit „הורד lies הירד“ angemerkt, noch weniger aber das Vorhandensein eines Zusatzes vor כי, den LXX als ὅτι οὐχ ἧττον ἡμῶν εἰσι liest, konstatiert haben: denn die Stellung von Pasek-Legarmeh erlaubt nicht das Raten auf Worte, die noch dem vorhergehenden Satze angehören. Mir scheint, als ob Pasek-Legarmeh auf Streichung des letzten Satzstückes יחדו יחלקו gehe. Dieses erlaubt nur die Übersetzung „zusammen sollen sie teilen“, ein Grundsatz, den David den Seinigen nicht erst zu proklamieren

hat, da den Hütern des Gepäckes auf alle Fälle ihre Weiber und Kinder aus der Beute wieder zugestellt werden sollten; der Zusammenhang verlangt aber den Sinn: „zu gleichen Teilen soll ihnen zugemessen werden", was auch LXX mit κατὰ τὸ αὐτὸ μεριοῦνται ausdrückt, ohne aber wohl einen andern hebräischen Text als den unsrigen vor sich gehabt zu haben.

31, 4 שְׁלֹף חרבך ׀ ודקְרֵנִי. Für die Annahme von Pas. a fehlt jeder Anhalt; unter der Bedingung, dafs der Satz שְׁלֹף ff bis התעללו־בי einmal als selbständiges Kolon gemessen worden sei, liefse der Strich sich als Pas. b deuten und auf Ausscheidung des nach 1 Chr 10, 4 überschüssig stehenden, auch inhaltlich bedenklichen (vgl. Wellhausen) ודקְרֵנִי beziehen.

31, 7 ואשר ׀ בעבר הירדן (Pas. a). In P fehlen die beiden Worte, zwischen welche Pasek-Legarmeh eingesetzt ist, und אשר־בעבר (ה)עמק bildet mit הירדן ein Genitivverhältnis. Mit dieser Auffassung deckt sich ungefähr die Lesart von 1 Chr 10, 7, nach welcher nur die Leute flohen, welche בעמק, d. h. im Jordantale, dem jetzigen Gôr, wohnten. So darf man wohl dem Emendator die Absicht beilegen, ואשר בעבר, vielleicht auch noch הירדן als Glosse zu kennzeichnen und auszuscheiden.

Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung.

Von Prof. Dr Joh. Göttsberger in München.

Die im folgenden kurz beschriebenen Pergamentblätter wurden erworben gelegentlich des Ankaufes einer Sammlung von Papyrushss, die der vorsorgliche gegenwärtige Leiter der kgl. b. Hof- und Staatsbibliothek, Geheimrat Dr G. v. Laubmann, durch Vermittlung von H. Thiersch im Jahre 1900 den reichen Schätzen der Münchener Bibliothek zuführte (vgl. Archiv f. Papyrusforschung I 468—501; II 124f). Vom Verkäufer als Zugabe zu dem umfangreichen Erwerb von Papyrushss gewährt, konnten sie keine großen Erwartungen erwecken. Immerhin war es bei den damaligen Aufsehen erregenden Funden auf dem Gebiete der hebräischen Literatur (Sirachtext) nicht ausgeschlossen, daſs ein günstiger Zufall mit den unscheinbaren hebräisch beschriebenen Blättern und Fetzen dem ersten Bearbeiter irgend ein wertvolles Stück in die Hände spiele. Wenn nun auch das Finderglück dem Schreiber dieser Zeilen, dem der entgegenkommende Leiter der Staatsbibliothek die Fragmente zur Bestimmung und Verwertung gütigst zur Verfügung stellte, nicht gewogen gewesen ist, so mag es doch nicht zwecklos sein, das Ergebnis der Prüfung nach dem Vorgange anderer Bibliotheksverwaltungen zu veröffentlichen. Vor allem ist es von Interesse, zu wissen, was für Kaufsobjekte im Oriente umlaufen, und im ganzen ist das hier Verzeichnete der Art nach nicht viel verschieden von der Hauptmasse dessen, was insbesondere englische Bibliotheken erwarben. Sodann befindet sich darunter doch ein verhältnismäſsig bedeutsameres Stück, das einer

näheren Untersuchung wert ist: das im Titel eigens bezeichnete Bruchstück der Saadja-Übersetzung. Letzteres sowie der Umstand, dafs ein Drittel der Fragmente der biblischen Literatur angehört, rechtfertigt die Veröffentlichung in dieser Zeitschrift. Der Fragmentenfaszikel trägt provisorisch die Bibliothekssignatur: Cod. hebr. 419.

A. Biblische Fragmente (Cod. hebr. 419. I. 1—5):

1. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten zu je 3 Kolumnen von 27 Zeilen (Höhe 27 cm, Breite 25 cm). Inhalt: Nm 26, 44—28, 8; 31, 35—32, 39; Text vokalisiert, mit Massora magna (1 Zeile am oberen, 2 Z. am unteren Rande) und parva.

2. Einfaches Blatt mit 2 beschriebenen Seiten zu je 3 Kolumnen von 20 Zeilen (32×32). Inhalt: 1 Sm 2, 15—3, 5; Text vokalisiert, mit Mass. magna (3 Z. unten) und parva.

3. Bruchstück mit einzelnen Worten und Zeilenresten aus Jer 8, 9—21. Text vokalisiert, Massora parva.

4. Stück von einem Doppelblatt mit noch erkennbaren Resten von Ruth 1.

5. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten, 22—24 durchlaufende Zeilen (20×21). Inhalt: Arabische Übersetzung von Prv 10, 1—11, 18; 18, 19—20, 16. Näheres am Schlufs.

B. Talmudische Fragmente (Cod. hebr. 419. II. 1—5):

1. Halbes Blatt in breitem Format, Schrift grofsenteils zerstört. Inhalt: Aus (bab.) Jebamoth f. 74^a—75^a mit Randnoten.

2. Kleines Blattfragment (Breite 16 cm). Inhalt: Aus (bab.) Sanhedrin f. 59.

3. Einfaches Blatt (21×18). Inhalt: Pirḳê Abôth IV 5 bis V 4.

4. Doppelblatt mit 3 beschriebenen Seiten (26½×22). Inhalt: Aus (bab.) Nidda f. 14^a—15^b; f. 64^b—65^a. Eine Seite unbeschrieben, vielleicht für andere Verwendung abgeschabt.

5. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (19½×18). Inhalt: Schlufs und Beginn der Mischnatraktate Tebul jom resp. Jadajim mit arab. Randnotizen in hebräischer Schrift.

C. Aus der späteren jüdischen Litteratur (Cod. hebr. 419. III): Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (20×21,

Rand zerstört). Inhalt: Scheelthoth, d. i. Untersuchungen, die sich gewöhnlich an die Sabbatslesungen anschlossen. Die hier erhaltenen Reste handeln nach S. 2 und 3 von Ex 10, 1 und 13, 17 (nach B. Mayer, Das Judentum, 1843, 544, Paraschen vom 27. Januar und 3. Februar). Identisch mit den Scheelthoth des R. Achai (vgl. über ihn Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge bei den Juden², 1892, 66).

D. Liturgische Fragmente (Cod. hebr. 419. IV. 1—3):

1. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (25×21), Fragment eines Machsor mit folgenden Stücken: a) Schlufs eines Gedichtes, dessen 2. Vers jedesmal beginnt mit בצום השביעי (auf den 7. Fasttag oder auf das Fasten des 7. Tišri, zwei Tage vor dem Versöhnungsfeste); b) „Schubah des R. Elieser", ein religiöses Gedicht, dessen vierzeilige Strophe im 1. und letzten Verse je mit שׁוּבָה resp. תפתח beginnt; c) Stücke aus der Thephilla für den Versöhnungstag; vgl. Sachs, Das Gebetbuch der Israeliten²¹, 1893, 416ff oder den Prager Machsor, Band für den Versöhnungstag (Ausgabe von 1846).

2. Doppelblatt mit 4 beschriebenen Seiten (21½×17½). Inhalt: Poetisch-liturgische Stücke; z. B. S. 2 Anfang der Haphtare Is 6, 1, wozu ein Piut gefügt wird mit den Ausgängen der Versstücke von Is 6, 1 als Reim; die Stücke des 2. Blattes finden sich mit einigen Abweichungen im Mussaph-Gebet des Versöhnungstages.

3. Eckstück eines Blattes. Auf der rechten Seite ein religiöses Gedicht, durchgängig auf אשׁ reimend; ein Gedicht mit dem gleichen Reim, wenn auch nicht dem Inhalte nach sich ganz deckend, findet sich im Prager Machsor für den 2. Tag des Neujahrsfestes (Ausgabe von 1846 S. 134ff). Auf der 2. Seite Reste eines Gedichtes mit Strophenreim.

E. Einzelne Stücke (Cod. hebr. 419. V. 1—2):

1. Halbes Blatt mit fehlendem Eck (Breite 16 cm), wohl ein Midrasch zu Nm 25(?).

2. Eck eines einseitig beschriebenen Blattes, arabisch in hebräischer Schrift. Inhalt: Wohl ein Kaufvertragsfragment.

Eine besondere Erörterung verdient noch das Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung. Auffallen mufs sofort die Anlage: jedem Verse sind die hebräischen Anfangsworte vorausgeschickt, sei es dafs demjenigen, für den sie bestimmt war, der hebräische Text nur angedeutet zu werden brauchte, oder dafs die Entstehungsweise und der Zweck der Arbeit dies mit sich brachte. Die Varianten dieser hebräischen Versstücke gegenüber dem MT sind, wie zu erwarten, nicht bedeutend, meist nur Verschiedenheiten der Schreibung: 10, 4 רש עושה; 10, 10 קרץ עינין; 10, 19 ברוב; 10, 26 לשנים; 11, 16 אשת חיל und zwar mit besonders grofser Schrift wie משלי שלמה 10, 1 als Überschrift (dem Schreiber schwebte offenbar 31, 10 vor Augen, wo die Lesart stimmt und auch die Fassung als Überschrift am Platze ist); 19, 3 יוסיף; 19 13 הוות; 19, 21 רבות מח׳ wieder grofs geschrieben; ebenso 20, 8 מלך יושב.

Auch die Varianten zu sonst bekannten Zeugen der Saadja-Übersetzung sind von keiner grofsen Bedeutung. Da die Herausgabe des Textes durch J. Derenbourg (Oeuvres complètes de R. Saadja ben Josef al-Fayyoûmî VI: Les Proverbes 1894) für absehbare Zeit abgeschlossen ist, mag es am Platze sein, die Lesarten hier zusammenzustellen.

Die Wiedergabe des arabischen Lautbestandes durch das Hebräische ist nicht so genau wie bei Derenbourg. Es fehlen ד̇, ה̈ (bei stat. constr. gibt unsere Hs gern ת), כ̇, ת̇; dagegen werden ג̇, ט̇, צ̇ bezeichnet; Tešdîd ist nicht gesetzt. Im übrigen finden sich folgende Differenzen (voran setze ich die Lesart der Ausgabe im Texte, nach] die Lesart der Hs):

10, 1 סלימאן] סלימן — 7 יבלא] יבלי — 8 יקבל] יאכד (أخذ) — 11 אלצאלח] אלצאלחין — 12 גׄמיע אלגׄרום] om גׄמיע — 15 רתׄאתׄהם] ארתאתתהם — 16 חיוה̈] אלחיוה — 17 סביל] סבול? — ותארך] ותרך — 18 שנאעה̈ הו] צנאעה (?) הי (Schreibfehler?) — 19 שפתיה] לשפתיה — 22 ברכה̈] ברכת — תגני = Hs; Ms ב׳ und ג׳ von Der.: יהי תגני[1] — אלמשקה̈] אלמסקה (sonst مشقة) — 24 אללה] ללו (wohl Schreib-

[1] Der Text Derenbourgs beruht auf der Oxforder Hs: Catal. Neubauer Nr 119 (= א׳); ב׳ = Brit. Mus. Ms. Or. 2375; ג׳ = Kgl. Bibl. in Berlin Ms. or. fol. Nr 1203.

fehler) — 26 וכאלדכאן] ואלד' — לראסליה] לראסלה — 27 יזיד = Hs (gegen תזיד von ב' und ג') — 28 צבר אלצאלחין] רנא אלצ' (viell. beeinflufst von 28ᵇ) — 29 ואנדקאק] ואפתראק — 30 ואלצאלח] om ו (= MT) — ואלטאלמין] ואלטאלמון (Einflufs des Neuarabischen?) — לא יסכנון אלדאר] לא [1] יסכנן אלארץ — 31 ינמו] ינמי.

11, 2 אתי] אתא — 3 וזיף] וסיף — 4 אלקיאמה] om אל — וצלאח] om ו — 5 א' = ואלצדקאת] ואלצדקה — 6 טריקה] טרקה (= MT) — יעקלון] om — 7 אלאנסאן] אלאנסן (ebenso 19, 3. 11) — אלמגלין] add חניד (حَنِيذ) — 9 אלצאלחון] אלצאלחין (vgl. zu 10, 30) — 10 אלבלד] אלבלאד — ירנן] ירננו — 11 בברכה] בברכת (stat. constr.) — 14 חיל] חייל — יקע] וקע (?) — 15 ישר] ישאר — למן = Hs (gegen למא von א') — 16 אנגביא] אנגביה — אליסאר = Hs gegen וקאר von ב' und ג') — חט] חטא — 17 אקרבאה] גסמה — קאם] קאסי (ב' u. ג': אלקאסי).

18, 19 באנו (Korrektur des Der.)] כאנו = den 3 Mss — מן = Hs (gegen פי von ב' und ג') — 21 חיוה] חיאה — 22 מן am Versbeginn] praem ו — מן ענד א'] om ענד — 23 תרי] praem ו — ואלמוסר] ואלמיסר — בעזה] באלעזה — 24 ילאום] מלאום (?) — מן אך] מן אלאך.

19, 4 אלמאל יזיד אצחאבא (ב' u. ג': אצדקא) כתירין ואלצעיף אלמאל יזדאד בכתרה אלאצדקא (?) ויפקיד מן] ינפרד חתי מן אצחאבה צאחבה יכתרקאן (sachlich identisch, formell aber vollständig voneinander abweichend) — 5 כמא אן] om; = ב' u. ג' — יברו כדאך אלמתפוה] יברא מן בלה ואלמ' (ואלמתפוה bieten auch ב' u. ג') — פ' מן] פכיף אן — ותרא] ותרי — 7 לא ינפלת מן רויה] לא יפלת אמורא] אמירא — מתואתיה] מתאתיה — 8 מן] למן — 9 כמא] praem ו — יברו] יברא (vgl. 19, 5) — 13 צכאב] צכב — 14 אלעקאל] praem ו — 16 בטריק] בטרק (vgl. 11, 5) — 17 אלראוף] אלראף — עלי אלמסכין] om עלי — ואילאוה] ואוליאוה — 19 פאנך אן תכלצת מן שי אודדת פי גירה] אפכאר] אפכארא — 21 ענד רבה בל כלצה מן גמיע ודלך וזיד פי אדבה אלכ' [כלב] — כיר] פקרה כיר om — ג' u. ב' om (?) לה — 22 אליה] — 23 תקוי] praem ו — ואלמסתכתר] ואלמסתתר (wohl Schreibfehler) — יטאלב] יטלב (gegen ב' u. ג': ילאזם) — 24 אלנצארה = Hs; ב' u. ג': מתלא — 26 אבאה] אבוה.

---

[1] Viell. auch יסכנו zu lesen.

20, 1 לדאה] ללדאה — 5 דׄא פהם] דו פ׳ (voraus geht كان) — 6 אלנאס] om — אלצחׄה] om אל — 7 טובי] טובא — 9 אני זכית] אני קד ז׳ — 10 ואלצנגתאן] ואלצנגאת — מעתדלין] אלמ׳ — 13 לילא] כילא — 14 תגׄד] אן ת׳.

Wiewohl die Varianten meist nur verschiedene Schreibarten[1] (auch bloſse Schreibfehler[2]), kleine formelle Differenzen[3] darstellen, so sind doch darunter auch einige bedeutendere selbständige Lesarten, die das Fragment als einen Zeugen den übrigen wenigen Textzeugen beiordnen. Die selbständigen Lesarten sind bedeutender als diejenigen, die eine vorherrschende Hinneigung zu irgend einem der drei von Derenbourg zugänglich gemachten Texte bekunden. Doch ist an der Mehrheit der Stellen, wo die Hss auseinandergehen, unser Zeuge an der Seite des Textes der Ausgabe (א׳) zu finden (10, 22. 27; 11, 4. 15. 17; 18, 19; 19, 22. 23. 24); seltener geht er mit ב׳ und נ׳ des Derenbourg (11, 15. 17; 19, 4. 5[bis]) gegen א׳. Die Richtung der selbständigen Lesarten ist nicht bestimmt. Wenn 10, 26 unsere Hs sich der LXX anschlieſst, so steht sie anderseits 19, 5 und 19, 17 dem MT näher als die sonst bekannte Lesart. Die Variante 10, 29 könnte man unmittelbar auf das Hebräische zurückführen, sofern unserer Hs besser מכתה (st. מחתה) entspräche. Von den bedeutenderen Lesarten sind 19, 4 und 19, 19 selbständigen Ursprungs; erstere entfernt sich mehr vom MT, 19, 19[b] ist in der Auffassung dem Hebräischen näher gekommen; die Hinzufügung bei 19[a] ענד רבה scheint das Streben nach Klärung des Sinnes als Grund der Änderung zu erweisen.

---

[1] Z. B. plene geschriebenes a wird bald bezeichnet, bald nicht; Unterschiede in der Transkription finden sich ab und zu; ا und ى am Wortende wechseln.

[2] Nom. plur. ין statt ון wird auch von J. Cohn (Das Buch Hiob übers. und erkl. vom Gaon Saadia 7) in andern Hss bemerkt. Hier findet sich auch im Sing. die gleiche Vertauschung: 19, 26; 20, 5.

[3] Synonyme Worte wechseln ab; z. B. 10, 8. 28; im formellen Ausdruck finden sich bedeutungslose Varianten, z. B. 10, 19; 18, 22; 19, 7. 8.

Neutestamentliche Prinzipienfragen.

Von Prof. Dr Jos. Sickenberger in München.

Chronistenpflicht macht es dem Redakteur des ntl Teiles dieser Zeitschrift zur Aufgabe, eingehender über eine neuerdings von protestantischen Theologen mehr und mehr vertretene Auffassung des NT zu referieren, welche auf eine fundamentale Reform im Verständnis der ntl Schriften und damit der christlichen Religion selbst abzielt. Die Bewegung ist an und für sich nicht neu. Im Prinzip liegt sie bereit eingeschlossen im Mythizismus eines David Friedrich Straufs, welcher es schon versucht hatte, „den Supranaturalismus in Mythologie umzusetzen, dieser Mythologie aber einen tief idealen philosophischen Sinn unterzulegen“ [1]. Neuerdings wird nun der Akzent weniger auf den idealen Inhalt der ntl „Mythen“ gelegt, als vielmehr auf ihren mythenhaften Charakter selbst, wobei der religionsgeschichtliche Faktor, die Frage nach der Herkunft dieser Mythen, im Vordergrunde steht.

Den Versuch, diesen Anschauungen ein programmatisches Gepräge zu geben, hat nun D. Herm. Gunkel, ao. Professor der atl Theologie zu Berlin, in einer Schrift mit dem Titel: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ unternommen. Die Schrift bildet das erste Heft [2] eines neuen periodischen Organs, der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“, welches der Verfasser gemeinsam mit Prof. Wilh. Bousset in Göttingen herauszugeben begonnen hat. Der

---

[1] Al. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg i. Br. 1900, 83.

[2] 8°. VII u. 96. Göttingen 1903, Vandenhoeck & Ruprecht.

neuen Zeitschrift liegt eine besondere Idee zu Grunde. Sie soll „ein Sammelpunkt zunächst für alle diejenigen Arbeiten sein, die das gemeinsame Bestreben zeigen, die Geschichte der Religion des Alten und Neuen Testaments im Zusammenhang mit den verwandten, zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen des Altertums zu erforschen und darzustellen". Schon die Namen der Herausgeber wie das Programm, mehr aber noch der Inhalt des vor dem ersten Hefte erschienenen zweiten: W. Heitmüller, „Im Namen Jesu". Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT, speziell zur altchristlichen Taufe, liefsen erkennen, in welchem Geiste die zu erwartenden Studien dieses Organs geschrieben sein werden. Referent hat in einer Rezension des Heitmüllerschen Buches die Befürchtung ausgesprochen, „der religionsvergleichende Gesichtspunkt werde wohl von der Mehrzahl der neuen Arbeiten derart in den Vordergrund gerückt werden, dafs für eine göttliche Offenbarung im positiven Sinne des Wortes kein Platz mehr bleibt" [1]. Die neue Arbeit Gunkels, welche ja noch in höherem Mafse als Heitmüllers Untersuchungen als typisches Inaugurationsprogramm der neuen Zeitschrift gelten darf, hat diese meine Befürchtung durchaus bestätigt, indem sie den Faktor einer in der Heiligen Schrift niedergelegten positiven göttlichen Offenbarung nicht nur etwa methodisch für die wissenschaftliche Untersuchung beiseite läfst, sondern ihn direkt ablehnt.

Ja G. macht neben anderem den Glauben an eine solche sogar dafür verantwortlich, dafs die ntl Forschung in seinem Sinne so zurückgeblieben ist, dafs sie in der Exegese des Schrifttextes ihre Aufgabe für erledigt ansah. „Es ist in erster Linie die wenn auch im Prinzip aufgegebene, so doch tatsächlich noch immer fortwirkende Inspirationslehre und der zwar erweichte, aber das Denken der meisten Theologen noch immer bestimmende Supernaturalismus, wonach man behauptet, die Religion der Bibel sei spezifisch von

[1] Theologische Revue II (1903) 330 f.



allen anderen Religionen verschieden, und es könne also keine Rede davon sein, dafs man Beiträge zur Religion der Bibel und nun gar des NT von den ‚heidnischen‘ Religionen herbeibringen dürfe“ (S. 5). Es liegt in dieser Formulierung G.s zwar eine starke Übertreibung. Denn auch der offenbarungsgläubige Theologe wird nicht behaupten, dafs Gott stets in völlig neuen Formen zur Menschheit gesprochen hat, so dafs auch nach der rein menschlichen Seite der Offenbarung eine Religionsvergleichung von vornherein ausgeschlossen wäre. Immerhin aber trennt die völlige Ablehnung des Offenbarungsfaktors G.s Anschauung von der katholischen oder orthodox protestantischen derart, dafs ein gemeinsamer Boden zur Verständigung nicht zu erzielen ist. Wir könnten uns demnach mit dieser Konstatierung begnügen, wenn es nicht auch anderseits unsere Pflicht wäre, die vom Gegner als einzige und wahre Wissenschaft ausgegebenen Resultate nebst der Solidität ihrer Beweisgründe kennen zu lernen.

G. ist zweifellos ein Achtung gebietender Gegner[1]. Mit weit ausgebreiteten religionsgeschichtlichen Kenntnissen verbindet er Gründlichkeit und Mafshaltung. Frivolität und Effekthascherei sind ihm fremd. Dafs ihm „leichtherzige Neuerungssucht“ ferne liegt, versichert er selbst in der Vorrede. Auch mufs G. zugestanden werden, dafs, wer seine prinzipiellen Anschauungen teilt, manchen seiner Resultate unbedingt zustimmen mufs — ich sage: manchen; denn schon die Tatsache, dafs G. auch den „gleichgestimmten Fachgenossen“ eine neue Botschaft zu künden hat, dafs er die ntl Anschauungen eines Heinrich Holtzmann, eines Harnack u. a. überbieten will, dafs er mit Wellhausen sich auseinandersetzen mufs, beweist, dafs seine Wege nicht so selbstverständlich und a priori sicher sind, wie er sie darstellt. G. will neben die im kritischen Lager längst feststehende Beeinflussung des ntl Christentums durch den Hellenismus auch die Beeinflussung durch orientalische Mythen als zweiten, aufserordentlich wichtigen

[1] Vgl. BZ I 324 f.

Faktor setzen. Diese Beeinflussung soll sich via Judentum vollzogen haben. Es ist klar, dafs in Konsequenz seiner These G. zuerst mit der Anschauung, dafs das Judentum eine ziemlich selbständige, von fremden Einflüssen fast unberührte Religion darstelle, gründlich aufräumen mufs. Es werden deshalb schon wichtige Bestandteile der vorexilischen Religion als anderswoher stammend dargetan. Die Bilder der Eschatologen, welche von Weltkatastrophen, Weltbränden, Wasserfluten u. a. erzählen, seien nicht auf israelitischem Boden entstanden. „Die Idee von einem kommenden Weltreiche, das über alle Nationen gebietet, und die damit zusammenhängende von einer künftigen Weltreligion, der alle Völker anhangen, eine Idee, die in der israelitischen Eschatologie so häufig auftritt, kann sicherlich nur auf dem Boden eines grofsen weltherrschenden Volkes und nicht in einem Winkel der Erde entstanden sein“ (S. 24). „Der israelitischen Königshoffnung ist eine fremde, mythische vorangegangen“ (S. 25). So ist nach G. auch die Weisheitsliteratur fremden Ursprungs. Die Proverbien stammen aus Ägypten. Mit der Beweiskraft der Parallelen nimmt es G. allerdings nicht sehr genau. Wenn hier wie dort „Ermahnungen, den Frevler nicht zum Freunde zu erwählen, dem Bettler zu geben, sich nicht zu setzen, während ein Älterer steht, die Mutter zu ehren und ihrer vielen Mühsal zu gedenken, vor dem Weine sich zu hüten, dem zornigen Vorgesetzten nicht zu antworten“ u. a. sich finden, dann ist nach G. die Entlehnung der einen Literatur von der andern schon sicher. Als ob nicht auch unabhängig voneinander die Bewohner verschiedener Himmelsstriche darauf hätten kommen können, die allgemeinen Lebenserfahrungen, die wohl überall dieselben sind, in Sprichwörtern niederzulegen.

Wenn schon das vorexilische Judentum nach G. soviel des Fremden enthielt, so noch in weit höherem Mafse das nachexilische. Doch wählt sich hier G. weniger das offizielle Judentum, das ja seine Religion rein zu erhalten bestrebt war, als Objekt der Untersuchung aus, als vielmehr die tiefer liegenden Schichten, die Unterströmungen, wie sie hauptsächlich in

der apokalyptischen Literatur sich ausprägten. Vor allem ist es nach G. das Auferstehungsdogma, welches erst in dieser Zeit, „als man an diesem Leben zu verzweifeln begann“ (S. 32), vom Orient her einwanderte, nachdem es der lebensfrohen altjüdischen Religion fremd geblieben war. Ich überlasse die Nachprüfung dieser These selbstverständlich den „Alttestamentlern“, kann aber mein Erstaunen über die Methode G.s nicht unterdrücken, der es hier versteht, bestimmte Andeutungen zu verwischen, während er bei andern Gelegenheiten aus den unsichersten Spuren grofse programmatische Sätze herauszulesen im stande ist.

So gelangt denn G. zu dem Resultate, dafs das Judentum zur Zeit Christi eine synkretistische Religion gewesen sei. Es ist nun nur mehr ein Schritt, wenn die gleiche Thesis auch bezüglich des Christentums aufgestellt wird. G. wagt es denn auch, diesen Schritt zu tun. Er stellt sich dabei auf die modern kritischen Anschauungen bezüglich der einzelnen Schriften des NT, wählt also damit schon eine Basis, von der er mit einiger Unparteilichkeit sich selbst hätte sagen müssen, dafs sie nicht absolut solid sei. Und ebenso hätte er die Überzeugung gewinnen können, dafs er mit der modernen Trennung von „Christentum, d. h. der Religion der ersten christlichen Gemeinde“, und „Evangelium, d. h. der Verkündigung Jesu, wie wir sie vorwiegend aus den Synoptikern erschliefsen“ (S. 36), sich auf einen Boden begibt, wo Subjektivität und Willkür Orgien feiern können. Wo der Hinweis auf die Synoptiker nicht einmal mehr gilt, da läfst sich freilich leicht von der einen Tatsache behaupten, sie ist ursprünglich, von einer andern, sie ist später eingetragen. Widerspruch und Widerlegung sind hier von vornherein abgeschnitten. Indes sei es hier auch zur Ehre G.s gesagt, dafs er diese Scheidung von Synopse und altchristlichem Glauben mehr theoretisch behauptet als praktisch ausnützt. So wird z. B. der lukanische Bericht über die Kindheitsgeschichte Jesu energisch geschützt gegen moderne Interpolationstheorien. Wohl aber stellt G. an die Forscher, welche seine Wege wandeln sollen, Anforderungen, die einer

Präokkupierung mindestens sehr ähnlich sehen: „Wer solche Untersuchungen machen will, der mufs vor allem eine deutliche Vorstellung von der Art des Mythischen haben; er mufs seine Anschauungskraft durch Betrachtung orientalischer mythischer Formen erzogen haben... Man mufs hier (bei Betrachtung des NT) den Mut haben, sich dem Eindruck der Dinge selbst zu überlassen, und versuchen, mit feinem Ohr ihre innerste Art abzulauschen" (S. 37). Gewifs sind diese Sätze richtig. Es darf aber nie vergessen werden, dafs mutatis mutandis ganz die gleichen Anforderungen für die Interpretation eines historischen Textes Geltung haben, und dafs nie die Hingabe an den „Eindruck der Dinge" ausarten darf in ein Suchen nach mythischem Sinn, wo keiner da ist.

G. wollte durch Aufstellung dieser Forschergrundsätze zweifellos für seine Sache etwas Stimmung machen. Er verfährt überhaupt psychologisch und pädagogisch. Es mag das damit zusammenhängen, dafs seine Erörterungen auf früheren Vorträgen beruhen. Das Verschlucken der bittern Pille soll etwas erleichtert werden. So beginnt G. auch die Einzelargumentation mit der Apokalypse, weil er hier, wo der Bilder- und Phantasiereichtum in unerschöpflicher Fülle vor uns liegt, am ehesten Zustimmung hoffen darf. Hierbei akzeptiert er aus der modernen Kritik des NT den jüdischen Ursprung der Apk, wenigstens was die Stoffe anlangt. Es gelingt ihm nun, zahlreiche Parallelen aus babylonischen, ägyptischen, parsischen Mythen anzuführen, welche mit dem in der Apk Erzählten grofse Ähnlichkeit haben. Die Siebenzahl, welche ja in der Apk eine bedeutende Rolle spielt, wird zurückgeführt auf die sieben Planeten. Was die Apk über Engelwesen berichtet, ist „herabgedrückter Polytheismus" (S. 41). Der „himmlische Divan" der 24 Presbyter hat in den 24 babylonischen Sterngöttern seine Parallele. Die vier apokalyptischen Tiere gehen zurück auf die vier Quartal-Tierkreisbilder. Vor allem aber stehen bezüglich der Schilderung der himmlischen Stadt die mythologischen Beziehungen fest.

Wer erkennt in der goldglänzenden Strafse nicht sofort

die Milchstrafse? Die Götterstadt der Heiden ist in die ganze Schilderung übernommen worden. G. sagt wörtlich: „Diese himmlische Stadt ist, so glaubt dann auch das älteste Christentum, die wahre Heimat der Frommen, wo sie einst Gottes Herrlichkeit schauen“ (S. 51). Sollen die ersten Christen dann etwa auch noch an die perlenbesetzten Tore geglaubt haben? Bezüglich des Buches mit den sieben Siegeln erklärt G.: „Hier haben wir also ein Dokument dafür, dafs solche Zaubervorstellungen auch ins Judentum und Christentum übergeströmt sind“ (S. 61). „Fremde Religionen sprachen von einem kommenden neuen Magiergott, der kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnt und das Ende der Welt herbeiführt. Da erzählte man sich von einer solchen Szene der Inthronisation, durch die der neue Gott unter den alten anerkannt und zum Vezier des Höchsten ernannt wird. Das synkretistische Judentum bezog diesen Glauben auf seinen ‚Christus‘, das höchste himmlische Wesen nächst Gott. Die christliche Gemeinde aber behauptet: Unser Herr Jesus, der Gekreuzigte, das ist der Christus trotz seines schimpflichen Todes! Er ist zum Himmel emporgestiegen und hat, zur Rechten Gottes, die höchste Macht über die Erde bekommen! Er wird die Siegel des göttlichen Buches lösen und das Weltende herbeiführen! So verherrlicht die christliche Gemeinde Jesus Christus als den, der Macht hat über Himmel und Erde, indem sie auf ihn die Formen anwendet, die weit untergeordnete Religionen für ihren Gott geprägt haben“ (S. 63).

So Gunkel. Wenn er es nur bei der „Anwendung der Form“ beliefse! Wenn er nur nicht mit der Form auch den Inhalt so häufig entlehnt sein liefse! Was G. im besten Falle gelungen ist, das ist der Nachweis, dafs der Apokalyptiker sich einer gröfseren Anzahl von Bildern und Symbolen bedient, die dem damaligen Christen- und Judentum geläufig und in ihrer Existenz uralt waren, da sie bereits von alten Mythen ausgeprägt worden sind. Das wird auch der zugeben können, der in der Apokalypse positive göttliche Offenbarung niedergelegt sieht. Denn „dafs die Bilder der ekstatischen Vision an den Anschauungs-

kreis des Sehers sich anschliefsen, ist unleugbar"[1]. In all den Thesen, welche G. bezüglich der Anschauungen des Apokalyptikers aufstellt, scheint mir nur immer das kleine, aber absolut notwendige Wörtchen Wie nicht scharf genug betont zu sein. Christus am Ende der Zeiten ist nicht der alte Zauberer, sondern handelt wie ein gewaltiger Magier, der die Siegel eines geheimnisvollen Buches löst. Der Kampf der gottfeindlichen Welt gegen die Kirche Jesu vollzieht sich wie der Kampf des Drachen gegen die Himmelsgöttin, von dem alte Sagen erzählen. Den Engeln teilt der Apokalyptiker eine ähnliche Rolle zu wie die Heiden manchen Göttern. Also nicht Objekte, sondern Gleichnisse des christlichen Glaubens und Hoffens stellen die Stoffe der Apk dar. Obwohl G. das kaum bestreiten wird, geht doch immer sein Bestreben dahin, den Glauben der ersten Christen selbst in die Genesis seiner bildlichen Formen hereinzubeziehen. Aber er jagt damit einem Phantom nach, und tatsächlich ist das, was er in dieser Richtung hier vorbringt, kaum der Ansatz zu einem Beweise. Man ist eben nach allen Regeln literarischer Kritik einem Buche gegenüber, das wie die Apk fast ganz in Bildersprache redet, zu einer reinlich geschiedenen Behandlung von Form und Inhalt nicht blofs berechtigt, sondern verpflichtet. Parallelen in der Form beweisen nie und nimmer Abhängigkeit des Inhalts.

G. sagt bezüglich seiner Auffassung der Apk: „Wer an diesem Punkte nicht überzeugt wird, für den ist alles Folgende sicherlich nicht beweiskräftig" (S. 38). Wir können uns also bezüglich der G.schen Kritik an den historischen Texten des NT kurz fassen. Hier zeigt sich nämlich in voller Deutlichkeit, dafs es ihm nicht nur um die Form der Erzählung — dieselbe ist ja bei den schlichten evangelischen Berichten dem Inhalt adäquat —, sondern um das Erzählte selbst zu tun ist. Dieses soll nicht vom historischen Jesus hergenommen, sondern unabhängig von ihm und vor ihm entstanden sein. Was die Evangelien über die wunderbare Geburt Jesu aus der Jungfrau erzählen, soll alten Götter- und Heroensagen abgelauscht

[1] J. Belser, Einleitung in das NT, Freiburg i. Br. 1901, 417f.

sein. Die Kindheitsgeschichte Jesu bei Mt ist nichts als eine Repristination der uralten Erzählung vom „alten König, der den neuen Herrscher, der nach dem Orakel geboren werden soll, verfolgt“ (S. 69). So faſst G. auch die Berichte über die Himmelfahrt und Hadesfahrt Jesu als mythologische Eintragungen und Ausschmückungen auf. Die Sonntagsfeier ist gleichfalls nicht spezifisch christlich; sie sei schon in Judenkreisen üblich gewesen. Vor allem aber ist der Glaube an die Auferstehung Jesu eine Entlehnung aus fremden Religionen. In Ägypten insbesondere waren der Tod und die Auferstehung von Göttern schon längst Gegenstand religiöser Verehrung. Auch das Judentum scheint dieser Anschauung nicht sehr ferne zu stehen; „in gewissen geheimen Kreisen und Winkeln“ muſs der Glaube an den auferstehenden Messias schon Fuſs gefaſst haben. „Ist es nun Zufall“, so fragt G. weiter, „daſs man behauptet, gerade am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne, an diesem besondern Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, daſs die Idee vom Wiedererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war?“ „Wenn aber“, so schlieſst G. weiter, „das Datum der Auferstehung übernommen ist, dann doch auch gewiſs die Vorstellung von der Auferstehung selber“ (S. 79).

Also nicht einfache Berichterstatter dessen, was sie gehört und gesehen oder glaubwürdig erkundschaftet hatten, sind nach G. die Evangelisten, sondern Sagendichter, die alles Groſse und Wunderbare, was sie aus antiken Märchen oder aus den Legenden des Volkes wuſsten, auf ihren Jesus übertragen haben. Und diese Macht der Mythen denkt sich G. so groſs, daſs auch ein Geist wie Paulus derselben unterliegt. Seine Lehre von der Taufe, welche er in den symbolischen Ausdrücken des Ertränktwerdens und Ersterbens mit Jesus und dann der Wiederauferstehung mit ihm niedergelegt hat, sei nichts anderes als ein christianisierter Osiriskultus. Nach Anschauung der Ägypter konnte der, welcher sich mit diesem Gotte mystisch vereinte und mit ihm starb, durch west-

liche Gewässer mit ihm in die Gefilde der Ruhe eingehen. Abgesehen davon, daſs G. auch hier wieder verkennt, daſs seine mythische Parallele höchstens die symbolische Form der paulinischen Lehre, nicht diese selbst trifft, vergiſst er auch die spekulative Kraft des Völkerapostels, der doch wahrlich jener erbärmlich phantastischen Vorlage nicht bedurfte, um in einem Bilde die reinigende und heiligende Kraft der Taufe auszudrücken. Trotz gegenteiliger Versicherung (S. 12) läſst G. die Massenströmungen die Individualität einzelner groſsen Personen völlig überfluten. Die moderne Kritik, die Pauli Christologie als vom Leben Jesu fast unabhängig darstellen möchte, schlägt dieselbe dafür in mythologische Bande.

Was kann nun aber G. als Beweis für seine „Grundanschauung" vom mythischen Charakter der ntl Schriften anführen? Nichts als Parallelen, die mit groſsem Scharfsinn und Fleiſs gesammelt — in dieser Schrift allerdings nur skizziert sind. Weil eine antike Göttersage etwas Ähnliches erzählt wie die Evangelien, darum müssen die letzteren nicht historische Berichte, sondern sagenhafte, unwahre Ausschmückungen enthalten. Sehen wir davon ab, daſs eine solche Schluſsfolgerung dem ganzen Charakter der evangelischen Berichte widerspricht, so ist dieselbe nur dann möglich, wenn eine unbewuſste oder bewuſste Nachahmung der antiken Sage festgestellt werden kann. Diese historische Kontinuität hat nun nach G. das Judentum durch seinen weitgehenden Synkretismus zu vermitteln. Zwar widerspricht hier G. aller Tradition, da ja das Judentum wie keine zweite Religion gegen fremde Einflüsse exklusiv sich verhalten hat. Auch will es oft schwer gelingen, den Durchgang durchs Judentum zu finden. G. gesteht selbst einmal, daſs von der mythologischen Spur, die er suche, im Judentum „so gut wie nichts bezeugt ist" (S. 94). In solchen Fällen dringt aber G.s Blick hinter die Kulissen. Er findet dann in den tieferen und mehr verborgenen Schichten des Volksglaubens das, was er zu finden wünscht. Leise Spuren und Andeutungen — mehr kann man ja hier nicht verlangen — genügen da dem Forscher und stellen ihn gegen die Möglichkeit eines Angriffes ziemlich sicher.

Auf solche Basis und Methodik stellt also der moderne Mythizismus seine Anschauungen. Und diese möchte nun G. zum Programm der künftigen ntl Forschung erheben, von ihnen verspricht er sich ein besseres „Verständnis des NT". Für solche, die das Supranaturale an seinen Aufstellungen vermissen, bringt G. Beruhigungsmittel in Empfehlung. „Die Pietät", sagt er, „die dieser frommen Legende (Kindheitsgeschichte Jesu) gebührt, wird für den historisch Gestimmten durch die Aufzeigung dieser (mythischen) Analogien keineswegs zerstört: die Welt tut sich uns auf, und wir sehen, wie sich viele Generationen vor uns an dieser Erzählung erbaut haben. Und wir freuen uns dessen, dafs Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, dafs auch diese uralte Geschichte auf ihn übertragen worden ist." Bildlich gesprochen bedeutet das nichts anderes, als einem, dem das Sonnenlicht entzogen worden ist, zumuten, dafs er sich am Mondlicht erfreue. Es ist nicht wahr, was G. S. 85 sagt: „Man braucht wahrlich keine Sorge zu haben, dafs solche religionsgeschichtliche Ableitung den Wert der ntl Religion herunterziehen werde; sie wird ihn im Gegenteil gerade ins hellste Licht stellen." Der offenbarungsgläubige Theologe braucht sich durchaus nicht ängstlich den Ergebnissen der Religionsvergleichung zu verschliefsen. Er wird nur finden, dafs Gott auch die Sprache der Menschen zu reden versteht. Aber eine solche religionsgeschichtliche Ableitung, wie G. sie versucht, zerstört die Selbständigkeit und Glaubwürdigkeit des NT und basiert alles auf viel zu weitgehenden Subjektivismus.

Der ntl Forscher mag aber hieraus wieder ersehen, wie Altes und Neues Testament eine unzertrennbare Einheit bilden und wie ein Angriff auf das eine auch immer einen solchen auf das andere involviert. Der Babel-Bibel-Streit scheint an einem Punkte einzusetzen, der weit vom NT entfernt liegt. Wie er aber in seinen Konsequenzen das NT ebenso empfindlich trifft, das neuerdings klar gezeigt zu haben, bleibt ein Verdienst des Religionshistorikers Gunkel.

Zur neuesten Datierung des Karfreitags.

Von Pfarrer Johann van Bebber in Rindern.

Um die Osterzeit des Jahres 1903 brachte eine grofse Zahl deutscher Tagesblätter die Kunde, dem Königsberger Universitätsprofessor H. Achelis sei es gelungen, den Todestag Jesu zuverlässig zu datieren. Der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, so hiefs es, habe er eine gelehrte chronologische Abhandlung vorgelegt und darin mit Hilfe eigens in Berlin für ihn angestellter astronomischer Mondphasenberechnungen den Nachweis geliefert, dafs

der 6. April des Jahres 30 n. Chr.

als der wahre Karfreitag zu betrachten sei. Manch einem, der diese „sensationelle" Nachricht las, wird es schwer gefallen sein, den Kopf nicht zu schütteln. Am Schlusse seiner Abhandlung, die in den „Nachrichten" der genannten Gesellschaft (philol. hist.-Klasse 1902, 708—717) erschien, legt der Verfasser selbst das etwas naive Bekenntnis ab: „Ich hatte dies alles längst niedergeschrieben, als ich bemerkte, dafs ich eine ganze Reihe älterer und neuerer Vorgänger habe, die unsere Frage von dem gleichen Ausgangspunkte aus untersuchten und zum Teil zu demselben Resultat gelangten. Der alte Bengel und Karl Wieseler haben beide das obige Datum für den Karfreitag berechnet, nur dafs sie, in astronomischen Dingen nicht so gut beraten wie ich, und über den jüdischen Kalender jener Zeit im Unklaren, den 7. April statt des 6. annahmen." Hierzu verweist Achelis in der Fufsnote auf H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu [2], Tübingen 1874. Dafs seit dem Erscheinen dieser Buchauflage noch manche andere Schrift-

forscher sich eingehend mit der vorliegenden Frage beschäftigt und mit Beihilfe von bewährten Astronomen deutscher, holländischer, französischer und englischer Zunge zu dem gleichen Resultat gekommen sind wie Bengel und Wieseler, scheint dem Königsberger Gelehrten bislang unbekannt geblieben zu sein. Die Differenz von einem Tage scheint nun zwar an sich irrelevant; allein wenn Prof. Achelis recht hat, dann hat die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelisten und nicht bloſs dieser allein einen gewaltigen Stoſs erlitten. Das beweist schon die hohe Befriedigung, womit die liberale bibelfeindliche Tagespresse seine neue Entdeckung begrüſste.

Wie beweist nun Achelis seine These? Der Wochentag des Todes Jesu, sagt er ganz richtig, steht für den Historiker unumstöſslich fest; denn alle vier Evangelisten bezeichnen als solchen den Freitag. Dagegen sollen sie nach exegetischen Autoritäten wie Fr. Bleek, B. Weiſs und W. Beyschlag in der Bestimmung des Monatsdatums auseinandergehen. Während nämlich die drei Synoptiker den Herrn am 14. des jüdischen Paschamonats Nisan das gesetzmäſsige Pascha essen und am folgenden hohen Paschafesttage (15. Nisan) sterben lassen, stelle Johannes die Sache so dar, als habe der Herr bereits am 14. Nisan den Kreuzestod erlitten. Wer von ihnen recht habe, darüber werde das Jahr des Todes Jesu entscheiden müssen. Als dieses Jahr ergebe sich das Jahr 30 n. Chr. (783 d. St. Rom) teils aus den evangelischen Zeugnissen, teils aus den astronomischen Berechnungen der Nisanvollmonde der 10 Pilatusjahre. Zu den evangelischen Zeugnissen rechnet Achelis nach dem Vorgange E. Schürers und mit Berufung auf ihn Lk 3, 1; 4, 19 und Jo 2, 20; aber ihre Behandlung ist sehr eigentümlich; sie stellt uns vor die Wahl, ob wir Lukas oder Johannes für einen falschen Berichterstatter halten wollen in einer Sache, worin eine Täuschung auf seiten des einen wie des andern kaum denkbar ist. Nach Lk 3, 1f trat der Täufer und Vorläufer des Heilandes auf im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, während Pilatus Prokurator von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, Philippus Tetrarch von Ituräa

und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene war, unter den Hohenpriestern Annas und Kaiphas. Das 15. Tiberiusjahr erklärt Achelis richtig: es war die Zeit zwischen dem 19. August 28 (781) und dem 18. August 29 (782). Auch darin müssen wir ihm beistimmen, dafs Lukas mit der grofsartigen fünffachen Datierung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht blofs die Zeit des ersten Auftretens des Täufers fixieren wollte, sondern auch und wohl ganz besonders die Zeit der Taufe und des Anfanges der öffentlichen Lehr- und Wunderwirksamkeit des (ungefähr ein halbes Jahr jüngeren) Weltheilandes; desgleichen, dafs „das angenehme Jahr des Herrn", von dem der Herr Lk 4, 19 redet, nach der Meinung des Lukas (wie nach der fast einstimmigen Lehre der ältesten Väter) das einzige Lehrjahr Jesu gewesen und im Jahre 30 (783) sein Ende gefunden habe. Hiermit soll nun die johanneische Chronologie nicht übereinstimmen, aber doch auch auf dasselbe Todesjahr 30 führen. Johannes, heifst es, lasse den Herrn nicht ein, sondern zwei (wenn nicht drei) Jahre (von Ostern zu Ostern) öffentlich lehren, und zwar angefangen von Ostern des 14. (oder 13.) Regierungsjahres des Kaisers Tiberius. Dies beweise der Ausspruch der Hierarchen Jo 2, 20: „46 Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn binnen drei Tagen aufrichten!" Aber wie liegt denn die Sache? Beachten wir zunächst, dafs die Hierarchen die Zahl 46 betont voranstellen und zwar im blofsen dat. temp., im Gegensatz zum folgenden ἐν c. dat. (binnen), so folgt, dafs sie volle 46 Jahre meinen, und da 46 nicht zu den runden Zahlen gehört, so wird sie auch der Wirklichkeit möglichst nahe kommen bis auf ein Bruchjahr, das noch hinzugekommen sein kann, dann aber unerwähnt gelassen werden mufste, wollten die Sprecher nicht pedantisch genau sein. Wenn ferner Josephus (Ant. 15, 11, 1) den Zeitpunkt, wo Herodes mit dem Plan hervortrat, den Tempel neu auf- oder umzubauen, mit den Worten angibt: Τότε γοῦν ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρ. βασιλείας γεγονότος ἐνιαυτοῦ μετὰ τὰς προειρημένας πράξεις κτλ., so haben wir in dem γεγονότος nur eine gesuchte Abwechslung zu erkennen für παρελθόντος, welches er gebraucht

hatte bei der letztvorhergehenden Zeitbestimmung (15, 10, 3): „Als bereits sein 17. Regierungsjahr vorübergegangen war (παρελθόντος), kam der Kaiser nach Syrien“, nach Dio Cass. 54, 8f Anfang Sommer 734, nachdem er im Frühjahr die Provinzen Asia und Bithynien geordnet hatte. Daher ist mit Patrizzi und Thom. Levin (Fasti sacri IX) die obige Stelle zu übersetzen: „Tunc igitur decimo octavo regni Herodis anno transacto.“[1] Mithin begann der Tempelbau nicht im 18., sondern im 19. Regierungsjahre des Herodes (1. Nisan 735 bis dahin 736), und zwar, wie Josephus hinzufügt, „nach den vorher berichteten Handlungen“: Bau eines Augustustempels nach der Herbst 734 erfolgten Abreise des Kaisers Augustus, Steuernachlafs zur Beschwichtigung der über jenen Tempelbau aufgeregten Gemüter, Einrichtung eines ausgedehnten Spioniersystems und Abnahme eines allgemeinen Huldigungseides. Haben sich diese Handlungen aller Wahrscheinlichkeit nach geraume Zeit über das Osterfest 735 hinaus erstreckt, dann waren am Osterfeste 782 nicht mehr als 46 ganze Baujahre verflossen. Freilich ist der hier angenommene Anfangstermin der Bauzeit vorerst, wie gesagt, nur wahrscheinlich; aber diese Wahrscheinlichkeit erhebt Lk 3, 1 zur Gewifsheit. Umgekehrt wird die Zugehörigkeit der (nach der tagebuchartigen Relation des Johannes — 1, 19 bis 2, 13 — in den Monat Februar fallenden) Taufe Jesu sowie seines Anfangspaschas zu dem 15. Tiberiusjahr, die wir vorhin nach Lk 3, 1f nur als wahrscheinlich bezeichnen konnten, durch die 46 Jahre bei Johannes zur Gewifsheit erhoben. So ergänzen sich beide Evangelisten. und ihre vereinten Angaben lassen nicht den geringsten Zweifel darüber, dafs das Anfangspascha im öffentlichen Leben des Herrn (Jo 2, 13) ins Jahr 782 oder 29 n. Chr. fiel. Dafs nun auch Johannes nur ein Lehrjahr Jesu kennt und in seinem Evangelium nachdrücklich vertritt, ist anderwärts bereits

[1] Vgl. zu γίγνεσθαι = διαγίγνεσθαι Joseph. C. Apion. 1, 15; 2, 38; Herod. 2, 2; Plat. Prot. 320a; Critias 111a; Phaed. 108c; Xen. Hell. 2, 4, 25. 38; Demosth. 19, 3; 20, 130; 38, 6; Lys. 7, 9; Lykurg 8, 1; Diod. 20, 109; Plut. Phoc. 36.

dargetan worden[1] und wird weiter unten seine Bestätigung finden. Daher fällt auch nach Johannes das Leidenspascha in das Jahr 30 (783), ein Resultat, das auch Prof. Achelis anerkennt.

Fragen wir jetzt, wie sich die astronomische Wissenschaft zu diesem Jahr sowie zum Monatsdatum des Todes Jesu stellt; denn hier hat die Astronomie ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Wie nämlich Achelis richtig ausführt, hatten die Juden ein gebundenes Mondjahr und feierten ihr Pascha wenigstens zur Zeit Christi stets nach dem Frühlingsäquinoktium, welches nach Philo (Quaest. in Gen. II 6) auf den 27. Phamenoth = 23. März angesetzt wurde, was Ideler als vollkommen richtig für die damalige Zeit bestätigt. Nach demselben Philo sowie nach Josephus und den jüdischen Gewährsmännern des Anatolius wurde das Paschalamm stets von den Juden geschlachtet und gegessen gegen Abend des 14. Frühlingsmonats Nisan, wenn, wie Philo (II 169; vgl. II 293 Mang. u. Quaest. in Gen. I 91) sagt, der Mond im Begriff war, voll zu werden (μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς), worauf dann der Hauptfesttag (15. Nisan) mit Sabbatcharakter und zahllosen Festdankopfern folgte. Die Frage, ob die Juden bei der Bestimmung des Vollmondes lediglich von dem Sichtbarwerden des Neulichtes sich leiten liefsen oder auch astronomische Berechnungen zu Hilfe nahmen, ist streitig. Die Talmudisten und die meisten Neueren bejahten die Frage in letzterem Sinne, und es ist höchst wahrscheinlich, dafs die Juden ebenso wie die nach Mondjahren rechnenden Hellenen (vgl. Strabo 17, 29) sich Rats erholten bei den babylonischen Astronomen, welche die wahren Neu- und Vollmonde mit erstaunlicher Genauigkeit zu berechnen verstanden, wie die Entzifferung babylonischer Mondephemeriden durch Strafsmaier, Epping und Kugler beweist.

[1] Vgl. meine Chronol. d. Lebens Jesu, 1898, 26 ff und Bibl. Zeitschrift 1903 Heft 1 u. 2; über die Einwendungen dagegen: Mainzer Katholik, Märzheft 1899; Tübinger Theol. Quartalschr. 1902 Heft 4, 518 f, 1903 Heft 2, 192 f; Belser, Geschichte des Leidens des Herrn, 1903, 145 ff.



Auf eine desfallsige Anlehnung der Juden an die Babylonier weist entschieden hin die Konformität des nachexilischen jüdischen Kalenders mit dem babylonischen in der Benennung und Einteilung der Monate und, wie es wenigstens scheint, auch in der Schaltmethode, desgleichen der Gebrauch der Seleucidenära in der Form der babylonischen Astronomen.

Wenn nun Prof. Achelis die wahren Vollmonde durch das Berliner astronomische Recheninstitut für sämtliche zehn Pilatusjahre (26—36) hat berechnen lassen, so ist das offenbar des Guten zu viel. Nach dem, was wir oben über das Anfangspascha des Herrn im Jahre 29 (15. Tiberiusjahr) festgestellt haben, bleiben die ersten vier Pilatusjahre (26—29) hier völlig aufser Betracht. Sollen dann auch noch diejenigen Exegeten berücksichtigt werden, die mehr als zwei Paschafeste im öffentlichen Leben Jesu annehmen zu müssen glauben, so kann es sich doch nur um die Jahre 30, 31 und 32 handeln, nicht mehr um das Jahr 33, da kein Exeget fünf Paschafeste zugeben wird. Nach den von Achelis mitgeteilten Daten trat der Frühlingsvollmond in den drei genannten Jahren ein, wie folgt:

Jahr 30 am 6. April 10—11 Uhr abends Jerus. Zeit
„ 31 „ 27. März 1—2 „ nachmitt. „ „
„ 32 „ 14. April 11—12 „ vormitt. „ „

Hiernach, so fährt Achelis fort, haben die Juden den 14. Nisan mit Schlachten und Essen des Paschalammes gefeiert im

Jahre 30 am 6. April, einem Freitag
„ 31 „ 27. März, einem Dienstag
„ 32 „ 14. April, einem Montag.

Da nun der Herr, so lautet der unausweichliche Schlufs, an einem Freitag gestorben ist, so kann es nur im Jahre 30 gewesen sein, und zwar am 14. Nisan, dem Vortage des hohen Osterfestes. Damit sei dann die Streitfrage über die synoptische oder johanneische Chronologie der Leidenszeit (s. S. 67 f) entschieden und zwar zu Gunsten des Johannes. Dies Verhältnis würde nach Achelis sich auch nicht ändern zu Gunsten der Synoptiker, wenn man das Unwahrscheinliche annehmen wollte,

dafs die Juden den Monat Nisan nach dem Erscheinen des Neulichtes am Abendhimmel bestimmt hätten; denn nach den Mitteilungen des Berliner astronom. Instituts würde bei dieser Voraussetzung der 14. Nisan im Jahre 30 ebenfalls auf den 6. April, im Jahre 31 aber auf den 26. (möglicherweise auch auf den 27.) März, im Jahre 32 auf den 13. April gefallen sein.

Das ist nun gewifs ein harter Schlag für die drei ersten Evangelisten und für alle diejenigen, welche ihre so bestimmten und klaren Angaben über den Tag der gemeinsamen Osterlammfeier zu Jerusalem (Donnerstag d. 14. Nisan) im Todesjahre Jesu für unantastbar glaubten halten zu müssen. Die Sache wird um so beängstigender, wenn man beachtet, dafs der Herr nach Mt 23, 38f am Dienstag Abend in der Karwoche (vgl. 26, 2) von den Hierarchen und allen ungläubigen Bewohnern der Stadt Jerusalem sich verabschiedete mit der prophetischen Versicherung, sie würden ihn von Stunde an nicht mehr zu sehen bekommen, bis sie am bevorstehenden Paschaabende beim Essen des Paschalammes den Hallelpsalm 118 mit seinem messianischen Bewillkommnungsgrufs: „Hosanna — Gebenedeit, der da kommt im Namen des Herrn“ gesagt (gesungen) haben würden. Ist damit nicht bestimmt erklärt, dafs die allen Juden in Jerusalem gemeinsame Paschalammfeier des 14. Nisan am Donnerstag stattfinden werde? Aber auch Johannes weifs es nicht anders, als dafs der Herr am Donnerstag den 14. Nisan gemeinsam mit allen Juden das Paschalammessen gefeiert und am folgenden 15. Nisan am Kreuze gestorben ist. Hierfür liefert sein Evangelium eine ganze Reihe von Belegen. Nach 12, 1 reiste Jesus mit einer grofsen Festkarawane (vgl. Mk 10, 46) von Jericho gen Jerusalem πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, d. h. am 6. Tage vor der Paschaoktav (πάσχα), und zwar an einem Freitag, da man an einem Sabbat keine Reisen machte. Folglich fiel auch nach Johannes der erste Tag des Pascha- oder (wie die Synoptiker sich ausdrücken, des) Azymafestes (14. Nisan) auf Donnerstag. Bestätigt wird dies durch den Zweck, den er mit der chronologischen Notiz verfolgt. Sie soll offenbar die in V. 7 enthal-

tene Weissagung Jesu verständlich machen, dafs er am (folgenden) Freitag um dieselbe Tageszeit (kurz vor Anbruch des Sabbates) überaus kostbar einbalsamiert werde, jedoch ohne Ölsalbung seitens der Frauen, was dann Johannes später als erfüllt nachweist. Nach 13, 1f setzte der Herr beim letzten Abendmahl das gröfste aller Liebesgeheimnisse, die heilige Eucharistie, für alle die Seinen in der Welt ein, nicht πρὸ τοῦ πάσχα (was den Abend des 13. Nisan bei Johannes bezeichnen würde), sondern πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, d. h. am Vorabende des Hauptfesttages (15. Nisan) in der Paschaoktav (vgl. 2, 23 u. 19, 14: Freitag in der Paschaoktav). Wie 13, 29 erzählt wird, vermuteten einige Jünger bei den Worten Jesu V. 27[b], Judas solle noch schnell in der Nacht Einkäufe machen oder den Armen Geld (für solche Einkäufe) geben εἰς τὴν ἑορτήν, d. h. für Festopferspeisen, versteht sich des 15., nicht des 14. Nisan. 11, 9f weissagt der Herr, dafs die Nacht seiner Gefangennehmung eine finstere sein werde, was 18, 3f als erfüllt nachgewiesen wird. Die Pointe der Weissagung lag ohne Zweifel darin, dafs der Vollmond damals bereits am Himmel stand, aber durch besondere Fügung Gottes (Lk 22, 53) durch schwarze Wolken verdeckt war. Nach 19, 20 lasen viele von den Juden den Kreuzestitel, „weil der Kreuzigungsplatz nahe bei der Stadt lag": eine Hindeutung darauf, dafs es (Fest-)Sabbat (15. Nisan) war, an dem es den Juden verboten war, den Sabbatrayon zu überschreiten. Nach 19, 31 baten die Hierarchen den Pilatus um das Krurifragium der drei Gekreuzigten, damit, wenn sie wie wahrscheinlich am folgenden Sabbat stürben, ihre Leichen nicht über Sonnenuntergang hinaus am Kreuze hängen bleiben müfsten (gegen das Gebot Dt 21, 22f), weil es damals Freitag, folglich der folgende Sabbattag ein Wochensabbat oder grofser (μεγάλη) d. h. strenger Ruhetag (schabbath schabbathon), wie alle Wochensabbate, war und daher den Juden die Leichenbestattung nicht gestattete, im Gegensatz (so will Johannes andeuten) zu dem laufenden Festsabbat (15. Nisan), der ein Ruhetag von min-

derer Strenge war und verschiedenes erlaubte, wie z. B. Festspeisen kochen (Ex 12, 16), Leichen bestatten und die zu den Festspeisen oder zur Leichenbestattung nötigen Dinge einkaufen (Jo 13, 29. Mk 14, 46. Lk 23, 56). Was dann die in der Chronologie der Leidensgeschichte so berühmt gewordene Stelle 18, 28 betrifft, so enthält sie kein Argument gegen, sondern ein dreifaches Argument für die Übereinstimmung des Johannes mit den Synoptikern: das erste liegt in πρωΐ (4. Nachtwache, vgl. 20, 1), das zweite in ἵνα μὴ μιανθῶσιν (Verunreinigung durch Aufenthalt in einem im Laufe des 14. Nisan von Sauerteig nicht gereinigten Hause), das dritte in φάγωσιν, wofür ποιήσωσιν oder θύσωσιν zu erwarten wäre, wenn τὸ πάσχα hier speziell das Osterlamm bedeuten sollte (vgl. meine Chronologie des Lebens Jesu 41 ff). Wenn endlich Johannes nach dem Zeugnisse der kleinasiatischen Kirche am 14. Nisan Ostern (mit Eucharistie und einer das Osterfasten beschliefsenden Agape) zu feiern pflegte, so tat er das nicht zum Andenken daran, dafs der Herr am 14. Nisan gestorben war, sondern weil dieser am Abende des 14. Nisan, im Anschlufs an das jüdische Pascha, die heilige Eucharistie gefeiert und darin, wie Johannes in seinem Evangelium weitläufig nachweist, seinen Kreuzestod wie seine Auferstehung und himmlische Verklärung antizipiert und diese unbegreiflich wunderbare Doppelfeier zu einer dauernden Stiftung in seiner Kirche gemacht hatte.

Wenn es hiernach als feststehend zu betrachten ist, dafs sämtliche vier Evangelisten den Herrn am Freitag den 15. Nisan am Kreuze sterben lassen, dann scheinen wir durch die jedenfalls sichern Ergebnisse der astronomischen Wissenschaft in ein Dilemma geraten zu sein, wie es schwieriger kaum gedacht werden kann. Doch wir haben uns schon allzulange in die Irre führen lassen, nicht von den Astronomen, sondern von dem Chronologen Achelis. Ihm ist nämlich das verhängnisvolle Mifsgeschick begegnet, dafs er den 6. April 30, welcher, nach übereinstimmender Berechnung der Astronomen, als 14. Nisan mit Schlachten und Essen des Osterlammes

gefeiert worden sein mufs, auf einen Freitag verlegte, statt auf einen Donnerstag, wie Bengel, K. Wieseler und alle Verfechter des nämlichen Todesjahres Jesu. Bezüglich der Wochentagsgleichung verweist Achelis auf die chronologischen Handbücher, beispielsweise auf Fleischhauers Kalender-Kompendium. Ganz recht. Bekannt ist Idelers Methode, den Wochentag eines beliebigen Kalenderdatums mit Sicherheit zu bestimmen. Lersch (Einleitung in die Chronol., 1889, 106 ff) stellte verschiedene neue Methoden auf und bestimmte S. 113 beispielsweise den 6. April 30 als Donnerstag. Am einfachsten war die Wochentagsgleichung während der Herrschaft des julianischen Kalenders. Schon die ältesten Väter wufsten den sog. Sonnenzirkel zu handhaben, wonach ein julianisches Monatsdatum jedesmal nach $4 \times 7 = 28$ Jahren auf denselben Wochentag zurückkehrt. Man vergleiche die bekannte, 112 Jahre umfassende Ostertafel Hippolyts, aufgestellt im Jahre 222. Nach ihr fiel der 13. April genannten Jahres auf Samstag, im Jahre 254 auf Donnerstag, also auch $8 \times 28 = 224$ Jahre früher, d. h. im Jahre 30. Dasselbe gilt dann vom 6. April. Im Jahre 30 ereignete sich nach v. Oppolzer (Kanon der Finsternisse 120 Nr 2958) eine Sonnenfinsternis am 21. Mai, am 1732156. Tage der sog. julianischen Periode, also, da die Tageszahl durch 7 dividiert den Rest 6 gibt, an einem Sonntage[1], woraus sich wiederum die Gleichung: 6. April = Donnerstag, ergibt.

Nach dieser Richtigstellung kann von irgendwelcher Disharmonie zwischen den Astronomen und den Evangelisten oder einem Teile derselben keine Rede mehr sein. Dagegen liefert ihr vereintes und vollkommen übereinstimmendes Zeugnis den unanfechtbaren Beweis, dafs das Datum des Kreuzestodes Jesu Christi kein anderes war und sein konnte als der 15. Nisan:

Freitag d. 7. April 30 n. Chr.

Die endliche Feststellung dieses Datums, des wichtigsten der ganzen Weltgeschichte, verdanken wir den Fortschritten

[1] Vgl. W. F. Wislicenus, Astronomische Chronologie, 1895, 48.

der astronomischen Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten. Zugleich bestätigt sie die Lehre der Evangelien und der fast einstimmigen Tradition der Väter und christlichen Schriftsteller, der orthodoxen wie der häretischen, des Morgen- und Abendlandes in den drei bis vier ersten Jahrhunderten, dafs das öffentliche Lehramt des Herrn nur ein Jahr gedauert hat: von Ostern 29 bis Ostern 30 n. Chr.[1]

[1] Über den Ursprung der mittelalterlichen Tradition, als sei der Herr am Freitag d. 25. März des Konsulatsjahres der beiden Gemini 29 782) gestorben, s. meine Chronol. des Lebens Jesu 91 ff.

Miszelle zu Mk 1, 1.

Zu den verschiedenen Auffassungen, welche dieser Vers erfahren, darf vielleicht eine weitere hinzugefügt werden. Zunächst steht dem ἀρχή ein aram. רישא gegenüber, wie auch Peš. an vorliegender Stelle wirklich liest. Aufser der häufigen Bedeutung „Haupt, Anfang" kommt dem Worte eine weitere, davon abgeleitete zu: „Hauptsache, das Wichtigste eines Dinges, summa rei". So gibt der Syrer Hebr 8, 1 κεφάλαιον durch רישא wieder. Vgl. auch Brockelmann, Lexic. syr. s. v., wo es, in diesem Sinne verstanden, freilich erst aus späterer Zeit belegt erscheint. Doch hatte es, wie die Hebräerbriefstelle zeigt, auch früher diese Bedeutung, konnte sie schon im 1. Jahrhundert, auch in Palästina haben. Der Evangelist wählte nun zum Ausdrucke des Begriffes, den er mit רישא verband, das griech. ἀρχή, was bei nicht vollkommen ausgebildeter Sprachkenntnis nicht überraschen dürfte. Als Aufschrift des Markusevangeliums ergäbe sich unter dieser Voraussetzung: Summa evangelii J. Chr. Filii Dei; ἀρχή aber müfste als Aramaismus bezeichnet werden. Der Titel würde mit der bekannten Charakteristik unseres Evangeliums, wie sie Papias bietet, nicht im Widerspruch stehen, als abgeschlossener Satz aber eine Verknüpfung mit dem folgenden Verse ablehnen.

Leitmeritz. Dr Fr. Herklotz.



Besprechungen.

Lagrange, M.-J., O. Pr., *La méthode historique*, surtout à propos de l'AT. 12° (VIII u. 221) Paris 1903, V. Lecoffre. *Fr* 2.50

Diese Publikation umfaſst sechs Konferenzvorträge, welche P. Lagrange im November 1902 an der katholischen Universität zu Toulouse gehalten hat. Der Autor bemerkt im Vorwort, daſs die Veröffentlichung lediglich zu dem Zwecke erfolgt sei, um Miſsverständnissen vorzubeugen, die sich an das bloſse Hören des gesprochenen Wortes hätten anschlieſsen können: „avec le texte imprimé chacun pourra juger par lui-même". Entsprechend diesem Ursprung des Werkes als einer Sammlung von Konferenzreden für eine nicht fachmännische Zuhörerschaft will auch der Autor dasselbe beurteilt wissen als „causeries", nicht als „traités".

Ich greife, indem ich dem Ansuchen der Redaktion folgend über den Inhalt des Buches Bericht erstatte, nur die prinzipiellen Gesichtspunkte heraus, und auch diese nur insofern, als sie die Methode der atl Exegese berühren.

Im dritten Vortrage erörtert L. „la notion de l'inspiration d'après les faits bibliques". Als exegetische Tatsachen, an denen der Inspirationsbegriff zu messen ist, werden der Reihe nach aufgeführt: erstens das Buch der Weisheit ist pseudonym und gleichwohl kanonisch, also inspiriert. Somit kann ein inspiriertes Buch pseudonym und um so viel mehr anonym ans Licht getreten sein (S. 82 ff). „Ce genre ne répugne pas à l'inspiration, témoin la Sagesse de Salomon. Il ne faudra donc pas rejeter les mêmes arguments pour Daniel sous prétexte que la pseudépigraphie et l'inspiration sont incompatibles" (S. 85). Wir möchten hierzu fragen, ob „pseudonym" oder „Fiktion" wohl der bezeichnende Ausdruck ist für das ganze Literaturgebiet, auf welches L. S. 85 mit Recht verweist. Bücher wie die Weisheit Salomos und der Prediger Salomos stellen eine literarische Form dar, die dem Judentum der letzten vorchristlichen Jahrhunderte allem nach sehr geläufig war — aber mit dem, was wir, wenigstens im modernen Sinne, „pseudonym" nennen, deckt sich diese Form doch wohl nicht. Sodann was das Buch Daniel betrifft, so liegt die Sache hier anders als bei Weisheit und Prediger. Wollte man das Buch Daniel in diese Kategorie einbeziehen, so könnte es sich nur um die Gesichte des zweiten Teiles handeln. Aber gerade für diese möchten wir einen echten danielischen Grundstock behaupten.

Zweite Tatsache: Nach dem Zeugnisse des Spruchbuches hat eine vom König Ezechias eingesetzte Kommission die Sprüche Salomos und die von anonymen Weisen gesammelt. „Qui était inspiré? les sages ou le compilateur? l'auteur primitif ou la commission? Il nous suffit de savoir que l'ouvrage tel que nous le lisons, est canonique et donc inspiré" (S. 87). Wir würden die Fragestellung vorziehen, welche P. v. Hummelauer (u. a. Comment. in libr. Iosue, 1903, 80 ff) diesem Problem gibt, und wonach der kanonische Charakter eines heiligen Buches das schlieſsliche Ergebnis einer inneren Geschichte ist, die sich unter der geheimnisvollen Leitung der göttlichen Vorsehung abgewickelt hat. Übrigens auch bei

dieser Fassung des Problems bleibt der Analogieschlufs berechtigt, den L. aus der im Spruchbuche vorliegenden exegetischen Tatsache für die Pentateuchfrage ableitet. Es ist ganz richtig: die Annahme, dafs der Pentateuch durch einen Redaktor aus älteren Quellen zusammengestellt worden sei, ist mit dem Glauben an die Inspiration unbedingt vereinbar.

Dritte Tatsache: Die Organe der Offenbarung schliefsen sich an an die Ideen ihrer Zeit „sur les sciences et sur l'histoire, sans les rectifier" (S. 103).

Vierte Tatsache: „Les écrivains sacrés parlent selon les apparences" (S. 109).

Der vierte Vortrag (S. 111—145) behandelt „la méthode historique, même en matière scientifique". Der Redner bespricht die Deutungen der biblischen Berichte über Kosmogonie, Sintflut, Entstehung der Einzelsprachen. Neue Gesichtspunkte enthält dieser Vortrag nicht, wohl aber der nächstfolgende, höchst interessante Vortrag über „caractère historique de la législation civile des Hébreux" (S. 147—182). Der göttliche Ursprung des mosaischen Gesetzes, sagt der Redner, schliefst keineswegs ein, dafs dieses Gesetz für Israel etwas ganz Neues gewesen sein müsse. „Car il n'est jamais opportun pour une nation, de se jeter brusquement hors de ses voies traditionnelles, et Dieu n'agit point avec cet emportement. .. Dieu a donc pris les coutumes en l'état, il les a approuvées" (S. 154 155). Den Nachweis, dafs durch das mosaische Gesetz in der Tat zum Teil ältere semitische Einrichtungen anerkannt und kraft formeller göttlicher Autorität legitimiert worden sind, führt L. durch Vergleichung der Tora mit der neu entdeckten Gesetzessammlung des babylonischen Königs Hammurabi. Die Geschichte der Hagar (Gn Kap. 16 u. 21) illustriert L. in trefflicher und origineller Weise durch das Eherecht des Hammurabi-Codex. Für die Altertümlichkeit des mosaischen Gesetzes bringt er eine Reihe interessanter Belege bei: so weist er nach, dafs in den Bestimmungen aus Anlafs der Tötung eines Menschen durch einen bösartigen Stier die Tora, verglichen mit den Gesetzen Hammurabis, zeigt „les coutumes des Nomades, plus frustes et d'apparence plus anciennes, si la simplicité et l'austérité des moeurs sont vraiment le cachet de l'antiquité" (S. 166)[1]. Unmittelbar überzeugend ist die Deutung, welche L. auf Grund des Wortlautes bei Hammurabi den schwierigen Stellen Ex 21, 6; 22, 7. 8. 10 gibt — das hier im Bundesbuche geforderte „Erscheinen vor Elohim" ist nichts anderes als der Eid (S. 167). Und mit Recht macht L. auf das Fehlen dieser Eidesforderung im Deuteronomium aufmerksam: „le code de l'Alliance, si semblable sur ce point à celui de Hammurabi, porte donc spécialement ici le cachet d'une haute antiquité" (S. 168). Noch wichtiger und tiefgreifender ist das Ergebnis, wenn das Gesetzbuch Hammurabis nach seinem religiösen Charakter mit der Tora verglichen wird: „le droit des Hébreux est incontestablement supérieur au point de vue religieux; et par là, il contient un germe de perfection indéfinie" (S. 170). Denn es gibt eine Entwicklung innerhalb des A. B. und innerhalb des mosaischen Gesetzes. „Si la loi civile des Hébreux au temps de Moïse n'est autre chose qu'une approbation donnée aux coutumes du temps, parce que Dieu ne veut rien troubler dans cet ordre de ce qui est normal, ne voyez-vous pas aussitôt cette conséquence nécessaire, qu'il se contredirait donc lui-même, et dans les principes mêmes de sa Providence surnaturelle, s'il figeait son peuple dans l'immobilité?" (S. 174. 175.) Tatsächlich läfst sich die Entwicklung innerhalb der Gesetzgebung klar beobachten an dem Verhältnis, das zwischen Bundesbuch und Deuteronomium obwaltet (S. 175 ff). Das letztere, wenn auch nicht von Moses redigiert, kann gleichwohl mosaisch genannt werden „dans un sens large, mais réel". Für das Bundes-

[1] Übrigens fehlt bei diesem Beispiele die Zitation; ich trage sie hiermit nach: gemeint ist Ex 21, 28—32 und im babylonischen Gesetzbuch Nr 250—252.



buch läfst sich der unmittelbar mosaische Ursprung mit vollem Rechte festhalten.

Schliefslich fügt der gelehrte Autor noch zwei sehr beachtenswerte Bemerkungen an. Das mosaische Recht, soweit es die Stellung der Frau betrifft, „est le droit du désert“. Es sei daher ganz unmöglich, dafs diese Gesetze etwa aus der späteren Königszeit stammen. Denn die emanzipierte Stellung der Frau, welche Is 3, 18 ff für das 8. Jahrh. erschliefsen läfst, kann schlechterdings nicht das Milieu gewesen sein, aus dem das Frauenrecht des mosaischen Gesetzes hervorging (S. 179 189). Im gleichen Sinne beweisend ist die Anerkennung der Blutrache als einer rechtlichen Institution im mosaischen Gesetze — „un point très caractéristique des usages nomades“. Der Hammurabi-Codex anerkennt die Blutrache nicht (S. 180 ff).

Der sechste und letzte Vortrag über „l'histoire primitive“ erörtert die Frage, ob die Berichte der Genesis über die Urzeit und die patriarchalische Zeit als geschichtlich gelten dürfen: „L'histoire est soeur de l'écriture“ (S. 194). Wahre Geschichte könne es ohne geschriebene, unmittelbar oder mittelbar auf Augenzeugenschaft ruhende Dokumente nicht geben. Nun aber — „l'humanité est très ancienne, et le peuple hébreu est relativement très jeune (S. 194)... L'histoire officielle des Hébreux coïncide très bien avec l'histoire officielle des Assyriens; les plus anciens souvenirs des Hébreux sur le premier grand chef de leur race se soudent encore au souvenir d'un grand monarque chaldéen; leur histoire primitive, qui aurait pu emprunter tant de faits de l'histoire générale aux documents assyriens et égyptiens, ne se rattache que sur quelques points à la tradition babylonienne: dans la tradition babylonienne ces points ont du moins les apparences du mythe religieux“ (S. 200). Soll es also Mythen in der Bibel geben? Das Wort „Mythus“ will L. vermieden wissen, weil es zweideutig sei, indem der Sprachgebrauch mit ihm die Idee einer falschen Religion, des Polytheismus, verbinde. Aber tatsächlich behauptet der Redner das Vorhandensein von Mythen in den Berichten der Genesis. Als Beleg nennt er die Erzählung über Lots Weib und ihren Tod: „l'auteur ne croyait sans doute pas plus à la réalité du fait, que lorsqu'il raconte l'origine incestueuse de Moab et d'Ammon“ (S. 207). Und vollends für jene Perioden, die rückwärts von Abraham liegen, gebe es geschichtliche Erinnerungen gar nicht. „Il y a là une immense lacune (S. 209)... Un immense espace nu s'étend de la création de l'homme au temps d'Abraham. Ce qui s'est passé alors, nous ne le saurons probablement jamais“ (S. 216). Allerdings ist in den Berichten der Bibel über die Urzeit auch der über den Sündenfall enthalten. Dieser ist Tatsache, aber eine Tatsache, deren Wahrheit für den Glauben durch die Autorität der Kirche bezeugt wird.

Den Ausführungen dieses letzten Vortrages müssen wir widersprechen. Mythen anerkennen wir in den Erzählungen der Genesis auch dann nicht, wenn gesagt wird, dafs diese Mythen frei seien von aller polytheistischen Färbung. Wir glauben, dafs die erste Frage dahin gehen mufs: Welcher Art ist die Quelle, aus der die Berichte der Genesis geflossen sind? Und darauf kann die Antwort gar nicht zweifelhaft sein: es ist die hebräische Überlieferung gewesen. Diese Überlieferung wurde mündlich fortgepflanzt noch über die mosaische Zeit hinaus. Ihre schriftliche Fixierung — in den bekannten Pentateuchquellen — kann nicht erfolgt sein vor der Richterzeit, aber auch ihre Redaktion zum Ganzen des Pentateuch nicht nach dem salomonischen Tempelbau. Zwischen dem Termin ihrer Niederschreibung und zwischen den Perioden, über welche diese Traditionen berichten, klafft nun freilich ein gewaltiger Zeitraum; liegt ja doch schon die Zeit Abrahams um fast 1000 Jahre rückwärts. Aber dies gibt uns noch kein Recht, sofort von aprioristischen Gesichtspunkten aus die Ungeschichtlichkeit der hebräischen Überlieferungen zu behaupten. Zunächst tritt hier formal und methodisch jener Grundsatz in sein Recht, welchen L. im dritten Vortrage (S. 103) betont hat, dafs die biblischen Schrift-

steller sich anschliefsen an die Ideen ihrer Zeit „sur les sciences et sur l'histoire, sans les rectifier“. Nach diesem Grundsatz war es Aufgabe des kanonischen Sammlers, die Überlieferungen seines Volkes getreu wiederzugeben. Ist dies der Fall, so ist sein Bericht formal irrtumslos. Und in zweiter Linie ist nun die Frage zu prüfen, ob der Inhalt jener Überlieferungen geschichtlich sei. Ein direkter Beweis hierfür läfst sich allerdings — das geben wir zu — nicht führen, wohl aber ein indirekter Wahrscheinlichkeitsbeweis per analogiam: die Aufzeichnung der Genesis liegt von Abrahams Zeit wohl um ein Jahrtausend ab, und doch ist die Bildung der Eigennamen echt, d. h. die hebräischen Eigennamen der patriarchalischen Zeit sind nach dem Muster der arabischen Eigennamen aus der Hammurabi-Periode gebildet, nicht nach dem Schema der Eigennamen aus der salomonischen Zeit; ferner: die Rechtsverhältnisse, welche die Genesis für Abrahams Zeit voraussetzt, sind anderwärts, was bewiesen zu haben eben eines der Verdienste von L. ist, als ursemitisch bezeugt; ja selbst eine der Persönlichkeiten, die in Abrahams Geschichte hereinspielt, die des Amraphel, ist unbestritten historisch. Von diesen Voraussetzungen aus machen wir den Wahrscheinlichkeitsschlufs, dafs analogerweise auch diejenigen Partien, deren Geschichtlichkeit wir nicht zu kontrollieren vermögen, die Vermutung der Geschichtlichkeit für sich haben. Der angeblich mythische Charakter, den L. aus inneren Gründen für einen Teil der Genesis annehmen will, ist von einem ganz andern Gesichtspunkt aus zu prüfen. Die Frage ist vielmehr dahin zu stellen: Hat etwa die hebräische Überlieferung geschichtliche Tatsachen der individuell-volkstümlichen Auffassung entsprechend weitergegeben? Dies ist allerdings anzunehmen; es sei zum Beweise dessen einzig erinnert an Noes Fluch, der Kanaan und nicht Cham trifft, oder an die zahlreichen Namendeutungen in der Genesis. In den Erzählungen der Genesis ist sonach zu scheiden zwischen dem geschichtlichen Gehalte und der volkstümlichen Form, in der er überliefert worden ist, nicht aber zwischen Geschichte und Mythen. Dafs mündliche, durch Jahrhunderte sich hinziehende Überlieferung an sich nicht das geeignete Mittel zur unverfälschten Bewahrung geschichtlicher Tatsachen sein könne, bestreiten wir entschieden.

Tübingen. P. Vetter.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1903** und Format 8⁰ wird nicht eigens bezeichnet.)

Abkürzungen s. Umschlag S. 3.

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Hermeneutik. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

Krüger, G., und **Köhler, W.**, *Theologischer Jahresbericht* XXII 1902 (B. Schwetschke): 2. Abt.: *Das AT*, v. ***B. Baentsch*** (IV u. 174. *M* 7.—); 3. Abt.: *Das NT*, v. ***R. Knopf, A. Meyer, J. Weifs*** (87. *M* 3.60).

Cheyne, T. K., u. **Black, J. S.**, *Encyclopaedia Biblica.* IV: Q—Z (col. 3989—5444): Vgl. BZ I 82.

Hastings, J., *A Dictionary of the Bible*, dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology. IV: Pleroma-Zuzim (4⁰. XI u. 994. Edinburgh 1902, Clark): Ein „Extra Volume“ ist angekündigt für ferner liegende und zu umfangreiche Artikel.

Singer, J., and others, *The Jewish Encyclopaedia.* In 12 Bdn. Bd II—IV (4⁰. XXII u. 685; XXII u. 684; XXII u. 688. N.Y. 1902 u. 1903, Funk. $ 7.—): Bis Dreyfus reichend.

Navo, O. J., *Index Digest of the Holy Scripture* (Ld., Clarendon Pr. 12*s*).

Reference Passage to the Bible *arranged in Topics in consecutive Order with the Reference Passages given in full Text on the same Page,* with Instructions, Maps and Indices. 2 Bde (12⁰ 626 u. 795. Sunbury, Pa. Alpha Publ. Co.).

Young, R., *Analytic Concordance to the Bible* on an entirely New Plan. Containing about 311,000 References, subdivided under the Hebrew and Greek Originals, with the Literal Meaning and Pronounciation of each, also Index Lexicons to the O and NT. Being a Guide to Parallel Passages. 7th ed., rev. by W. B. Stevenson (4⁰. Ld. 1902, Young. 21*s*).

Breest, E., *Handbuch zur Orientierung in der heiligen Schrift.* Für die geistl. Bedürfnisse des Bibellesers (275. B., Bibelges. *M* 3.—): Bibelkonkordanz mit systematischer Anordnung der unter einem Schlagwort stehenden Stellen (Deutsche Lz 1903, 27, 1642f).

Einführung *in die hl. Schrift.* Ein Abriſs der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A und NT samt Hermeneutik, 5. verb. Aufl. (XII u. 538. Regensburg 1904, Manz. *M* 4.20).

Bergström, L., *Vår gamla Bibel.* Historisk inledning till Gamla og Nya Testament (192. Stockholm 1902, Ljus. *Kr* 2.—).

Loisy, A., *Études bibliques.* 3ᵉ éd. rev. et augm. (340. P., Picard).

Rotherham, J. B., *Our Sacred Books:* being Plain Chapters on the Inspir., Transmission and Translat. of the Bible (64. Ld., Allenson. 1*s* 6*d*).

Prat, F., Récentes publications exégétiques en Allemagne (Études XCV 555—560): Gegen Pesch hält Pr. mit den Gegnern Franzelins fest, daſs das Wort „auctor" in der Begriffsbestimmung der Inspiration nicht urgiert werden dürfe. Der Terminus ging aus von dem 4. Konzil von Karthago, wo man „unum auctorem" für A und NT festsetzte gegenüber den Manichäern. „Verbum Dei" sei richtiger zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Chavannes, H., L'état actuel dans la Suisse romande du dogme de l'inspiration des Saintes Écritures (RThPh XXXVI 34—68): Die Entwicklung hat einer freieren Auffassung der Inspiration, insbes. ohne Irrtumslosigkeit, entgegengeführt.

Höhne, E., Zur Inspirationsfrage (Bew. d. Gl. VI 101—116): Vgl. BZ I 83 305.

Mattiussi, G., Ispirazione dei sacri libri — per un opuscolo di L. Billot (Boll. di Deput. di Stor. Patr. per l'Umbria 1903, 2, 50—62).

Zanecchia, P., *Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam cardinalis Franzelin.* Responsio ad P. van Kasteren S. J. (112. Rom, Pustet. *L* 1.50): Nachtrag zu seiner früheren Schrift: *„Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis"* und gegen: *P. van Kasteren, Franzelin en Zanecchia* — Twee verklaringen van de natuur der schriftingeving (Studiën. Tl LVIII, 56—80). Inhalt: 1. de methodo investigandi biblicam inspirationem divinam. 2. de natura eiusdem inspirationis. 3. de extensione inspirationis biblicae in autographa Scriptura. — *P. van Kasteren* erwidert darauf in: *Nogmaals Franzelin en Zanecchia* (Studiën Tl LXI 289—308): Es handelt sich im Streite beider hier um das rechte Verständnis von Franzelins Lehre; insbes. behauptet K., daſs Franzelin mit seiner Erklärung der Inspiration auf Grund von „auctor" das Geforderte nur als ein Minimum bezeichne, dann daſs allein der Begriff „auctor" sein Ausgangspunkt sei (nicht conscriptor, wie Z. erklärt); es handelt sich auch darum, ob Fr. eine promotio physica lehre.

Bettex, F., *Die Bibel — Gottes Wort.* 3. verm. Aufl. (318. Stuttgart, Steinkopf. *M* 3.—).

Hunzinger, A. W., Die unvergängliche Bedeutung der Bibel (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 39—43): Die Bibel enthält die Offenbarung und bewirkt den Glauben.

Gietmann, G., Der mehrfache Sinn der hl. Schrift (ZkTh XXVII 381—390): Nicht durchgängig sei ein solcher möglich, wohl aber in manchen Worten (z. B. Himmel Gn 1, 1) und Darstellungen (z. B. Hl) lasse die

beabsichtigte Allgemeinheit des Ausdruckes einen reichen Inhalt als vom Heiligen Geiste intendiert erscheinen.

Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchl. Literatur. II. Bd: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts* (XVI u. 665. Freib. i. Br., Herder. *M* 11.40): Die patristische Literatur ist auch für die Exegeten von der gröfsten Wichtigkeit. Bibelkommentare, Bearbeitungen des Schrifttextes, Mitteilungen über Kanonbildung u. a. sind in reichlichem Mafse in dieser Literatur zu finden. Deshalb begrüfst auch die Bibelforschung das rüstige Voranschreiten des grofs angelegten B.schen Werkes aufs dankbarste. Gerade der vorliegende Band, in welchem z. B. einem Origenes allein 90 Seiten gewidmet sind, ist für den Exegeten besonders wertvoll. Die Gründlichkeit und Zuverlässigkeit der Untersuchungen B.s ist derart bekannt, dafs jedes anerkennende Wort darüber überflüssig ist. Möge der in der Vorrede gegen G. Krüger unternommene Nachweis, dafs Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit sich nicht ausschliefsen, auch bei Fernerstehenden Anerkennung finden! B.s Untersuchungen in diesem Bande liefern doch einen neuen Tatsachenbeleg dafür. S.

Rauschen, G., *Grundrifs der Patrologie mit bes. Berücksichtigung der Dogmengeschichte* (XI u. 231. Freib. i. Br., Herder. *M* 2.20): Das eben angezeigte Werk Bardenhewers bildet eine Erweiterung und genaue Ausführung der „Patrologie" des gleichen Verfassers. R. verfährt umgekehrt und verkleinert die „Patrologie" — natürlich unter Wahrung der selbständigen Nachprüfung — zu einem „Grundrifs". Manchen möchte das letztere Unternehmen als eine zu weit gehende Konzession an populäre Schulbedürfnisse erscheinen, um so mehr, als die verkürzte 2. Auflage der B.schen Patrologie nicht ein μέγα βιβλίον, μέγα κακόν genannt werden kann. Indes hat sich nun einmal, und zwar schon i. J. 1879, die Nachfrage nach einer Patrologia minima erhoben, und der Benediktinerpater Bernh. Schmid ist durch die fünf Auflagen, welche seine „Grundlinien der Patrologie" erlebten, diesem Bedürfnisse entgegengekommen. Da aber dieses Werkchen wenig befriedigte, ist es sehr zu begrüfsen, dafs R. es durch eine exakte, gründliche Arbeit ersetzt hat. Der Exeget wird für die mit aufgenommene Besprechung der atl Apokryphen besonders dankbar sein. S. 16 mufs es statt ἀντιλεγόμενα: νόθοι heifsen. Bei Tatian wäre mindestens Zahn (jetzt übrigens auch Puech) in den Literaturangaben zu erwähnen gewesen; sonst ist die Inkongruenz mit den Literaturnotizen bei Justin zu auffallend. S.

Sanders, L., *Études sur St. Jérôme.* Sa doctrine touchant: l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutéro-canoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'Origénisme (400. P., Lecoffre. *Fr* 7.50): Glaubt die ganz moderne Fassung des Inspirationsbegriffes bei Hieronymus zu finden, d. h. die Annahme, dafs die hl. Schriftsteller blofs berichten, was die Zeit glaubte und überlieferte, ohne es zu gewährleisten; aber mit Unrecht, wie **P. van Kasteren** in *Scripturistisch Overzicht* (Studiën Tl LXI 169--182), dem ich die Kenntnis des Inhalts entnehme, durchführt. Die Deuterocanonica habe H. nur negativ nicht anerkannt, ohne sie positiv zu bestreiten, was etwas befremdlich klingt. S. handelt dann noch von dem Terminus „apokryph" bei H., Hebräer-Ev, Episkopat und Presbyterat, Streit mit Rufin wegen Origenes.

Winter, F. A., *Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes' Büchern „contra Celsum".* I (69. Burghausen, Russy): Münchener Diss. und Burghausener Gymnasialprogramm. Sucht speziell an den Bibelzitaten nachzuweisen, dafs der Herausgeber P. Koetschau die indirekte Überlieferung, d. h. die Philokalia, „mit unbegründeter Geringschätzung behandelt hat" (S. 38—48). C. W.

Sycz, S., *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran* (64. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 2.—): Zusammenstellung der Beleg-

stellen, hebräischer Ursprung, Wiedergabe und Deutung derselben im Koran.

Kropatschek, F., *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* I: *Die Vorgeschichte; das Erbe des Mittelalters* (462. Lp., Deichert. *M* 9.—): 1. Über den praktischen Schriftgebrauch am Ende des Mittelalters, 2. über das Schriftprinzip der Theologen. „Weder die Formel ‚Sola Scriptura‘ ist eine Errungenschaft der Reformation noch die Betonung des Literalsinnes noch die Inspirationstheorie noch sonst irgend etwas an der Forderung einer reinen, schriftgemäfsen Lehre“ (nach Köln. Volksz. 1903, Beil. Nr 44).

Calvin, J., *Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung.* Hrsg. von R. Müller XII. Bd (XV u. 664. Neukirchen, Buchh. des Evg. Ver. *M* 7.15).

Biedermann, O., *Die Methode der Auslegung und Kritik der bibl. Schriften in Spinozas theol.-polit. Traktat im Zusammenhang mit seiner Ethik.* Dissert. Erlangen (70 S.).

Ubald d'Alençon, *Une page de l'histoire de Paris.* Notice hist. et bibliogr. sur les travaux d'Écriture des Capucins (27. P., Oeuvre de St. Fr.-d'Assise): Vgl. BZ I 85.

Betz, L. P., *Das Christentum (Bibel, Religion, Kirche, Legenden) in der Literatur* (Stud. z. vergl. Literaturgesch. III 304—313): Nachtrag zu seiner „Littérature comparée“ (1900).

Evans, W., *The Book of Books;* what it is; how to study it (12°. 224. Chicago, Bible Inst. *Fr* 5.20).

Sell, H. T., *Bible Study by Books* (Ld., Revell. 1*s* 6*d*).

Cleemput, C. van, *L'étude de la Bible* (Nouv. Rev. Théol. 1903, 22—36).

Findlay, G. G., *The Interpretation of Holy Scripture,* ancient and modern (The London Quarterly Review 1903, 17. Jan.).

Holtzmann, H., *Das Urchristentum und der Reformkatholizismus* (PrM VII 165—196): Glaubt einen Zusammenhang zu finden zwischen Reformkatholizismus und Bibelkommission. Letztere beurteilt er im ganzen objektiv; er gibt interessante Personalnotizen über die Mitglieder.

A. P., *La Commissione di studî biblici e la stampa ortodossa* (Bessarione. März—Apr. 1903, 307—316): Die russische Orthodoxie verfolgt mit Interesse die Tätigkeit der Bibelkommission, was aus dem Messagiero Ecclesiastico des Protopopen Levitzky belegt wird, der allerdings kein bedeutsames Resultat davon erwartet.

Peithmann, E. C. H., *Die metaphysische Bibel-Auslegung.* Den Herren Professoren der Theologie, den Geistlichen und gebildeten Laien zur gefälligen Prüfung vorgelegt (16. Bitterfeld, Baumann. *M* —.35).

Hall, A. C., *The Use of Holy Scripture in the public Worship of the Church* (216. Ld., Longmans. 4*s* 6*d*).

Schinz, A., *A propos du divorce entre la Bible et l'Église* aux États-Unis d'Amérique (RThPh XXXV 433—445): Eine Probe ergab auffallende Unkenntnis der Bibel bei den Universitätsstudierenden. Ursachen: Vorliebe für moderne (evolutionistische) Wissenschaft, protestantischer Individualismus ohne Autorität, demokratischer Geist, frühreifes, subjektives Räsonnement, materieller Sinn.

Le Società bibliche in Russia (Bessarione, Jan.—Febr. 1903, 128—132): Die englische, deutsche und russische Bibelgesellschaft suchen ihre Bibeln zu verbreiten. Gibt Aufschlüsse über ihre Tätigkeit als Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegung in Rufsland.

In what Particulars is the Bible more or less familiar than fifty Years ago? A Symposium (BW XXI 260—273): Ehedem wufste man mehr aus der Bibel, jetzt weifs man mehr über die Bibel; das ist im allgemeinen die Antwort der befragten Bibelkenner.

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

Thumb, A., *Die Forschungen über die hellenistische Sprache in den Jahren 1896—1901* (Arch. f. Papyrusf. II 396—427).

Vigouroux, F., *La sainte Bible polyglotte, AT IV: Les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse* (VIII u. 660. P., Roger).

Nestle, E., *Eine Gesamtbibel in den Originalsprachen* (ThLz 1903, 124): Die Ausgabe von Chr. B. Michaelis ist (vgl. ebd. 1899, 427) immer noch die einzige; geplant war 1694 eine solche.

Grenfell, B. P., and **Hunt, A. S.**, *The Oxyrhynchus Papyri.* Part III. Ed. with Translat. and Notes (4°. XII u. 338. Ld., Egypt Expl. Fund. 25 *s*): Enthält wichtige Dokumente für das biblische Griechisch; Nr 401 aus Mt 1 u. 2; Nr 402 1 Jo 4, 11—17; Nr 403 griechischer Rest (12, 1—13, 2; 13, 11—14, 3) der sonst nur syrisch bekannten Baruch-Apokalypse. Der IV. Bd soll u. a. ein neues Fragment von den Aussprüchen Jesu, das gröfste Papyrusfragment des NT (Hebr) und ein sehr altes LXX-Fragment bringen (nach ThLz 1903 Nr 22).

Soden, H., *Bericht über die in der Kubbet in Damaskus gefundenen Hss-Fragmente* (Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. 1903, XXXIX 825—830): Hebräisch (Pentat.), aramäisch (Ps, Mt), ägyptisch (ntl), syrisch (Peš.), griechisch-arabisch (vgl. Violet BZ I 90), griechisch (LXX, ntl), palästinisch-aramäisch (AT, Evv, Paulusbriefe; letzteres Unika).

Grünert, M., *Arabische Lesestücke*, zunächst für Vorlesungszwecke zusammengestellt. 1. Heft: „Aus der arabischen Bibelübersetzung." Text und Glossar (4°. III, 40 u. 50. Prag, Neugebauer. *M* 3.40): Gn 37; 39—50. Job 1; 2. Mt 26—28.

Harnack, A., *Forschungen auf dem Gebiete der alten grusinischen und armenischen Literatur.* Referat (Sitzungsber. der k. pr. Ak. d. Wiss. 1903, XXXIX 831—840): Hss-Funde im Kloster auf dem Sinai und in Jerusalem von altarmenischen und grusinischen Bibelübersetzungen.

Vooys, C. G. N. de, *Jets over middeleeuwse Bijbelvertalingen* (Theol. Tijdschr. 1903, 111—158).

John, H., *The History of the English Bible* (31. Ld., Stockwell. 3*d*).

The English Bible, *translated out of the original Tongues by the Commandment of King James I., 1611. Bd II: Judges to Esther; Bd III: Job to Song of Solomon.* The Tudor Translations. Edit. by W. E. Henley (403 u. 289. Ld., Nutt. 90*s*).

Rosenau, W., *Hebraisms in the Authorized Version of the Bible* (283. Baltimore, Friedenwald Comp.): Auch ein Kapitel „Biblical Expressions in English Literature" (Bs LX Nr 239, 595 f).

Stokoe, T. H., *The Edition of the Revised Version with Marginal References 1898* (Exp VIII 1—12): Bericht über Entstehung und Anlage durch einen Mitarbeiter.

Moon, G. W., *The Bishop's English:* a Series of Criticism on Bishop Thornton's Laudation of the Revised Version of the Scriptures and also on the English of the Revisers, showing that the Version put forth by them contains Errors against Religion and Morals so unpardonable as totally to unfit it for Circulation (16°. 184. Ld., Sonnenschein. 3*s* 6*d*).

The Holy Bible, *the Revised Version and Revised Marginal References.* Printed for the Universities of Oxford and Cambridge (Oxford Press and Cambridge Press. 6*s*).

Fenton, F., *The Holy Bible in modern English.* Containing the complete Sacred Scripture of the O and NT, translated into English from the original Hebrew, Chaldee and Greek Languages. With Introd. and Crit. (Ld., Patridge. 10*s*).

Fenton, F., *The Bible in modern English.* IV: Containing the Psalms, Solomon and Sacred Writers in the original Hebrew Order of the Books (VIII u. 346. Ld., Patridge. 2*s* 6*d*).

Bible. *Douay ed.* New large Type cl. ed., cont. the O and NT. With Annots., References, and an historic. and chronolog. Index (Baltimore 1902, Murphy. $ 1.— bis 6.50).

Ballentine, F. S., *The American Bible:* The Books of the Bible in Modern English for American Readers. NT in 5 Bdn (Scranton, Pa. 1902. à $ —.65).

Martini, A., *La Bibbia, Vecchio e Nuovo Testamento secondo* la Volgata tradotta in lingua italiana e con annotazioni. 2 Bde (4°. 847, 1111. Mailand, Sonzogno. *L* 13.—).

Crampon, A., *La Sainte Bible*, trad. en français sur les textes originaux avec introd. et notes. Bd I—V (Rom, Desclée. *L* 30.—).

La Sainte Bible, *AT, version de L. Legond; NT, version de H. Oltramare* (1559. P., Soc. bibl. prot.).

Behaghel, O., *Heliand und Genesis* herausgeg. Altdeutsche Textbibl. 4 (16°. XXXII u. 280. Halle, Niemeyer. *M* 3.—): Mit Einl., Verweisen auf Tatian und Vulgata.

Die Bibel *oder die ganze Hl. Schrift des A und NT*, nach der deutschen Übersetzung D. Mart. Luthers. Nach den Beschlüssen der deutschen ev. Kirchenkonferenz berichtigter Text. Mit Bildern von J. Schnorr v. Carolsfeld (4°. XVI, 612, 111, II, 209, 12, IV. Lp., Deutsche Bibelges. Geb. *M* 15.—).

Ecker, J., *Katholische Hausbibel.* Biblische Geschichte für das kath. Volk. I (VIII, 640 u. 16. Trier, Paulinusdruckerei. *M.* 2.40; geb. 3.80): Nach einem kurzen Abrifs der biblischen Einleitung bietet der Verf. auswahlsweise den Inhalt der Hl. Schrift (hier bis zum Tode Davids), der Ordnung der Bibel folgend, mit kurzen sachdienlichen Notizen, die immer dem praktischen Zwecke der Erbauung angepafst sind, zugleich aber langjährige Beschäftigung und grofse Vertrautheit mit der Exegese bekunden.

Blau, L., *Über den Einflufs des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Hss der Septuaginta, des NT und der Hexapla.* Aus: Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners (9. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* —.80).

Nestle, E., *Jesus Sirach Neffe oder Enkel des Amos Sirach* (ZatW XXIII 128—130): Geht dem Ursprung dieser Angabe in Luthers Vorrede zu Sir nach und kommt dabei auf Zusammengehörigkeit der altlateinischen Hss a b c d (nach Wordsworth-White), die sonst auseinandergerissen werden. Wichtigkeit der Eigennamenüberlieferung.

Bourdais, P., *Lettre sur la question biblique* (Rev. d. Sciences eccl. Aug. 1903).

Iskraut, J. G., *Die Kritik der Bibel.* Vortrag (12°. 39. Friedberg, Kohlschmidt. *M* —.25).

McPheeters, W. M., *The Question of the Authorship of the Books of Scripture:* A Criticism of current Views (PrthR I 362—383): Manche halten die menschliche Autorschaft für belanglos; das bekämpft McPh., weil die Inspiration auf der geschichtlichen Glaubwürdigkeit und letztere auf dem Verfasser ruht.

Malcolm, A., *Science and the Bible Reconciled;* or Modern Criticism Reviewed (308. Ld. 1902, Allenson. 2*s* 6*d*).

Terry, M. S., *The Need of a new Apologetic.* From the Point of View of biblical Criticism (BW XXI 129—138): Bejaht die Notwendigkeit auf Grund dessen, dafs die Kritiker in übergrofser Anzahl in den kritischen Resultaten übereinstimmen, und bezeichnet die zu ändernden apologetischen Thesen.

Urquhart, J., *Reiners Gründe.* Ein Gespräch über die „Irrtümer der Bibel". Deutsch von L. H. (46. Lp., Költz. *M* —.20).

Bates, W. H., *Alleged Discrepancies of the Bible* (125. Boston, Watchword).

Moore, D., *On alleged Errors and Contradictions in the Scriptures* (BStdt VII 94—101): Solche gibt es nicht, wie die Kritik profaner Schriften und die tägliche Erfahrung lehrt.

Gough, E., *The Bible true from the Beginning.* Designed as a Commentary on all those Portions of Scripture that are most questioned and assailed. VIII (XX u. 634. Ld., Trübner. 16*s*).

Godbey, J. E., *Foundations of Faith,* being a Consideration of the Grounds of religious Belief and especially of the Evidences of divine Revelation in the Religion of the Bible (12°. VIII u. 262. Nashville, Bigham. *Fr* 5.20).

Limbach, S., *Steine des Anstofses.* Allerlei Anstöfse und Widersprüche der hl. Schrift und ein Versuch ihrer Lösung (XI u. 238. Basel, Kober. *M* 1.60)

Gennrich, *Das evangelische Schriftprinzip und die Religionsgeschichte* (Halte, was du hast XXVI 1).

Dörr, *Gefährdet die neuerdings geforderte religionsgeschichtliche Methode die Bedeutung der heiligen Schrift für die evangelische Gemeinde?* (PrM VII 233f): Leitsätze zu Vorträgen auf der 39. Hauptversammlung des Badischen Wissenschaftlichen Predigervereins 30. Juni u. 1. Juli in Karlsruhe. Die Stellung der Gemeinde zur Bibel wird eine freiere (Bibelautorität beschränkt auf das Religiöse). Geht die absolute Autorität des inspirierten Bibelworts verloren, so bleibt die geschichtliche Autorität der grofsen prophetischen Persönlichkeiten ihr erhalten. Die Aussprüche der Propheten des AT erfahren durch die Geschichte eine Bestätigung.

Davis, T. K., *The Interpretation of Scripture* (Bs LX 334—341): Die Bibel darf nach ihrem zeitlich bedingten Element nicht zur Norm gemacht werden.

King, H. M., *Why we believe the Bible* (231. N.Y., Am. Tract. Soc. $ 1.—): The Light from the Monuments, the Voice of History, the Witness of the Bible itself, the Proof from Miracles, the Testimony from Christian Experience, the Evidence from the Triumphs of Christianity.

Hanewinkel, F., *Ist die Bibel Gottes Wort?* (16. Zwickau, ev.-luth. Schriftenver. *M* —.20): Die Schriften des NT sind echt; durch ihre Verfasser, die legitimierten Gottesboten, hat Gott geredet. Infolgedessen ist die ganze Hl. Schrift Gottes Wort.

Arnold, M., *Literature and Dogma:* an Essay towards a better Appreciation of the Bible (12°. 372. N.Y., Burt. $ 1.—).

Chambers, T. F., *God's Defence of his Word* (BStdt VII 159—165): Hofft auf sie für die Zukunft.

Carpenter, J. E., *Bible in 19th Century* (XV u. 512. Ld., Longmans. 10*s* 6*d*): Acht Vorträge, gehalten 1900—1903, über den „Kampf für die Freiheit der Forschung", „Bibel und Kirche", Geschichte der Revised Version, Änderung der Ansichten vom Gesetze und der Prophetie, über den Kritizismus in den Evv.

Kähler, M., *Notre combat en faveur de la Bible* (RThPh XXXVI 142—177 229—257): A. Porret bietet hier das 1895 (Lp., Deichert) erschienene deutsche Werkchen in französischer Übersetzung.

Wace, H., *The Bible and modern Investigation* (88. Ld., Soc. f. chr. Knowl. 1*s* 6*d*).

Kunstmann, J., *Die Bibel ist die alleinige Quelle in Glaubenssachen* (22. Zwickau, ev.-luth. Schriftenver. *M* —.30)

c) Geographie. Archäologie. Religion.

Thomsen, P., *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius* (ZdPV XXVI 97—141 145—168 m. Karte): Literargeschichtliches. Abfassungszeit wahrscheinlich vor 324 (gegen Schulten). Textkritische Hilfsmittel. Die Karte von Madeba mufs ausscheiden, weil von Eusebius abhängig. Zusammenstellung der wichtigsten Textemendationen. Quellen des Werkes. Systematische Zusammenstellung der Angaben mit kritischen Erörterungen. Den Wert des Werkes sucht T. nicht blofs in der textkritischen Bedeutung, sondern auch in den sachlichen Angaben. Eine neue kritische Ausgabe ist notwendig.

Klostermann, E., *Onomasticum Marchalianum* (ZatW XXIII 135—140): Betont die Wichtigkeit der etymologischen Onomastica sacra und erörtert

die Art ihrer Bearbeitung. Aus dem Codex March. gibt er alphabetisch die Randnoten mit den übersetzten Eigennamen.

Bechtel, E. A., *Sanctae Silviae Peregrinatio.* The Text and a Study of the Latinity (160. Chicago 1902, The University of Chicago Press). Dissertation. Enthält S. 154—157 einen (ziemlich resultatlos verlaufenden) Exkurs über die Bibelzitate. C. W.

Férotin, M., *Le véritable auteur de la „Peregrinatio Silviae": La vierge espagnole Etheria* (Rev. des quest. hist. 1. Okt. 1903, 367—397).

Grisar, H., S. J., *Nochmals das Palästina-Itinerar des Anonymus von Piacenza* (ZkTh XXVII 776—780): Gegen P. Piacenza, Ephem. Lit. 1903, 338—348, der die Echtheit des „Steins von Kana" und die Richtigkeit der früher fälschlich darauf gefundenen Inschrift von „Antoninus" ohne Grund annahm; vgl. BZ I 87.

Hilprecht, H. V., *Explorations in Bible Lands during the 19th Century.* With the cooperation of Benzinger, Hommel, Jensen, Steindorff. 200 Ill., 4 Maps (900. Ld., Clark. 12 *s* 6 *d*): Hilprecht über Babylonien und Assyrien, Benzinger über Palästina, Hommel über Arabien, Steindorff über Ägypten, Jensen über die Hittiter.

Macphie, J. P., *The Homeland of the Bible* (12⁰. 313. N.Y., Revell. $ 1.25).

Duckworth, C., *The Holy Land* (fol. Ld., Tuck. 3 *s* 6 *d*).

Frohnmeyer, J., *Biblische Geographie.* 12. verb. u. verm. Aufl. Mit 92 Bildern und 1 Karte des hl. Landes (VIII u. 336. Calw, Vereinsbuchh. *M* 4.—).

Zanecchia, D., *La Palestine d'aujourd'hui.* Ses sanctuaires, ses localités bibliques et historiques. Trad. de l'italien sur la 2ᵉ éd. par l'abbé H. Derangeon. Bd I u. II (12⁰. XVI 536 u. 773. P., Lethielleux).

Gray, A., *A Pilgrimage to Bible Lands.* Historical Notes and Reflections on Scenes and Places visited. With photographic Illustr. (X u. 178. Ld., Skeffington. 3 *s* 6 *d*).

Delépine, G., *Géographie physique de la Palestine* (11. Arras, Sueur-Charruey).

Germer-Durand, J., *Topographie de Jérusalem* I (Echos d'Or. 1903 Jan., 1—16); II. *Des Macchabées à Hérode Agrippa I* (ebd. Mai 1903, 161—174).

Cady, P., *Exploration in the Dead Sea Region* (BW XXI 327—346): Bericht über eine Forschungsreise mit Beschreibung der moabitischen Küste (illustriert).

Schuhmacher, G., *Die ägyptische Hauptstrafse von der Ebene Saron bis zur Ebene Jesreel* (Mitt. u. Nachr. d. d. PV 1903, 4—10): Beschreibung nach seinen Tagebuchaufzeichnungen.

Deschamps, E., *En Palestine:* Dans les districts de Saida et de Jaffa; Huit jours à Jérusalem (18⁰. 300. P., Maisonneuve).

Bauer, L., *Volksleben im Lande der Bibel* (VII u. 312 mit Abb. Lp., Wallmann. *M* 4.20).

Masterman, E. W. G., *The Jews in modern Palestine* (BW XXI 17—27): Interessante Schilderung der jüdischen Typen nach Herkunft, Geschichte und Kennzeichen.

Masterman, E. W. G., *The religious Life of the orthodox Jews in Palestine* (BW XXI 274—280): Gibt ein Bild, wie der gesetzestreue Jude seine religiösen Pflichten auffafst und erfüllt.

Vigouroux, F., *Les instruments de musique dans la Bible* (con 19 incisioni) (Bessarione, Nov.—Dez. 1902, 257—280): Den Mangel von Angaben der Bibel über ihre Gestalt ergänzen die archäologischen Funde Ägyptens und Vorderasiens. V. behandelt ins Einzelnste die Schlag-, Blas- und Saiteninstrumente.

Streatfeild, G. S., *The Fatherhood of God:* a Study in Spiritual Evolution (Exp VIII 24—40): Bei den alten Semiten physisch gefafst, zwischen Gott und seinem Verehrer bestehend; in Israel anfangs zwischen Gott und dem Volke in moralischem Sinne festgehalten, später bes. seit der Ge-

fangenschaft mehr individualisiert (d. i. zwischen Gott und dem Einzelnen obwaltend). Durch Christus wurde die so vorbereitete individuelle Sohnschaft erst vollständig ans Licht gestellt.

Staerk, W., *Namenaberglaube im A und NT* (PrM VII 353—358): Zustimmendes Referat über Giesebrecht, Die atl Schätzung des Gottesnamens usw. (1901) und Heitmüller, Im Namen Jesu (1903).

Steinschneider, M., *Die kanonischen Zahlen 70—73*, ein Nachtrag zu meinem Art. in d. ZdmG IV (1850) 145ff (ZdmG LVII 474—507): Ergänzt den bisher wenig beachteten Artikel. Biblische und apokryphe Schriften finden auch hier Berücksichtigung.

Ravi, S. V., *La speranza d'Israele realizzata in Gesù di Nazaret I* (40. Rom 1902, tip. La Speranza).

Legeay, G., *Le Symbolisme dans l'Écriture:* Noms et figures de Notre-Seigneur (XVI u. 263. P., Retaux).

Gold, W., *Sacrificial Worship in Gn and Ex, in the Temple, in the NT and the Christian Church* (12⁰. XIV u. 112. N.Y., Longmans. *Fr* 5.20).

Piras, R., *L'antropologia biblica o lezioni apologetiche su l' uomo* recitate nella metropolitana di Cagliari (349. Cagliari 1902, Valdes. *L* 3.—).

L. S., *Religiöse Ethik des A und NT.* Eine Gegenüberstellung (16. B., Concordia. *M* —.50): Will zeigen durch einfache Zusammenstellung, daſs die Überlegenheit des NT über das AT nicht aufrecht zu erhalten sei.

Stevenson, W. B., *The Bible Wisdom and the Jewish apocryphal Writings* (16⁰. LIV u. 103. Ld., Dent).

Guttmacher, A., *Optimism and Pessimism in the O and NT* (12⁰. 255. Baltimore, Friedenwald. $ 1.50).

Volck, W., *Der moderne und der biblische Pessimismus.* Vortrag (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 36—38): Der Pessimismus eines Buddha, Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche werden kurz geschildert. Der atl „Pessimistenkatechismus" Koh ist nicht ganz ein solcher, weil das Gottvertrauen den Pessimismus überwindet. Ebenso endet der ntl Pessimismus in Optimismus.

Merle-Blanquis, *La vocation de la femme d'après la Bible* (16⁰. XII u. 382. P. 1902, Fischbacher).

Buckner, *The Immortality of Animals and the Relation of Man as Guardian, from a biblical and philosophical Hypothesis* (12⁰. III u. 291. Philadelphia, Jacobs. *Fr* 6.50).

Whaling, T., *The Biblical Doctrine of Poverty* (BStdt VII 111—118): Bedeutung der Armut im göttlichen Plane und in den gesellschaftlichen Beziehungen (moralisierend).

Volz, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (XVI u. 412. Tübingen, Mohr. *M* 7.—): 1. Übersicht über die eschatologische Literatur dieser Zeit. 2. Die Entwicklung der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums. 3. Eschatologische Akte und Zustände.

d) Auslegung.

Bond, H., *The best Bible Commentaries* (ExpT XIV 151 203—205): Führt zu jedem Buche der Hl. Schrift je einige wissenschaftliche und populäre Kommentare an, die bei einer veranstalteten Abstimmung als die besten erachtet wurden. — ***Hastings*** gibt (ebd. 270f 358f) einige Nachträge und Korrekturen.

The Temple Bible, *1 and 2 Esdras*, ed. by A. Duff; *Tobit and the Babylonian Apocryphal Writings*, ed. by A. H. Sayce; *1 and 2 Makk*, ed. by W. Fairweather; *Ecclesiasticus*, ed. by N. Schmidt; *NT Apocryphal Writings*, ed. by I. Orr (16⁰. Ld., Dent. à 1*s*).

Schenck, F. S., *The ten Commandments and the Lord's Prayer: a sociological Study* (12⁰. II u. 245. N.Y. 1902, Funk. $ 1.—).

Peloubet, F. N. and **M. A.**, *Select Notes.* Studies in the Book of the Acts, Chapters 16—28; and Studies in the OT, from Samuel to Solomon (Ld. 1902, S. S. U. 5*s*).

B. Das Alte Testament.

a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Hebräische Sprache.

Faerden, M. I., *Det gamle Testament i Lyset af den nyere Bibelforskning* (206. Kristiania, Cammermeyer. *Kr* 3.—).

Wildeboer, G., *De Letterkunde des O. V. naar de tijdsorde van haar ontstaan.* Derde druk (XI u. 442. Groningen, Wolters).

Levy, S., *Is there a Jewish Literature?* (JqR XV 583–603): Der sprachliche Gesichtspunkt ist logischer und wissenschaftlicher als der nationale; daher „hebräische“ L.

Wünsche, A., *Der Prophet Hosea in der agadischen Auslegung des Jalkut Schimeoni* (VB I 66—127): Text und Übersetzung. — *Der Prophet Jona in der agadischen Deutung des Jalkut Schimeoni* (ebd. I 235—255): Text mit Übersetzung. Weiter: *Eine andere Rezension des Midrasch Jona mit wichtigen Ergänzungen.*

Halévy, J., *Lotape* (Jas Ser. X, I 376): Bei Plinius als Magier zur Zeit des Moses erwähnt, verderbt aus Ιοθορ der LXX = Jethro.

Legeay, *L'ange et les théophanies dans l'Écriture Sainte, d'après la doctrine des Pères* (Rev. Thom. 1903, 46—69 127—154).

Meyer, E., *Zum babylonischen Schöpfungsbericht bei Eusebius* (Beitr. z. a. Gesch. III 169): Der Bericht Chron. I p. 18, 39ff ist ein Auszug aus dem Werke des Oannes (zu Montzka ebd. II 358 und Keilinschr. u. AT[3] 488).

Cornu, J., *Zum Heptateuchos Cypriani* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 192): Bezweifelt die Beweiskraft der bisher für die gallische Provenienz des metrischen lateinischen Heptateuchs (ed. R. Peiper im Wiener Corpus Bd XXIII) beigebrachten Argumente und erhofft „gesichertere Ergebnisse als die, welche der Wortschatz zu Tage gefördert“, von einer Untersuchung des Versbaues. C. W.

Stutzenberger, A., *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus* (47. Zweibrücken, Kranzbühler): Münchener Diss. und Zweibrückener Gymn.-Progr. Verteidigt erfolgreich die Einheit des in der vorigen Notiz erwähnten Bibelgedichtes gegenüber der Hypothese von H. Best, De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum (Marburg 1892), der auf Grund metrischer, überlieferungsgeschichtlicher und sonstiger Indizien das Werk auf zwei in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten lebende Dichter verteilen wollte. C. W.

Halévy, J., *Houd et Cho'aïb* (Jas Ser. X, I 376f): Propheten, im Koran erwähnt, verderbt aus hebr. חויר und syr. ܫܘܒܒ (ܚܘܒܒ).

Seligsohn, M., *Une critique de la Bible du temps de Gueonim* (RÉj XLVI 99—122): Übersetzung des JqR XIII 358–369 publizierten Fragmentes aus der Geniza von Cairo. Der Verf. geht alle Schwierigkeiten der Bibel durch (ungefähr 100 Punkte erhalten), um seinen Gegnern zu beweisen, dafs sie die Bibel nicht zu erklären verstünden.

Engelkemper, W., *Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift* (Beitr. z. Gesch. der Phil. des Mittelalters IV 4. VIII u. 74. Münster, Aschendorff. *M* 2.50): Literärgeschichtliche Behandlung des ganzen Werkes: „Buch vom Glauben und Wissen“, von dessen zehn Traktaten der dritte: „Vom Gebot und Verbot“, hier in Übersetzung geboten wird. Inhaltlich ist es eher eine Verteidigung der Offenbarung; weniges bezieht sich auf die Hl. Schrift als solche, z. B. Schlufs über die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift. Aber dieses wenige ist wichtig und wertvoll für die Geschichte der Exegese, für welche auch zu beachten ist, wie Saadja die Hl. Schrift zu Beweisen gebraucht. Er unterscheidet sich darin nicht von der traditionellen jüdischen Exegese. Die Übersetzung E.s ist sehr klar und verständlich, obwohl sie anderseits auch sich bemüht, den arabischen Wortlaut wiederzugeben. Die Noten lösen textliche und sachliche Schwierigkeiten mit Geschick (S. 13[1] ist der schwierig erscheinende und gewunden erklärte Satz zum „Einwand“ zu ziehen; dann braucht er keine Korrektur).

Aus seiner eingehenden Beschäftigung mit Saadja und seiner Kenntnis der zeitgenössischen Literatur weiſs E. vieles zu erläutern, zu klären und zu lösen, und er hat durch seine Schrift sowohl der Geschichte der arabisch-jüdischen Philosophie und Theologie als auch dem neu erwachten Interesse an dem Exegeten Saadja einen groſsen Dienst erwiesen.

Levy, L., *Reconstruction des Commentars Ibn Esras zu den ersten Propheten.* Diss. Heidelberg (XIX u. 44. B., Poppelauer. *M* 2.—).

Berliner, A., *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare* (III u. 51. B., Rosenstein. *M* 2.—).

Glück, R., *Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese.* Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zu Genes. 21—50, Exod. 14. 15, Leviticus-Deuteron. und Josua auf jüdische Quellen untersucht. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen (75. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 2.—).

Jephet ben 'Alî, *des Karäers, Commentar zum Buche Ruth*, zum ersten Male nach 3 Mss. ediert, mit Einl. und Anmerk. versehen von Dr. Nahum Schorstein (XVIII u. XXXII. B., Poppelauer. *M* 2.—).

Eppenstein, S., *Der Commentar Joseph Karas zu Micha* (Hebr.). Aus: Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners (9. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.20).

Abû Zakarjâ Jahjâ (R. Jehûda) Ibn Bil'âm, *Arabischer Commentar zum Buche Josua.* Zum ersten Male herausgeg. von Dr. Sam. Poznański (21. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.50).

Nestle, E., *Luther über das Buch der Weisheit* (ZatW XXIII 130—132): Geht der Geschichte der Bemerkung Luthers, daſs Weish „stark judenzet" (andere „jüdele"), nach.

Davies, T. W., *Heinrich Ewald, Orientalist and Theologian 1803—1903.* A centenary Appreciation (X u. 146. Ld., Unwin. 3*s* 6*d*).

Grimme, H., protestiert in einer *Rez.* (OrLz VI 117—121) von Barth, Wurzeluntersuchungen (vgl. BZ I 89) dagegen, daſs das Altarabische immer als ursemitisch angesehen werde; man müsse die asiatischen wie afrikanischen Sprachen der Semiten in gröſserer Ausdehnung einbeziehen und gröſsere organische Lautwandlungen nicht bloſs für sporadisch, sondern für gesetzmäſsig halten.

Steuernagel, C., *Hebräische Grammatik* mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. Porta lingu. or. I (XII u. 268. B., Reuther. *M* 3.50).

Gonzalez, M., *Gramática hebrea del discipulo*, con un appendice de los hebraismos sintáxios de la Vulgata y original griego del NT (VIII u. 128. Barcelona, Tip. cat.).

Ember, A., *Pronunciation of Hebrew among the Russian Jews* (AmJsemL XX 233f): Die Philologen halten sich gewöhnlich an die sog. sephardische (spanische) Aussprache, welche älter ist als das sog. Aškenazî bei Russen, Polen und Deutschen. Letzteres hat Paenultima-Betonung, eigenartige Aussprache von Konsonanten und Vokalen.

Kennedy, J., *The Note-Line in the Hebrew Scriptures, commonly called Pāsēq or Pesîq* (140. Edinburgh, Clark. 4*s* 6*d*).

Barth, J., *Zur Abstrakt-Endung ût.* Eine Entgegnung (ZA XVII 386—388): Gegen Brockelmann ebd. 257f. Die Herleitung von den Worten aus ל״י begründet nunmehr B. damit, daſs die Substantiva von ל״י meist abstrakte Bedeutung hatten; deshalb als Abstrakt-Endung gebraucht.

Vollers, K., *Semitische Miszellen* (ZA XVII 305—332): 1. il-ilâh. 2. Das Qâṭil-Partizipium. 3. Die arabischen Bewunderungsformen.

Ungnad, A., *Zur Erklärung der hebräischen nomina segolata* (ZA XVII 333—343): Aus kaṭl, Pl. kaṭlîm; bei gewissen Kombinationen, schlieſslich bei jeder Doppelkonsonanz Hilfsvokal verwendet; also: kaṭ^{a}lîm, kaṭalîm, k^{e}ṭālîm. Stat. c. vom Grundstamm.

Praetorius, F., *Über einige weibliche Caritativnamen im Hebräischen*

(ZdmG LVII 530—534): מיכל, אביגיל usw. sind gebildet mit dem diminuierenden Suffix ál (ל), אבישג mit ag oder ak.

Lambert, M., *De l'emploi des suffixes pronominaux avec noun et sans noun au futur et à l'impératif* (RÉj XLVI 178—183): Gegen Berliner, Beiträge z. hebr. Gr. 46 stellt L. fest, daſs im Indik. Impf. die energischen Formen gebraucht werden im Unterschied von den Verben mit Waw consec. Zusammenstellung aller sich findenden Formen.

Berry, G. R., *Waw consecutive with the Perfect in Hebrew* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 60—69): Ist als bloſses Waw cop. zu fassen.

Zillessen, A., *Berichtigungen zu Mandelkerns kleiner Konkordanz* (ZatW XXIII 94f). — ***v. Gall***, *Nachtrag* (ebd. 95f 354). — Vgl. ebd. 352—354 (Lambert, M.; Nestle, E.).

Lidzbarski, M., *Semitische Kosenamen* (Eph. f. sem. Epigr. II 1—23): Vgl. BZ I 112. Hier erweitert abgedruckt. Behandelt Grundsätzliches und Tatsächliches zum Thema mit häufiger Beziehung auf atl Namenformen. Nicht bloſs als Rufnamen, sondern auch durch den umbildenden Einfluſs der Kindersprache sind gekürzte und veränderte Namenformen eingedrungen. Nach Art des Auslautes und Art der Veränderung und Kürzung werden die Belegstellen zusammengeordnet.

Yahuda, A. S., *Hapax Legomena im AT* (JqR XV 698—714): Hap. Leg. im weiteren Sinne. Y. will vorzüglich das Arabische in methodisch richtiger Weise verwerten: גלש Ct 4, 1; 6, 5 = غلس „in der Morgendämmerung herabkommen“. חַלָּמוּת Job 6, 6 = حالوم: weicher Käse, der eine geschmacklose Flüssigkeit (ריר) absondert. מָנוֹן Prv 29, 21 = مَنّ: entkräften. מֶשֶׁךְ Job 28, 18 = مسك: Armband. עַשְׁתּוּת Job 12, 5 = Grobheit (עשת). צְרֻרוֹת 2 Sm 20, 3 = vom geschlechtlichen Verkehre abgeschlossen (صرّ). קֶצֶף Os 10, 7 = قصف „zerbrechen“: eine in Schaum zerflieſsende Meereswelle (vgl. קְצָפָה Joel 1, 7 abgebrochenes Blatt). בְּנֵי שָׁחַץ Job 28, 8; 41, 26 = شَخْصٌ „etwas, was körperlich sichtbar ist“ (umfangreicher Körper); der Lautübergang ש = ش ist auch sonst zu belegen, wenn auch nicht zu erklären (Beispiele). שפה Job 33, 21 = شفّ: sichtbar werden bzw. durchsehen lassen. שקט Job 34, 29 = أَسْقَطَ: fallen lassen, stürzen. תּוֹלָל Ps 137, 3 = تلّ „hinstrecken“, „niederwerfen“: gewalttätiger Bedrücker.

Joüon, P., S. J., *Einige Bemerkungen zur hebräischen Lexikographie* (ZkTh XXVII 588—593): I. רֶשֶׁת in vielen, viell. allen Fällen = „Gitter“ (nicht „Netz“), d. i. ein Gitterwerk aus Baumzweigen, mit Erde bedeckt, eine Fallgrube bergend. Prv 1, 17: die Vögel haben von einem „Gitter“ dieser Art nichts zu fürchten, weil es nur den schweren Vierfüſslern gefährlich ist. II. שְׁחָקִים in keinem Falle = „Wolken“, sondern stets = „Himmel“, nicht von שחק I = „zerreiben“, sondern von שחק II = „hoch sein“.

Chajes, H. P., און (OrLz VI 305f): Das im apokryphen Traktat Semahoth II § 4 vorkommende באונו ist zusammenzustellen mit Dt 23, 14 על אזנך, etwa „eisenbeschlagener Stock“, wohl zusammenhängend mit Verb. און Targum zu Is 33, 4.

Meiſsner, B., בדלח (ZA XVII 270f): Für „Harz“, von Balsamodendron usw. herstammend, spricht die Aufzählung in Sm 796 Z. 10 neben Blumen und Spezereien: bu-du-ul-hu.

Keane, A. H., *Ea; Yahveh: Dyaus; Ζευς; Jupiter* (JqR XV 559—582): Glaser hatte in „Jehowah-Jovis und die drei Söhne Noahs“ (München 1901) die fünf Namen in etymologische und geschichtliche Beziehung gesetzt. K. leugnet die etymologische Verwandtschaft der beiden im Titel angedeuteten Gruppen, auch jegliche geschichtliche oder geographische Beziehung. K. korrigiert auch als Indogermanist die Aufstellungen Gl.s

bez. der 2. Gruppe. Jedoch erkennt er die Verwandtschaft von Ea und Jahwe sowohl vom theogonischen als phonetischen und geographisch-geschichtlichen Standpunkt an. Neues bringt er zur These nicht bei; ebensowenig zum Schlufs: Evolutionismus der Bedeutung von Jahwe.

Büchler, A., *Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes* קלס. Ein Beitrag zur Geschichte der Hochzeits- und Trauergebräuche (Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. XVII 165—181): Zunächst „stampfen“ mit den Füfsen als Äufserung des Hohnes, dann Tanz beim Vortrag der Trauerklage und des Lobes der Braut.

Nestle, E., *Sommerfäden auf Hebräisch* (ZatW XXIII 343f): Die Quinta bestätigt, dafs Hieronymus so mit Recht שבבים (viell. כשבבים?) übersetzt hat.

Perles, F., שטף *= Haar* (OrLz VI 425f): Nicht Job 38, 25, wie agadische Erklärungen wollen, aber an andern Stellen der Midrasch-Literatur.

Behrens, E., *Zum assyrischen Lexikon. 1: šašūmu = hebr.* שְׁלִשִׁים (ZA XVII 389f).

b) Text und Übersetzungen.

Lévi, J., *Un papyrus biblique* (RÉj XLVI 212—217): Vgl. BZ I 312. Gegen Cook hält L. den Papyrus für liturgisch; die von der palästinischen abweichende Form des Šemaʿ ist ägyptisch. Textkritisch wertlos, weil für Privatgebrauch von einem halbgebildeten Schreiber hergestellt. Daher Mischung von Lesarten des Dt mit dem Grundstock aus Ex. Nur paläographisch und geschichtlich von Interesse.

Margoliouth, G., *An early Copy of the Samaritan-Hebrew Pentateuch* (JqR XV 632—639): Gibt eine Beschreibung der von einem samaritanischen Priester durch das British Museum erworbenen, im J. 1339—1340 geschriebenen bedeutsamen Hs.

Thackeray, H. St. J., *Translation of the Letter of Aristeas* (JqR XV 337—391): Nicht vor der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. verfafst. Folgt Übers. mit Anmerkungen.

Thackeray, St. J., *The Greek Translators of Ezekiel* (JthSt IV 398—411): Auch hier wie bei Jer (vgl. BZ I 314) zwei Übersetzer: α 1—27, β 28—39, γ (= α) 40—48. Die Teilung scheint zum Zwecke der Übersetzung geschehen zu sein (nach Epiphanius Doppelzellen für die LXX-Übersetzer). Zeigt statistisch in einer Tabelle die Besonderheiten der Übersetzer. 36, 24—38 eigenartig, wohl aus einer andern Übersetzung hergenommen. — *The Greek Translators of the Prophetical Books* (JthSt IV 578—585): Sind die beiden Übersetzer der je zwei Teile von Jer (vgl. I 314) und Ez gleichzeitig oder sukzessiv? Beides ist möglich. Auf Grund der Vergleichung des Wortschatzes stellt Th. folgende Gruppierung auf: Is ist ein erster Übersetzungsversuch; Jer α, Ez α u. γ, die kleinen Proph. sind später von einer Hand oder einer Gruppe von Übersetzern gefertigt. In ähnlichem Verhältnisse steht 1 Rg zu 2 3 4 Rg.

Zillessen, A., *Die crux temporum in den griechischen Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen* (ZatW XXIII 49—86): Statistik und Gruppierung der Stellen, an denen eine verschiedenartige Wiedergabe der hebräischen Tempora sich bei Übersetzungen und Hss zeigt. Die einleitend angeführten Ergebnisse sind wenige und zudem unsicher.

Böhmer, J., *Ein Hauptstück der atl Religion auf dem Boden der LXX* (Studierstube I H. 8): Gegen Deifsmann, vgl. BZ I 313.

Nestle, E., *Erratio* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 278): Im Lyoner Oktateuch ist Idc 20, 16 statt „sine ratione“ wohl nach dem Griechischen οὐ ἐξαμαρτάνοντες (οὐχ ἁμαρτ., οὐ διαμαρτ.) „sine <er>ratione“ zu schreiben. C. W.

Nestle, E., *Actio* (Arch. f. lat. Lexikographie XIII 436): Im Lyoner Heptateuch Idc 18, 21 entspricht actio griechischem ἀποσκευή im Sinne von Trofs oder Train. Diese Bedeutung von „actio“ ist anderweitig noch nicht nachgewiesen. C. W.

Nestle, E., *Acia* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 278): Acia (Faden) findet sich auch im Lyoner Oktateuch Idc 16, 12 „disruit ea (Simson die Stricke) . . . sicut aciam", wo die griechischen Hss, welche die dem Lugdunensis zu Grunde liegende Rezension enthalten, ὡς (ὡσεὶ) ῥάμμα (ῥάμα) bieten. C.W.

Ginsburger, M., *Die Fragmente des Targum jeruschalmi zum Pentateuch* (ZdmG LVII 67—80): Zusammenordnung der Stellen, wozu wir solche in den bis jetzt bekannt gewordenen Hss besitzen. Etwas über das innere Verhältnis der beiden sich zeigenden Rezensionen.

Silbermann, S., *Das Targum zu Ezechiel.* Nach einer südarabischen Hs mit Einl. und Varianten vers. Diss. Strafsburg 1902 (40 S.).

Lauterbach, J. Z., *Saadja Al-Fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107—124).* Nach einer Münchener und einer Berliner Hs hrsg., übersetzt und m. Anmerkungen versehen (67 u. XXV. B., Poppelauer. *M* 2.50).

Mittwoch, E., *Aus einer arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen.* Ein Genîza-Fragment (ZatW XXIII 87—93): Ps 119, 49—63. 96—104. Übersetzung von Saadja abhängig.

Seligsohn, M., *The hebrew-persian Mss. of the British Museum* (JqR XV 278—301): Or. 5446 vielleicht die älteste persische Übersetzung des Pentateuchs. Gn 24, 1—16 gibt er nach dieser und Tawusi und nach der von Guidi festgestellten Hs. — Or. 4742: der historische und epische Teil des Pent. in Versen (vom J. 1702; mit Proben).

Langner, E., *Die gotischen Nehemiafragmente.* Progr. Sprottau 1903 (64 S.).

Paul, F., *Studien zur altsächsischen Genesis I.* Dissert. Lp. (55 S.).

Dollmayr, V., *Die Sprache der Wiener Genesis.* Eine grammatische Untersuchung (Quell. u. Forsch. zur Sprach- u. Culturgeschichte der germ. Völker. 94. XIII u. 109. Strafsb., Trübner. *M* 3.—).

Byland, H., *Der Wortschatz des Züricher AT* 1525—1531 verglichen mit dem Wortschatz Luthers. Eine sprachl. Unters. (VI u. 84. B., Schwetschke. *M* 5.50).

Hirsch, M., *Die Klagelieder.* Übersetzung nebst Anmerkungen (hebr. und deutsch) (VI u. 22. Frankf. a. M., Kauffmann. Geb. *M* 1.20).

Die Psalmen. *Sinngemäfse Übersetzung nach dem hebräischen Urtext* (255. München, Roth. *M* —.30).

Davies, T. W., *Ysgrythyrau yr hen destament* [Walis. Schriften des AT]. The thirtieth Series IV (12°. VI u. 102. Wrexham, Hughes. 6 *d*).

Driver, S. R., *Translations from the Prophets.* Jeremiah XXII, XXIII (Exp VIII 12—23): Vgl. BZ I 315.

c) Text- und Literarkritik.

Cheyne, T. K., *Pressing Needs of the OT Study* (HJ I 747—762): Man mufs zugestehen, dafs Israel unter durchgreifendem Einflufs von Assyrien und Ägypten gestanden. Das anerkenne die deutsche Gelehrtenwelt nicht hinreichend. Empfiehlt besonders die Betonung der Textkritik im Sinne seiner Critica biblica (vgl. BZ I 315). Sie wird auch die sog. höhere Kritik modifizieren. Bestimmte Typen der Korruption müssen gesucht werden.

Rost, P., *Ein Schreibgebrauch bei den Sopherîm und seine Bedeutung für die atl Textkritik* (OrLz VI 403—407): Mit Stichworten des Textes, hinter welche oder vor welche eine Randnote eingetragen werden sollte, wurden von den Sopherîm oft Nachträge von Versehen, aber auch erklärende Randglossen eingeleitet: eine reiche Quelle von Textverderbnissen.

Hart, J. H. A., *Primitive Exegesis as a Factor in the Corruption of Texts of Scripture*, illustrated from the Versions of Ben Sira (JqR XV 627—631): Sir 10, 8f; 13, 13; 16, 10 weisen Einwirkungen der altchristlichen Schrifterklärung auf, wie auch textkritisch festzustellen ist.

Matthes, J. C., *Miscellen* (ZatW XXIII 120—127): Textkritisches zu Nm 14, 19. Jos 10, 13. 2 Sm 1, 18; 1, 27. 1 Rg 2, 22. 2 Rg 5, 17. Agg 1, 9; 2, 15—19. Mal 1, 1. Prv 10, 9; 14, 35; 27, 24.

Cheyne, T. K., *Critica biblica.* 3. First and second Samuel (312. Ld., Black. 3*s*).

Wünsche, A., Eine Umstellung von Versen in der Bibel (VB I 274): 1 Sm 2, 8^b—11 ist zu vertauschen mit Ps 113, 8^b.

Burney, C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings.* With an Introd. and App. (XLVIII u. 384. Oxford, Clar. Pr. 14*s*).

Whitelaw, T., *OT Critics.* An Inquiry into the Character, Effect and Validity of their Teaching (386. Ld., Trübner. 7*s* 6*d*).

Longsides, A., *Higher Criticism as applied to Itself;* or Prof. Davidson's Introduction to Isaiah under the ruthless Logic of his own Principle (Ld., Authors' and Booksellers' Coop. Alliance. 1*s*).

McFadyen, J. E., *OT Criticism and the Christian Church* (XI u. 375. N.Y., Scribner. $ 1.50).

Girdlestone, R. B., *Hebrew Criticism.* Its Bearing on the Integrity of Scripture. 20th Century Papers (80. Ld., Shaw. 1*s*).

Kautzsch, E., *Die bleibende Bedeutung des AT.* 2. durch ein weiteres Vorw. verm. Aufl. (VIII u. 34. Tübingen, Mohr. *M* —.65): Im weiteren Vorwort findet er, dafs das AT im Babel-Bibel-Streit an seiner Bedeutung nichts verloren hat, und protestiert gegen das 17. Kap. von Häckels Welträtsel. Vgl. BZ I 94.

Oettli, S., *Der religiöse Wert des AT.* Vortrag (19. Potsdam, Stiftungsverlag. *M* —.60).

Conder, C. R., *Bible Accuracy as shown by Monuments* (Ld., Shaw. 1*s*).

Traub, *Die neue Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte und der christliche Offenbarungsglaube.* Progr. des ev.-theol. Sem. in Schönthal (4⁰. 31. Heilbronn 1902): Christi Anschauung vom AT gilt uns nicht als normativ. Eine sich nach der Ansicht der Wellhausenschen Schule entwickelnde Religion kann eine Gottes nicht unwürdige Offenbarung sein. Der ethische Charakter der Gottesidee vermittelt uns den tatsächlichen Offenbarungscharakter derselben (nach ThLz 1903 Nr. 14).

König, E., De la tendance moderne à poétiser l'AT (Rb XII 234–241): Übersetzt. Vgl. BZ I 92.

König, Zur Gesundung der Bibelkritik 1—2 (Studierstube I H. 6, 7).

König, X., *Histoire sainte d'après les résultats acquis de la critique historique* (Ancien Testament) (12⁰. XI u. 189. P., Fischbacher): Will ein Handbuch sein, um die kritischen Resultate für den religiösen Unterricht verwertbar zu machen (vgl. Rev. d'hist. des rel. XLVIII 1, 110ff).

Emerson, Sarah A., The Study of early OT Traditions (BW XXI 291—296): Gibt Anweisungen, wie die rein menschlich entstandenen Überlieferungen geschichtlich zu beurteilen sind.

Lepsius, J., ist entschiedener Gegner der kritischen Schule und bekämpft sie in einer Reihe von Aufsätzen, die in der Erklärung und Kritik der Texte manchmal gewaltsam verfahren: *Die biblische Urgeschichte.* Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes (Reich Christi VI 32—48). — *Das Salomonische Heiligtum und der Tempel des Ezechiel* (ebd. 235—249): Nach Josephus, Talmud, AT, insbes. Ezechiels Beschreibung entworfen. — *Der Salomonische und Ezechielische Tempel im Schatten der Kritik* (ebd. 249—255): Der Tempel des Ezechiel deckt sich mit dem nachexilischen Heiligtum; E.s Programm ist kein selbständiges Kultgesetz, sondern ein Amendement zum bestehenden mosaischen Gesetz. — *Das Gesicht des Ezechiel von dem Tempel zu Jerusalem* (ebd. 271—280): Textherstellung. — *Der Salomonische Palast* (ebd. 280—282): Textherstellung; der Tempel des Ezechiel im Grundrifs. — *Die geschichtlichen Grundlagen der christl. Weltanschauung* (ebd. 340—374): Das Weltbild, die kosmische Weltanschauung, findet L. im Wagen des Ez (1, 4—28) und Apk 4, 2—7. Aus der kultischen Symbolik ergibt sich dieselbe ebenfalls. — *Der Segen Jakobs und der Tierkreis* (ebd. 375—377): Text und Übersetzung. —

Gegen ihn: ***Meinhold, J.***, *Dr. Johannes Lepsius und die kritische Behandlung des AT* (Christl. Welt 1903, Nr 42f 46).

König, E., *Im Kampf um das AT. 1. H.: Glaubwürdigkeitsspuren des AT* (54. B., Runge. *M* —.75): Die Textbeschaffenheit des AT weist Merkmale auf, die eine Genauigkeit der Überlieferung und eine gewisse Sorgfalt erweisen. Lepsius (vgl. oben) hat darum kein Recht, mit dem Text so umzugehen, wie er es getan. Aber auch die Geschichtserzählung in der ganzen Art und Weise, wie sie angelegt ist, schliefst eine Willkür in der Gestaltung aus, die Wellhausen angenommen hat. Die bereits in seiner Einleitung und seinen grammatischen Schriften niedergelegten Beobachtungen werden hier in neuer Zusammenordnung und auch vermehrt wiedergegeben.

Vetter, P., *Die litterarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen.* Forts. (ThQ LXXXV 520—547): Vgl. BZ I 315.

Van der Flier, A., Het gebruik van den Israëlietischen Godsnaam (Theol. Studiën XXI 3).

d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 3. u. 4. Lief. Bis S. 304. Vgl. BZ I 93.

Hehn, J., *Hymnen und Gebete an Marduk, neben einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks.* Diss. Berlin.

Houghton, L. S., *The Cry of the Penitent* (BW XXII 49—51): Übersetzung eines babylonischen Bufspsalms nach Weine, Christl. Welt.

Lidzbarski, M., *Balsamem* (Eph. f. sem. Epigr. II 122): Nimmt auf Grund von Zimmern, Keilinschr. und AT³ 357 seine Annahme zurück, dafs die semitische Bezeichnung „Herr des Himmels" bei den Juden in persischer Zeit entstanden sei, möchte sie aber doch als von aufsen eingedrungen festhalten. Aus dem Vertrag zwischen Ramses II. und Chetasar gehe hervor, dafs diese Bezeichnung bei den Chetitern sehr alt sei. — Gegen L. auch Lagrange (Rb XII 330f).

Curtiss, S. I., *Firstlings and other Sacrifices* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 45—49).

Curtiss, S. I., *The Place of Sacrifice among the primitive Semites* (BW XXI 248—259): Die ursprünglichen Gewohnheiten der Semiten sind nach C. noch in Syrien und Arabien vorhanden. Opfern bedeutete „schlachten" ohne Beziehung auf einen Altar. Erst aus der Übung, an dem Eingang zu einem Heiligengrab oder zu einer Wohnung zu schlachten, bildete sich allmählich der Begriff „Opferaltar".

Savignac, M.-R., *Le Haut-lieu de Pétra* (Rb XII 280—288): Über die dortige Bama und einige andere Kultobjekte.

Hoskins, F. E., *The second High Place at Petra* (BW XXI 167—174): Entdeckt März 1902. Beschreibung mit Illustrationen.

Kyle, M. G., *The Religion of Israel in its Relation to the Religions of contiguous Peoples. III. Sacrifices* (BStdt VIII 36—40 85—92): Ägypten und Arabien können allein in Betracht kommen für die Zeit, in der sich Israels Religion entwickelte. Mit letzterem (Job sei Quelle hierfür?) besitze der Opferkult Israels Berührungen vermöge gemeinsemitischer Herkunft.

Rothstein, *Geschichte und Offenbarung mit Bezug auf Israels Religion.* Aus: Studierstube (23. Stuttgart, Greiner. *M* —.40): Nur die Offenbarung erklärt die eigenartige Entwicklung der Religion in Israel.

Möller, W., *Die Entwicklung der atl Gottesidee in vorexilischer Zeit.* Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII 3 (183. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.80): Biblisch-exegetische Gegenbeweise gegen den evolutionistischen Standpunkt der Kritik, die primären Polydämonismus (hier bes. gegen Marti), Lokalisation

Jahwes am Sinai und im Heiligen Lande, Entwicklung des Henotheismus zu Monotheismus, zu ethischem Monotheismus festhält. Historisch-kritisch nennt er die etwas breit, aber überzeugend geltend gemachten Bedenken im Unterschied von dogmatischer Beweisführung. Statt der Seitenblicke auf katholische Gebräuche hätte man lieber einen Blick in katholische Literatur (Zapletal, Lagrange) beobachtet, zumal sie ihn gelehrt hätte, dafs eine Beiziehung der semitischen Religionen nicht schon unberechtigte Nivellierung der religiösen Prärogative Israels bedeutet, sondern eine mächtige Stütze konservativer Bibelforschung werden kann.

Westphal, A., *Jéhovah.* Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israel. 3 fasc. (194. Montauban, l'auteur).

***Matthieu, J.**, Jahwe und die Natur.* Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (Schweiz. theol. Z. XX 99—115 129—142): Zuerst ist Jahwe bei den Bauern Palästinas ohne Beziehung zu den Naturerscheinungen, dann blofs Herr über die Natur in Palästina. Erst nach dem Exil wird er durch babylonischen Einflufs Schöpfer, Leiter und Zerstörer der ganzen Welt, bis Mittelwesen den direkten Einflufs Jahwes zurückdrängen.

***Curtiss, S. I.**, The Transformation of the Local Divinities into Gods* (BW XXI 7—16): Die kritische These, dafs Jahwe aus einem Lokal- und Nationalgott zum Weltgott geworden sei, will C. stützen durch Fälle, in denen von ungebildeten Leuten in Syrien verehrten Ortsheiligen allmählich göttliche Allgegenwart zugeschrieben wurde.

Oettli, *Ist der Gott des AT unser Gott?* Öffentlicher Vortrag (30. B., Stadtmission. *M* —.20).

***Ramsay, F. P.**, The Kingdom of God in the OT* (BStdt VIII 103—112): Stellt kurz und präzis die einzelnen Momente zusammen, die der Begriff des messianischen Königtums im Laufe der israelitischen Geschichte hervortreten liefs. Eine geradlinige stetige Klärung und Entfaltung!

Lagrange, M.-J.**, L'ange de Jahvé* (Rb XII 212—225): Ist nur eine theologische Glosse, weil man Jahwe nicht unmittelbar erscheinen lassen wollte, nicht eine Manifestation Jahwes oder Jahwe selbst. — ***B. B. Warfield, Herausgeber der konservativen Zeitschrift The Bible Student, protestiert gegen diesen Artikel (VIII 59f), weil er ebenso hypothetisch sei wie Wincklers Theoreme.

***Grimme, H.**, Ginnen im AT* (OrLz VI 281—283): Lam 2, 6[a] כגן = „wie ein Ginn“. עינן = „(Ginnen-)Zauber treiben“ (ZdmG LV 459) hängt damit zusammen; denn auch im Nordarabischen wechseln ع und ج beim gleichen Stamme.

***Berry, G. R.**, The ethical Teaching of the OT* (BW XXI 108—114 197—205): Der Gehalt der atl Ethik kurz zusammengefafst. Sie ist weit höher als die der andern Völker, steht aber der ntl Ethik nach wegen des progressiven Charakters der göttlichen Offenbarung. Einzelne alte beibehaltene Gebräuche widersprechen ihrem Offenbarungscharakter nicht.

Wente, H., *Beiträge zur Darstellung der psychologischen Anschauungen des AT.* Diss. Rostock 1902 (29 S.).

Budde, C., *Die Schätzung des Königtums im AT.* Kaisersgeburtstagsrede. Marburger ak. Reden Nr 8 (33. Marburg, Elwert. *M* —.60).

***Taylor, R. B.**, Traces of Tree-Worship in the OT* (ExpT XIV 407—415): Beziehung zu Arabien läfst dies vermuten; Etymologie von אלין usw., Orakelbäume, Gerichtsplätze, Ašeren = konventioneller Ersatz der heiligen Bäume erweisen es.

Lattes, D. A., und **Jona, E.**, *Valore del culto ebraico* (16⁰. 69. Livorno. *L* 1.50).

Mathieu, G., *La notion de sacrifice dans l'AT et son évolution.* Thèse théol. (54 S. Toulouse 1902).

Müller, M., *Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien* (Der

alte Or. V 1. 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Sie waren im wesentlichen unkriegerisch gegen ihren sagenhaften Ruf bei Griechen und Römern.

Sayce, A. H., The Hyksos in Egypt (BW XXI 347—355): Auch die Hyksoszeit beginnt sich aufzuhellen. Manethons Angaben finden sich bestätigt. Nach S. waren die Hyksos Westsemiten, und zwar gehörten sie den Namen nach — das ist eine neue These — in die Zeit Hammurabis. Die Überflutung Babyloniens durch die Hammurabidynastie, Ägyptens durch die Hyksos mag der gleichen südarabischen Völkerwelle zuzuschreiben sein.

Messerschmidt, L., *Die Hettiter.* 2. Aufl. (Der alte Or. IV 1. 35. Lp., Hinrichs. *M* —.60). Auch ins Englische übersetzt (Ld., Nutt. 1*s* 6*d*).

Daiches, S., Zur Ḫabiri-Frage (ZA XVII 399f): Der im Talmud erwähnte Stamm חברא könnte mit den Ḫ. identisch sein.

Winckler, H., *Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens.* 2. verb. und verm. Aufl. (32. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Lehmann, C. F., Die Dynastien der babylonischen Königsliste und des Berossos (Beitr. z. a. Gesch. III 135—163): Dynastie A, von der Meeresküste stammend, am ehesten als „westsemitisch" statt „kananäisch" oder „nordsemitisch" zu bezeichnen; auf den Babel-Bibel-Streit bezüglich. Auch die weiteren chronologischen Feststellungen, Ausgleich der Berossosangaben mit den babylonischen Königslisten, sind für die Bibel von höchstem Interesse. Jaû = Aos-Sarapis hat mit Jahwe nichts zu tun; in den Eigennamen wahrscheinlich überhaupt nicht Gottesname.

Meyer, E., Das chronologische System des Berossos (Beitr. z. a. Gesch. III 131—134): B. bietet von 2232 (mit der 2. Dynastie nach der Flut beginnend) bis 331 v. Chr. geschichtliche Überlieferung, die er allerdings durch den Ansatz der halbmythischen 1. Dynastie zur zyklischen Zahl von 10 Saren ergänzt.

Halévy, J., Un Document judéo-araméen d'Éléphantine (Rsém XI 250—258): Zu PSbA Mai 1903, 202—208 (Cowley). Ein Beweis, daſs sich im äuſsersten Süden von Ägypten eine Gruppe Juden im 3. Jahrh. v. Chr. niedergelassen hatte (Jer 44, 1. 15 redet nur von einem vorübergehenden Aufenthalt von Flüchtlingen, und zwar in einer nördlichen Stadt). Gibt Text, Erläuterung und Übersetzung des Papyrus.

Jackson, F. J., *The Biblical History of the Hebrews* (XXX u. 414. Cambridge, Heffer. 6*s*): Für Gelehrte, aber auch für ein weiteres Publikum berechnet.

Stitt, S. S., *The OT History analysed.* Based on Ottley's "History of the Hebrews" (Cambridge, Heffer. 2*s*).

König, E., Der Stamm Ruben, sein Verschwinden aus der Geschichte und sein Auftauchen in der Geschichte (Zeitschr. f. ev. Rel.-U. 1903, 209—218).

Oppert, G., *Tarschisch und Ophir.* Sonderabdr. aus der Zeitschr. f. Ethnol. 1903, 1—3 (87. B., Springer. *M* 2.—): Vgl. BZ I 224.

Hüsing, G., Zur Ophir-Frage (OrLz VI 367—371): Möchte O. in Elam suchen, dessen Könige u. a. den Titel katru hapirtik (= aiapirra = איפיר = איפ׳ר) um 1200 v. Chr. führten. שִׁלֹה (= שילו) soll elamitisch hilam hijan sein; später wurde es zu čitlam, čijan = ציון.

Nestle, E., Abiud (ExpT XIV 334): Gegen Dict. of the Bible II 140.

Prášek, J. V., *Sanheribs Feldzüge gegen Juda I.* Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 4 (45. B., Peiser. *M* 1.50): Lösung wie in dem BZ I 103 verzeichneten Artikel. Hier schickt er voraus die Geschichte der Exegese dieser Stellen und gibt genauere, insbes. chronologische Details (Bonkamps Versuch, vgl. BZ I 103, hat er nicht verwertet), überall sich als Wincklers Gefolgsmann bekennend. Seine Polemik gegen „prodigiöse" Fassung des Unterganges der Assyrer ist entbehrlich. Sonst stützt auch P.s Theorie die biblische Erzählung. Mit Nagel (vgl. BZ I 330) setzt er sich auseinander OrLz VI 167—170, indem er seine dogmatische Befangenheit tadelt und die behauptete Einheit des Berichtes ablehnt.

Barton, G. A., *The Jerusalem of David and Solomon* (BW XXII8 —21): Ehedem hiefs der östliche Hügel Sion, in der Amarna-Zeit befestigt (niptur = „öffnen", nicht „befreien", Amarna-Brief Nr 185); vom 2. Jahrh. v. Chr. bis zum 4. n. Chr. fand eine Namensübertragung statt. Auch der Westhügel war schon zur Zeit Davids bebaut, wie aus verschiedenen Anzeichen vermutet wird. In eine Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur über die erste Frage läfst sich B. nicht ein.

Banks, E. J., *Cutha* (BW XXII 61—64): Kurze Geschichte der 2 Rg 17, 24—41 erwähnten Stadt mit den bisherigen Versuchen zur Ausgrabung.

Steward, L., *The Land of Israel.* 3rd ed. (382. Ld., Revell. 5s).

Marmier, G., *Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins* (RÉj XLVI 184—196): IV. Le territoire d'Issachar d'après le Livre de Josué. V. Les pays Araméens de la rive gauche du Jourdain au temps de David.

Manfredi, J., *Callirhoë et Baarou dans la Mosaïque géographique de Madaba* (Rb XII 266—271).

Rogers, R. W., *Biblical Discoveries that have stirred the World* (Sunday School Times XLV 16).

Hilaire, *La chronologie biblique et les dernières découvertes: hypothèses et certitudes* (Ét. francisc. IX Nr 50/51 [Febr.—März 1903]).

Hilprecht, H. V., *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur.* Ein Vortrag. Mit 56 Abb. und 1 Karte (78. Lp., Hinrichs. *M* 2.—).

Naville, E., *La stèle de Pithom* (Z. f. äg. Spr. u. Altertumsk. XXX 65—75 mit 3 Taf.): Neue kritische Behandlung und Übersetzung gelegentlich der Herausgabe der 4. Aufl. seiner „The Store City of Pithom".

Macalister, A. St., *Fourth quarterly Report of the Excavation of Gezer* (1 March—15 May 1903) (PEF XXXV 195—231): Schildert in Wort und Bild die neuen Fundgegenstände. Er erörtert die Frage, warum die Einwohner von Gezer den einen Hügel verlassen. Ein Resumé über das Ergebnis der Ausgrabungen des 1. Jahres.

Masterman, E. W. G., *The Excavation of Ancient Gezer* (BW XXI 6, 407—425): Illustriert. Nach den BZ I 330 angeführten Berichten.

Sellin, *Kurzer Bericht über die Ausgrabung von Taʿannek IV* (Mitt. u. Nachr. d. deutschen Pal.-Ver. 1903, 1—4): Erzählung der Funde, insbesondere von zwei assyrischen Tontafeln. — ***Peiser, F. E.***, *Zu den Taʿannek-Tafeln* (OrLz VI 321—323): Gibt die Übersetzung von Hrozný im Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Wiener Akad. vom 17. Juni, wo ***Sellin*** eine Abhandlung: „*Tell Taʿannek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kais. Akad. und des k. k. Minist. f. Kultus und Unterricht unternommene österreichische Ausgrabung in Palästina.* Nebst einem Anhange von Dr. **Friedrich Hrozný**: *Die Keilschrifttexte von Taʿannek*", veröffentlichte mit sachlichen Bemerkungen. Vermutet, dafs Raḫab der frühere Name von Jericho sei, auf den die Geschichte der Buhlerin Raḥab zurückgehen könnte. — *Zwei neue El-Amarna-Briefe* (OrLz VI 379—381): Veröffentlicht nach Bull. de l'Inst. Franç. d'Arch. or. II den Text mit Übersetzung. Ya-bi-šarru soll möglicherweise identisch sein mit (ilu) Ra-bi-mur aus den früheren Briefen Wincklers Nr 119. Hier meint P. nun vermutungsweise das bei Delitzschs Identifizierungen von Jahwe vermifste Gottheitsdeterminativ zu finden.

Cooke, G. A., *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish* (XXIV u. 407 mit 14 Tafeln. Oxford, Clar. Pr.).

Lidzbarski, M., *Phönizische Inschriften* (Eph. f. sem. Epigr. II 49—55): Behandelt die Geschichte des Fundes der BZ I 320 erwähnten Inschrift; Faksimile-Abdruck, Kritik der bisherigen Deutungen.

Bruston, C., *Les inscriptions phéniciennes de Sidon* (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1903, 127—134).

Corpus inscriptionum Semiticarum *ab Academia inscriptionum et litte-*

rarum humaniorum conditum atque digestum. Pars II inscriptiones Aramaicas continens: T. I, f. 3, Tab. XLV—CVI (fol. 305—489. P. 1902, Typ. reip. *Fr* 66.—).

Ermoni, V., *La Bible et l'orientalisme III: la Bible et l'archéologie syrienne* (16⁰. 64. P., Bloud. *Fr* —.60): Vgl. BZ I 323.

Hunger, J., *Die Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit* (Leipz. semit. Studien, herausgeg. von A. Fischer und H. Zimmern. I 1. 80. Lp., Hinrichs. *M* 2.80): Geschichtliche Nachrichten darüber und verschiedene Formen, u. a. auch Gn 44. Dann kritische Behandlung, Deutung, Text und Übersetzung der Tafeln Brit. Mus. 22446 und 22447; auch über „Personen, Material und Handlung bei der Schalenwahrsagung".

Jaussen, A., *Coutumes arabes* (Rb XII 244—266): Forts. von Rb X 592—608.

König, E., *Polyandrie im „vorhistorischen" Israel* (NkZ XIV 635—648): Die Stelle Strabo 16, 25 über Polyandrie in Südarabien erhält keine Stütze durch Halévy Nr 504 (Winckler), noch durch die von E. Glaser hierfür verwertete Inschrift (Beil. z. Allg. Z. 1897 Nr 276). Gegen Ulmer, Die semitischen Eigennamen im AT, hält K. fest, dafs auch die Namen Achi-ummi-šu, Achat-abi-ša, Amat-abi-hâ keine Polyandrie für die Semiten, der Matriarchat, die Leviratsehe, Geschwisterehe, „Achab" keine solche für das vorhistorische Israel erweisen.

Bissing, W. v., *Eine angebliche Darstellung des Pferdes aus dem m. R.* (Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altertumsk. XXX 97): Gegen Lefébure: Sphinx V 97f; die Darstellung ist mifsdeutet.

Baynes, H., *The oriental Conception of Law.* Act. du XIIe Congrès internat. des orient. Rome 1899. III 2 [1902], 103—113: Findet bei Semiten und Ariern eine parallele Begriffsentwicklung.

Fink, E., *Zur Geschichte der Zahl π* (JqR XV 522—525): = 3,141, nicht blofs 3 (so Cantor). Das ergibt sich als möglich aus der Berechnung des ehernen Meeres 1 Rg 7, 23, wenn man ב in באמה = „innerhalb" d. h. „weniger als" fafst, was sich auch sonst erweisen lasse.

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Bruston, C., *Quelques observations sur les sources historiques de l'AT* (Rev. de Théol. et d. Quest. rel. 1903, 369—373).

Köhler, L., *Atl Miscellen* (Schweiz. theol. Zeitschr. XX 181—187): Gn 35, 10 ist die Erklärung des Namens (vgl. 32, 29) ausgelassen durch den Redaktor aus theologischen Rücksichten. Is 3, 7 ist nach Martis Kommentar zu erklären, אין לָחֶם, das unverständlich ist, als Glosse zu streichen. Ruth 2, 2 sollte eigentlich im Texte θυγατερ (st. θυγατηρ) stehen.

Terry, M. S., *Moses and the Prophets* (196. N.Y. 1902, Eaton. $ 1.—): Moses und seine Beziehung zur Gesetzgebung; die Geschichte des Prophetentums; die messianische Prophetie; Parabel und Apokalyptik im AT (vgl. BW XXI 311).

Völter, D., *Ägypten und die Bibel.* Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie (IV u. 113. Leiden, Brill. *M* 2.50).

Winckler, H., *Keilinschriftliches Textbuch zum AT.* 2. erw. A. Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. I. Bd (IV u. 130. Lp., Hinrichs. *M* 3.—; geb. *M* 3.50): Gibt in Übersetzung und Textumschrift die für das AT bedeutsamen Texte und bietet somit für den, der die keilinschriftliche Bibliothek von Schrader nicht besitzt, ein höchst willkommenes Hilfsmittel zum atl Studium. Die Texte sind in dieser 2. Aufl. zugleich auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Für den Text der Schöpfungs-

berichte konnte W. bereits Kings Ausgabe (vgl. BZ I 325) verwerten. Kurze Noten erleichtern das Verständnis.

Zur „**Babel-Bibel-Literatur**". **Delitzschs** 1. Vortrag erschien in 4. Aufl. (51.—55. Tausend). Beide Vorträge wurden ins Englische übertragen: **Delitzsch, F.**, *Babel and Bible.* 2 Lectures. Ed. with Introd. by C. H. W. Johns (256. Ld., Williams. 5s). In neuen Auflagen erschienen: **Budde** (vgl. BZ I 95) in 2. Aufl., mit vielen Anmerkungen und einem Vorworte statt des Nachwortes (bekennt sich zu einer in der Geschichte sich vollziehenden Offenbarung, erklärt sich gegen die astralmythische Auffassung Wincklers); **Hommel** (vgl. BZ I 99) als 2. mit einem Nachwort über den Namen Jahwe und einem über die neuesten Darstellungen der babylonisch-assyrischen Religion orientierenden Exkurs vermehrte Aufl. (62 S. *M* 1.50); **Jeremias** (vgl. BZ I 99) als 4. abermals erw. Aufl. mit einem Vorwort: Offenbarung im AT als Erwiderung auf Delitzschs Vorwort „Zur Klärung" in einer neuen Aufl. von Babel und Bibel II (52 S. *M* —.60); **Knieschke** (vgl. BZ I 99) in 2. verb. und erw. Aufl. (VIII u. 82. Lp., Stubig. *M* 1.—). — Die neu zu verzeichnende Literatur zur Frage möge in alphabetischer Ordnung folgen: **Baentsch, B.**, *Babel und Bibel.* Delitzschs 2. Vortr. bespr. (PrM VII 197—207): Die literarkritische Arbeit am AT sei abgeschlossen, die freigewordenen Theologen mögen sich dem Studium des Orients, der Archäologie insbes. widmen. Tendenz und Übertreibung kennzeichnen das Verfahren Delitzschs. Dem Assyriologen D. sei man vielfachen Dank schuldig; „den Theologen D. kann die Theologie nicht ernst nehmen". — **Bezold, C.**, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das AT.* Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage (67. Tübingen 1904, Mohr. *M* 1.50): Auf eine geräuschvolle Gastrolle im theologischen Wissensgebiet verzichtet B. in wohltuender Zurückhaltung. Um so reichhaltiger ist seine Schrift in assyriologischer Beziehung. Trotz ihrer Kürze darf sie als ein Handbuch für die Babel-Bibelfrage gelten; vgl. bes. S. 58ff die Literatur zu den einzelnen Punkten in alphabetischer Folge. — **Bezold, C.**, *Assyriologische Randbemerkungen. 5. Noch einmal Jahve* (ZA XVII 271—273): Verteidigung gegen Delitzsch, Babel und Bibel, Anmerk. S. 74: B. läſst die Lesung bi oder pi offen, beanstandet die Vertauschung von ah und a', hu und ú bei Delitzsch. — **Biedenkapp, G.**, *Babylonien und Indogermanien.* Ein Geistesflug um die Erde (V u. 165. B., Costenoble. *M* 2.—). — **Boehmer, J.**, *Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten für Bibelfreunde* (12°. VIII u. 176. Stuttgart, Greiner. *M* 2.—). — **Caspari, W.**, *Die Religion in den assyrisch-babylonischen Buſspsalmen* (Beitr. z. Förd. chr. Th. VII 4. 91. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Unter Stichworten stellt er die religiösen Begriffe und Gedanken zusammen mit inhaltlichen und auch textkritischen Anmerkungen. Mit Recht warnt er davor, zuviel in die oft recht formelhaften Ausdrücke hineinzulegen (gegen Jastrow und Zimmern). — **Cheyne, T. K.**, *Babylon and the Bible* (HJ II 65—82): Sieht die Gefahr für das AT darin, daſs es zu werden droht „a dependency of Assyriology". Sein Gewährsmann ist H. Winckler auch jetzt noch wie schon früher (vgl. BZ I 92); er tadelt aber das kosmologische System, das W. überall zu Grunde legt, und seine Methodelosigkeit in der Textkritik. — **Chriestlieb, M.**, *Wie können wir Ungelehrten ein selbständiges Urteil über Babel und Bibel gewinnen?* (Protestantenbl. 1903, Nr 18—20): Die freiere theologische Richtung wird die Entlehnungsfrage offen lassen; eine übernatürliche Inspiration muſs nicht angenommen werden. — **Diettrich, G.**, *Die neuesten Angriffe auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen des AT.* Ein Vortr. aus dem Kampfe um Babel und Bibel (24. Gieſsen, Ricker. *M* —.50). — **Falb, R.**, *Babel, Bibel und Jao* (48. B., Steinitz. *M* 1.—): Jao ein Geheimgott der Mysterien, sich verschiedenfach offenbarend; er bezeichnet die Sonnenstände, die sinkende Vokalreihe. Phantastisch-kabbalistische Zahlenspielerei mit etymologischen Verknüp-

fungen, „von welchen sich die vergleichende Sprachwissenschaft bisher noch nichts hat träumen lassen". — **Floeckner, K.**, *Bibel und Babel.* Programm (58. Beuthen). — **Gasser, J. C.**, *Babel und Bibel* (in gemeinfafslicher Weise beleuchtet) (12°. 52. Schaffhausen, Meili. *M* —.60). — **Geyser, N.**, *Der Kampf um das AT* (39. Greifswald, Bamberg. *M* —.50). — **Goldschmied, L.**, *Der Kampf um Babel-Bibel im Lichte des Judentums* (39. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.—). — **Grimme, H.**, *„Unbewiesenes".* Bemerkungen eines Philologen zu F. Delitzsch's Babel und Bibel I—II (80. Münster, Schöningh. *M* 1.50): Der Philologe tritt hier dem Philologen entgegen. G. bleibt nicht bei dem „Unbewiesen" stehen, das er allen beweislosen oder nur scheinbar bewiesenen Thesen D.s entgegensetzt. Selbständige grammatische Untersuchungen (z. B. zu Jahwe), Darlegung der Bedeutungsentwicklung der Gottheitsbezeichnungen (z. B. Marduk = „Gottheit" in der berühmten Delitzschschen Tafel), lexikographische Bemerkungen (Dt 4, 19 lexikographisch erläutert) fesseln das Interesse dauernd. G.s arabischen Kenntnissen und Mohammedstudien verdanken wir manche anregende Notiz. — **Gunkel, H.**, *Israel und Babylonien.* Der Einflufs Babyloniens auf die israelitische Religion. 3. Taus. (48. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20): Die atl Wissenschaft ist noch nicht gleichbedeutend mit Assyriologie. Israel hat die babylonischen Materialien selbständig umgeformt. — **Hannus, C.**, *Offenbarung und Wissenschaft.* Ein Beitrag zum Kampf um „Bibel und Babel". 2. Taus. (44. Bremen, Schnauffer. *M* 1.—). — ***Haupt, P.***, *Bible and Babel* (John Hopkins University Circulars, Juni 1903). — **Heyn, J.**, *Zum Streit um Babel und Bibel.* 2 Vorträge (55. Greifswald, Bamberg. *M* 1.—). — **Hilgenberg, A.**, *10. Brief über das Glaubensbekenntnis. Der assyr. Rummel* (26. Cassel, Hühn. *M* —.50). — **Hornburg, J.**, *Bibel und Babel.* 2 Vortr. mit 1 Kartenskizze und 5 Bildern (54. Potsdam, Stiftungsverlag. *M* —.60). — **Hübener, W.**, *Das zertrümmerte Babel, das unfehlbare Gotteswort und die ewige Gottesstadt.* Ein Vortrag (23. Zwickau, Schriftenverein. *M* —.30): Ihm ist König zu wenig orthodox. Der Papst ist der „grofse Antichrist". — ***Johns, C. H. W.***, *The Name Jehovah in the Abrahamic Age* (Exp VIII 282—293): Die Identifizierungen für Gn 14, insbes. Hammurabi = Amraphel, sind blofs geistreiche Vermutungen. Für die erste babylonische Dynastie ist ein Vorkommen des Namens „Jahwe" nicht erwiesen, weil von Jau-ilu das erste Element kein Gottesnamen sein mufs. — **Kippenberger, J.**, *Babel-Bibel-Bebel.* Vortrag, vom freien religiösen Standpunkt aus geh. (16. Lp., Rühle. *M* —.20). — ***Kittel***, *Die Babel-Bibelfrage.* Ein Beitr. z. neuesten Kirchengeschichte (NkZ XIV 458—471 554—585): Protestiert energisch dagegen, dafs man das Ärgernis des 2. Vortrages an höchster Stelle nicht gehindert hat. Die Ausgabe desselben soll nicht den authentischen Wortlaut bieten, sondern das Produkt kräftiger Zensur durch mehrere hohe Stellen sein. Bespricht dann die Streitschriften. Die Inspiration sei schon lange nicht mehr so streng aufgefafst worden, wie D. voraussetze. — Ders., *Ein Friedenswort für Babel und Bibel?* (Ev.-luth. Kz 1902 Nr 18): Abwehr gegen Giesebrecht (vgl. BZ I 321). — Gegen G. und seinen Artikel *„Zur Klarstellung"* (ebd. Nr 22) auch ***Jeremias, A.***, *Im Kriege um Babel und Bibel* (ebd. Nr 23). — **Köberle, J.**, *Babylonische Kultur und biblische Religion.* Ein erweiterter Vortrag. Mit bes. Berücksichtigung des 2. Vortr. v. Prof. F. Delitzsch über Babel und Bibel (54. München, Beck. *M* 1.20): Trotz des göttlichen Wirkens ist die Unvollkommenheit auf den jeweiligen Stufen nicht zu verkennen. Keine Verbalinspiration! Die Eigentümlichkeit der Religion Israels offenbart sich in der direkten Opposition gegen babylonische Einflüsse. — **König, E.**, *Die Gottesfrage und der Ursprung des AT* (57. Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge. *M* —.80): Das AT ist ein Zeugnis für die Existenz Gottes, dessen Beziehung zur atl Offenbarung auch trotz der letzten Angriffe unangetastet bleibt. Das legt K. dar, indem er die Behauptungen D.s noch einmal in

ihrer Unhaltbarkeit aufzeigt. — **Kramer, G.**, *Babel-Bibel.* Volkstümliche Darstellung mit Grundsätzen einer Einheitsreligion (7. Magdeburg, Selbstverlag. *M* —.10). — **Kugler, F.**, S. J., *Babylon und Christentum.* 1. H.: *Delitzschs Angriffe auf das AT* (IV u. 68. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—): In schöner populärer Darstellung gehalten; K. betont mehr die kulturgeschichtliche Seite der Frage und faſst die prinzipiellen Konsequenzen fest ins Auge. Den Unterschied zwischen Babel und Bibel hat D. aus Tendenz verschwiegen. Auch Zimmern, Keilinschriften und AT³ findet bereits eine Berücksichtigung. Ein Aufruf an die jungen Theologen zum Studium der Assyriologie zeigt, wie sehr K. trotz seines gegen D. ablehnenden Standpunktes die Bedeutung Babels für die Bibel zu würdigen weiſs. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1903, 4 ff. — ***Lasson, G.***, *Offenbarung und Ausgrabungen* (Kirchl. Wochenschr. 1903, 228—232 242—245 256—260): Der Hauptvorzug Israels, daſs ihm „der Name Gottes geoffenbart war", wird ihm bleiben. — Sep.-Abz. (21 S.) ersch. — **Lehmann, C. F.**, *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt.* Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibel-Streit (III u. 88 m. Abb. Lp., Dieterich. *M* 1.20): Lenkt die Aufmerksamkeit ab auf die allgemeine kulturelle Einwirkung, insbes. das Sexagesimalsystem, Längenmaſse, die er auf eine geheim gehaltene Pendelschwingungsdauer aufgebaut sein läſst. Sein Eintreten zu Gunsten Herodots und der klassischen Geschichtschreibung wird ebensowenig ohne Eindruck bleiben gegenüber der Überschätzung von Babels Kulturmission wie seine Einsprache gegen die mythologische Methode als epochemachend für die historische Forschung. — **Leimdörfer, D.**, *Der Jhwh-Fund von Babel in der Bibel.* 1.—3. Taus. (32. Hamburg, Boysen. *M* 1.—). — **Lods, A.**, *Les découvertes babyloniennes et l'AT* (35. Dôle, Girardi). — **Löhr, M.**, *Babel und die biblische Urgeschichte.* Vortrag (28 mit 5 Abb. Breslau, Aderholz. *M* —.75): In der doppelten Form (des Jahwisten und Elohisten) entstamme die Flutsage einer doppelten babylonischen, im 8. und 6. Jahrh. nach Palästina gekommenen Vorlage. — Kittel weist hiergegen NkZ 1903, 573 darauf hin, daſs diese Stoffe schon den Kanaanäern der Amarnazeit bekannt gewesen seien. — **Luchini, L.**, *Babilonia e la bibbia: studî archeologici e critici di comparazione* (16. Piacenza, Solari). — **Lukas, F.**, *Der babylonische und der biblische Weltentstehungsbericht.* 2. Aufl. (66. Lp., Luckhardt. *M* 2.—). — **Meyer, S.**, *Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt.* 1. H. 2. Aufl. (60. Frankf. a. M., Kauffmann. *M.* 1.—). 2. H. (48. *M.* 1.—): Vgl. BZ I 99. — **Münz, W.**, *„Es werde Licht!"* Eine Aufklärung über Bibel und Babel (52. Breslau, Koebner. *M* —.60). — **Nikel**, *Babel und Bibel* (Volksaufklärung Nr 63—64. Warnsdorf. *M* —.16). — ***Oppert, J.***, *Jahveh?* (ZA XVII 291—304): Hammurabi ist lautlich ganz verschieden von dem biblischen Amraphel, und Abraham lebte später. Die Namen mit Jahwe gehören dem Elamitischen an. O. übersetzt und erklärt die 3 Täfelchen mit Jauppi-el, Ja-pi-el, Jauum-el, die wohl eine Verbalform, aber keinesfalls Jahwe enthalten. Der Monotheismus bleibt ein Vorrecht Israels. — O. sprach sich auch in der Sitzung vom 13. März 1903 der Société asiatique (Jas Ser. X, t. I 381 f) gegen die Etymologie der nach Delitzsch „Jahwe" enthaltenden Namen aus. Japi ist 3. Person des elamitischen Verbs; Jauppi aor. des elamitischen Verbs. — **Paul**, *Daniels Weissagungen und ihre Erfüllung.* Ein Zeugnis aus Babel für die Bibel (V u. 79. Elmshorn, Bramstedt. *M* —.80). — **Porges**, *Bibelkunde und Babelfunde.* Eine krit. Bespr. v. F. Delitzsch's Babel und Bibel (108. Lp., Kaufmann. *M* 1.20): Vortr., gehalten in der Leipzig-Loge. Will nur populär sein und vertritt den Standpunkt des Judentums. Abhängigkeit der Bibel auf religiösem Gebiet sei ausgeschlossen, in profanen Dingen zuzugestehen. Auf das NT ist P. nicht gut zu sprechen. Hie und da zeigt er sich einseitig in der Auslegung. — **Reimarus jun.**, *Babel und Bibel.* Resultate der neuesten Bibelforschung

als Widerlegung und Antwort auf den Brief des Kaisers Wilhelm II. an Admiral v. Hollmann (24. Lp., Blumberg. *M* —.50). — **Rosenthal, L. A.,** *Bibel trotz Babel!* Beleuchtung des 2. Delitzsch'schen Vortrages und seiner neuesten Äufserung „Zur Klärung" (VIII u. 32. Lp., Kaufmann. *M*—.50): Das Fragmentarische des biblischen Tatsachenmaterials bei Delitzsch weifs R. wohl zu erkennen. Ebenso können wir ihm nur zustimmen in dem Wunsche, D. möge wieder mehr die spezielle Assyriologie zu seinem Berufe machen und aus ihr Tatsachen bieten. Sonst wenig geklärte Gedanken, weil der Verfasser einem altgläubigen und reformierten Judentum zugleich gerecht werden möchte. — **Schieler,** *Ein 2. Vortrag über die Babel- und Bibelfrage* (28. Danzig, John. *M* —.40). — **Schmidt, G.,** *Babel und Bibel.* Ein apologetischer Vortrag (16. Königsberg, Gräfe. *M* —.50). — **Schmidt, W.,** *„Babel und Bibel" und der „kirchliche Begriff der Offenbarung"* (Bew. d. Gl. VI 5). Sep.-Abz. (45. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.80). — **Schwartzkopff, P.,** *Die Weiterbildung der Religion:* Ein Kaiserwort. Ein Beitr. zur Verständigung über „Babel und Bibel" vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkte aus (IV u. 82. Schkeuditz, Schäfer. *M* 1.—). — **Thieme, K.,** *Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel.* Ein Wort zur Orientierung (67. Lp., Dörffling. *M.* 1.20). — **Veeck, O.,** *Babel und Bibel* (Protestantenbl. XXXVI 14, 111). — **Wahl, T.,** *Was lehrt uns der Babel- und Bibelstreit?* Ein Beitrag. Zeitfr. des christl. Volkslebens 212 (47. Stuttgart, Belser. *M*—.80). — **Weber, A.,** *Welches sind die bisherigen Ergebnisse des Streites über Babel und Bibel?* Ein Vortrag. Abdr. a. d. ev.-luth. Sonntagsblatt der Immanuelsynode (26 S. *M* —.10). — **Welker, G.,** *Die Entstehung der verschiedenen Religionen.* Vortr. im Anschlufs an die Babel-Bibel-Frage (19. Ludwigshafen, Lauterborn. *M* —.25). — **Winkelmann,** *Die „Sintflutsage" in ihrer „reinsten und ursprünglichsten Form".* Auch ein Beitrag zur neuesten „wissenschaftlichen" Forschung (Ev. Kz LXXVII 121—126). — **Zimmern, H.,** *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.* Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der ntl Probleme (54 m. 9 Abb. B., Reuther. *M* 1.—): Populärer Auszug aus: Keilinschriften u. das AT [3] II. — Derselbe, *Biblische und babylonische Urgeschichte.* 3. mehrf. veränd. Aufl. D. a. Or. II 3 (40. Lp., Hinrichs. *M* —.60). — **Zorell, F.,** *Zur Frage über „Babel und Bibel"* (Frankf. zeitgem. Brosch. XXII 11. 36 S. *M* —.50).

Zum **„Gesetze des Hammurabi"** (vgl. BZ I 327) notieren wir die 2. vermehrte und verbesserte Auflage der schönen Schrift von **Jeremias, J.** (vgl. BZ I 328; 64 S. *M* 1.—, kart. 1.50): Überall merkt man die bessernde Hand; manchmal sind Abschnitte ganz umgearbeitet. Beschäftigt sich auch bes. eingehend mit Grimmes Erklärung der Beziehung zur Thora. Ein eigenes Kapitel eingefügt: Talmud und Cod. Hammurabi. — Letzteres hat J. eigens behandelt in: *Talmud und Codex Hammurabi* (Allg. ev.-luth. Kz 1903 Nr 35): Weist hin darauf, dafs die Verwandtschaft zwischen verschiedenen Rechtssystemen auch aus der inneren Natur der Menschen sich selbständig gestaltet haben kann. Zwischen Talmud und Hammurabi bestehen indes Berührungen, die auf geschichtlichen Zusammenhängen beruhen. Die Leitsätze der Mišna-Ordnung Nezikîm werden dem Hammurabi-Codex gegenübergestellt. — **Bonfante, P.,** *Le Leggi di Hammurabi re di Babilonia (a. 2285—2242 a. C.) con prefazione e note* (VIII u. 47. Mailand, Soc. editr. libr. *L* 1.50). — **Grimme, H.,** *Das Gesetz Hammurabis und Moses* (47. Köln, Bachem. *M* —.70): Behandelt die zu erwartenden Einzelheiten. Die Ähnlichkeit beruht nach G. in der altsemitischen Gemeinsamkeit der Entwicklung, was besonders formelle Anklänge erweisen. Übrigens stehe Hammurabi der altsemitischen Ordnung ferner als Moses, wie eine Reihe von Eigentümlichkeiten dartue. Die Vorliebe des Arabisten für den arabistischen Standpunkt kommt auch hier zum

Vorschein. Speziell möchten wir hervorheben die eingehende Behandlung, die G. der Entwicklung der Stände widmet. Hinzutreten beider vor Gott, wahrscheinlich eine Art Gottesgericht. — **Halévy, J.**, *Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque* (Rsém XI 142—153 240—249 323—325). — **Kent, Ch. F.**, *The recently discovered Civil Code of Hammurabi* (BW XXI 175—190): Legt den Inhalt dar und stellt ihn mit dem AT zusammen. — **König, E.**, *Hammurabis Gesetzgebung und ihre religionsgeschichtliche Tragweite* (Bew. d. Gl. VI 169—180). — **Lippert, J.**, *Hammurabi* (Nation 1903, 26, 403—405; 27, 421—423). — **Lotichius, P.**, *Die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi von Babylon* (Protestantenbl. 1903 Nr 29—31): Schildert den Geist der Gesetzgebung. Berührungen mit der Thora entfallen hauptsächlich auf Ex 20—23. Die Quellen derselben möchte er auf dem gemeinsemitischen Boden Arabiens finden. — **Mari, F.**, *Il Codice de Hammurabi e la bibbia:* introd., vers. ital., note (4°. 76. Rom, Desclée). — **Martin, F.**, *Le Code d'Hammourabi.* Un Code babylonien du XXIIIe siècle avant Jésus-Christ (La Quinzaine 1903, 1. Apr.): Von der Thora sagt M.: „celle-ci est infiniment plus humaine, sans doute parce qu'elle est divine" (Rev. d. clergé fr. 1903, 1. Mai, 669). — Auch die Juristen berühren die biblische Bedeutung des Fundes und geben Beiträge zum Verständnis desselben: **Cohn, G.**, *Die Gesetze Hammurabis.* Rektoratsrede (44. Zürich, Füfsli. *M* 1.50): Wir hören hier einen Juristen und Germanisten die rechtsgeschichtliche Seite des neuen Fundes erörtern. Ohne die übrigen Gesetze auszuschliefsen, beschäftigt C. sich vorzüglich mit dem Institut der Ehe und Familie, das er mit den Rechtssätzen der ältesten germanischen Epoche vergleicht. Die elementaren Gedanken, die Ideen aller Völker seien der Grund der obwaltenden Ähnlichkeiten. Einem Babylonismus sei nicht das Wort zu reden. Die sachlichen und kritischen Bemerkungen beschäftigen sich unter Beiziehung reicher Literatur auch mit textlichen und religionsvergleichenden Dingen. — **Klofs**, *Die Gesetze Hammurabis* (Deutsche Juristenz. VIII 14): Vergleicht den § 9 mit den Grundsätzen des bürgerlichen Gesetzbuchs. — **Stoofs**, *Das babylonische Strafrecht Hammurabis* (Schweiz. Zeitschr. f. Strafr. XVI 1 u. 2).

Patterson, A., *The Pentateuch.* Broader Bible Study (Philadelphia 1902, Jacobs).

Brucker, J., S. J., *Bulletin d'Écriture Sainte. I. Questions générales. — Pentateuque* (Études XCVI 680—693): Erkennt alle Prinzipien des Buches von Lagrange, La méthode historique etc. (vgl. BZ I 306) an und findet die meisten Folgerungen daraus wenigstens haltbar. „Historische Methode" will er nicht mit Ausschlufs der theologisch-dogmatischen Betrachtung verstehen. Die Ungeschichtlichkeit von Gn 1 ff sei durchaus nicht in entscheidender, über Lenormant hinausgehender Weise dargetan. Der Unterschied zwischen der Patriarchenzeit und der „deuteronomistischen" Periode ist nach B. übertrieben. Die nichtmosaische Herkunft des Pentateuchs ist nicht durch die Inspiration, aber durch die tatsächlichen Beweise ausgeschlossen. Dafs die hll. Schriftsteller per accommodationem erzählen können, hält B. mit L. fest; letzterer dehne es aber auf die ganze Geschichte Israels in viel zu weitgehender Weise aus, so dafs die hll. Schriftsteller eigentlich überall nur erzählt hätten, was damals im Volke umlief. In der Annahme des L., dafs der Pentateuch Materialien aus mosaischer und vormosaischer Zeit enthalte, sieht B. einen Weg der Aussöhnung zwischen Tradition und Kritik in gewissen Punkten. — Loisy hält in Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901) die biblischen Urgeschichten für Mythen und populäre Überlieferungen; die Erhabenheit der israelitischen Tradition steht nach B. dem entgegen. — Hummelauers Pentateuchtheorie im Kommentar zu Dt findet B. weit entfernt von den Konklusionen der kritischen Schule; den gröfsten Teil des Pentateuchs hat nach H. Moses verfafst. Im übrigen fürchtet B., dafs Hummelauers Lösung nur ein kleiner Bissen für den Minotauros der

Kritik sei; deshalb sei die Pentateuchfrage damit noch nicht zur Ruhe gebracht.

Howlett, J. A., Father de Hummelauer and the Hexateuch (Dubl. Rev. Juli 1903, 103—127): Howlett ist gegen die Beziehung von Dt 10, 13 auf den Pentalog Hummelauers, von 1 Sm 10, 25 auf Dt 12—26. H.s Standpunkt bildet eine unhaltbare Mitte; Howlett ist für volle Kritik.

Y., Il Deuteronomio ed il Libro dei Numeri. Commentarii del P. Francesco de Hummelauer (Civ. catt. XVIII 448—454): Kurzes, im Grunde zustimmendes Referat über die bekannten neuen Kommentare, bes. über die pentateuchkritischen Anschauungen.

Fries, S. A., *Die Gesetzesschrift des Königs Josia* (78. Lp., Deichert. *M* 1.80): = Ex 34. Näheres später.

Erbt, W., *Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda.* Beigegeben ist der Untersuchung Umschrift und Übersetzung der metrisch abgefaſsten Gesetze (VII u. 120. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.60): Baut sich auf den Ergebnissen der Schrift über „Jeremia und seine Zeit“ (vgl. BZ I 334) auf. Eine hierarchische und eine sozial-prophetische Partei treten uns in der Zeit des Jeremias entgegen. Das Dt ist die Frucht eines Kompromisses beider Bestrebungen, der sich in zwei Stadien verwirklichte: 625 Wiederherstellung des von Ezechias erreichten und von Manasses wieder aufgehobenen Zustandes, 620 eine völlige Neuordnung des Staatswesens. Das Dt ist die Vereinigung der beiden Reformgesetze. Beide werden in Rekonstruktion am Schluſs in Umschrift und Übersetzung dargeboten und sachlich und stilistisch erörtert. Übrigens erweitert sich die von E. zunächst beabsichtigte Untersuchung des Dt zu einer Erforschung der jahwistischen und elohistischen Gesetzgebung und ihres Schicksals überhaupt. Und siehe, auch hier der Antagonismus und abwechselnde Sieg der priesterlichen (jahwistische Gesetzgebung unter Joas, Ezechias, Josias 625) und sozial-prophetischen (elohistische Gesetzgebung, unter Ahas, Jehowist unter Manasses) Partei! Auch diese Gesetze werden in Umschrift und Übersetzung gegeben. Den sozialen Zug des Elohisten zu erläutern und zu erhärten, kommt E. gerade die Entdeckung des Hammurabi-Codex gelegen. So interessant und scharfsinnig und auch möglich diese Konstruktionen sind, um dauernde Ergebnisse zu sichern, müſsten sie mehr textlich fundiert und weniger a priori deduziert sein.

Day, E., *The Promulgation of Deuteronomy* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II 197—213).

Cameron, G. G., The Laws peculiar to Deuteronomy (PrthR I 434—456): Entspricht das Dt, oder spezieller, entsprechen die ihm eigentümlichen Gesetze der geschichtlichen Lage in Jerusalem im letzten Viertel des 7. Jahrh., wie der Kritizismus beweislos voraussetzt? Nein; sie setzen die mosaische Zeit voraus und waren nicht geeignet, eine Unterlage für die Reform des Josias zu bilden. Das wird im einzelnen durchgeführt.

Nikel, J., *Genesis und Keilschriftforschung.* Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte (XII u. 261. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Bespr. folgt.

Tiele, C. P., Die Kosmogonie des Avesta und Genesis 1 (Arch. f. Rel.-Wiss. VI 244—246): Findet, daſs die sechs Tage der Gn sekundär sind gegenüber dem Avesta. Abdruck aus der deutschen Ausgabe seiner „Geschichte der Religion im Altertum“.

Mc P<heeters>, W. M., Meaning of Bārā' in Genesis 1 (BStdt VIII 10—16): Die Bedeutung „ins Dasein rufen“ begründet er sprachlich und sachlich. Die Unterscheidung zwischen ברא und עשׂה ist etwas gekünstelt geraten.

Zapletal, V., Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gn 1, 26f) (Schweiz. Kz 1903, 125f 136—138 143f).

Schill, S., Genesis 2, 3 (ZatW XXIII 147f): Syntaktische Konstruktion.

Amandolini, A., O. S. B., *The Nomen Tetragrammaton in Genesis IV. 1* (Dubl. Rev. Apr. 1903, 336—340): Eva glaubt den יהוה geboren zu haben.

Bonney, T. G., *Science and the Flood* (Exp VII 456—472): Bei Mensch und Tier (paläolithisch) ist eine Unterbrechung der Entwicklung nicht mehr allgemein anerkannt. Schwierigkeiten gegen die Ausdehnung der Flut; auch andere Funde, die gewöhnlich auf die Flut zurückgeführt werden, lassen sich schwer von ihr ableiten (Knochenhöhlen). Zudem sind einige Wesen, obwohl mit dem paläolithischen Menschen gleichzeitig, nicht mit ihm untergegangen. Resultat: eine allgemeine Flut oder auch eng verbundene lokale Überflutungen werden durch Geologie nicht nahegelegt.

Winckler, H., *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter.* Der Weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt (38. Lp., Hinrichs. *M* —.70): Etwas langatmig wird die kulturelle Beziehung zu Babylon und Ägypten behauptet. Abraham zieht aus von Babel als Vertreter der reinen älteren Religion gegenüber der neuen Lehre des Retters Marduk. Joseph = Janchuma des Chuenaten = Amenophis IV. ist Vertreter des Monotheismus des letzteren. Der Begriff eines Propheten wird erklärt. Alles mit phantasievoller Konstruktion.

Spiegelberg, W., אברך (OrLz VI 317—321): Wiederholt und stützt mit einem neuen Belege seine in Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. XXXIV 2, 261 gegebene Erklärung: 'b r-k = „paſs auf" (eig. „dein Herz zu dir"; Ellipse).

Miketta, K., *Der Pharao des Auszuges.* Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15 (BSt VIII 2. VIII u. 120. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.60): Näheres später.

Herklotz, *Zu Exod 18, 26* (ZkTh XXVII 578 f): ישפוטו möchte H. erklären als entstanden aus יִשְׁפְּטוּן (ו wegen Ton der Endsilbe und Einwirkung von פ) mit Verkürzung des ְ zu ו.

Walker, D. A., *Note on Ex. XX. 5b; Deut. V. 9b* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II 188—191).

Chauvin, V., *Exode XX, 12* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 114—119).

Wildeboer, G., *De Dekaloog* (Theol. Studiën [Utrecht] XXI 109—118): Hält den Dekalog für mosaisch.

Paton, L. B., *The ten Words* (BW XXII 22—35): Der Dekalog ist als unabhängiges Stück in den Hexateuch gekommen. Das 2. Gebot bedeutet: „Du sollst den Namen Gottes nicht laut anrufen, ohne Opfer zu bringen." Er hat in Form und Inhalt später eine Mehrung erfahren. Ex 34 bietet keinen Dekalog. Die Autorschaft des Moses ist gut bezeugt. Übrigens findet P. darin nur Monolatrie, nicht Monotheismus ausgesprochen. Nur das Bilderverbot findet sich nicht in Einklang mit der mosaischen Zeit.

Baentsch, B., *Numeri übersetzt und erklärt, und Einleitung zu Ex-Lv-Nm.* Handkommentar z. AT von W. Nowack (443—702, LXXXII. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 5.80): Näheres später.

Holzinger, H., *Numeri erklärt.* Kurz. Hand-Komm. z. AT, hrsg. v. K. Marti 19 (176. Tübingen, Mohr. *M* 3.75).

Gray, G. B., *A critical and exegetical Commentary on Numbers*, with Map of Palestine. The international critical Commentary (LXII u. 489. Edinburgh, Clark. 12 *s*).

β) Die geschichtlichen Bücher.

Meiſsner, B., *Zu Jos. 7, 21* (ZatW XXIII 151 f): Gold in Zungenform auch im Assyrischen belegt.

Calice, F. v., *König Menephthes im Buche Josua?* (OrLz VI 224): Jos 15, 9; 18, 15 עין מנפתח = Brunnen des Mineptah.

Gall, A. v., *Eine Spur von Regenzauber* (ZatW XXIII 149 f): Fell und Regen stehen in Beziehung; vgl. Idc 6, 36—40.

***English, Th. R.**, Structure and Purpose of the Books of Samuel* (BStdt VIII 98—102): Ohne neue Gesichtspunkte.

***Boyd, J. O.**, Samuel and the Law of Sacrifice* (BStdt VIII 69—74): Das Aufserordentliche der Person und der Zeitlage erkläre es, dafs Samuel (und nicht die Priester) an beliebigen Orten opferte trotz der damals schon bestehenden und verbindlichen Gesetze des Dt.

***Boyd, J. O.**, Samuel and the Rise of the prophetic Order* (BStdt VIII 25—31): In Samuel ist das Prophetentum gemäfs Dt 18, 15 ff zum erstenmal verwirklicht.

***Berry, G. R.**, The Ethics of the Books of Samuel* (BStdt VIII 41—46): Stellt die einzelnen Momente zusammen.

***Beardslee, J. W.**, The Spirit of God in the Books of Samuel* (BStdt VIII 31—36): רוח אלהים und רוח י׳ werden nach inhaltlichen Momenten (Beziehung zur Theokratie) gebraucht; Saul erhält durch ihn die Ausrüstung für seinen Beruf.

Hurlburt, J. L., *From Saul to Solomon:* a Series of Studies in OT History (12°. 64. N.Y., Eaton. 40 *c*).

Neteler, B., *Die Bücher Samuel der Vulgata und des hebräischen Textes* übersetzt und erklärt (VII u. 285. Münster, Theissing. *M* 5.40): Einleitungsfragen kurz und thetisch. Die Nrn 7—9 behandeln kurz einige kritische Punkte: Dasein des Pentateuchs in der Zeit der im Buche Samuel berichteten Geschichte usw. in positiv-konservativem Sinn. Dann folgen Übersetzung der Vulg. und des MT nebeneinander, eingeleitet und geschlossen durch erklärende Noten.

***Lambert, W. A.**, Alleged Discrepances in I. Samuel XVI and XVII* (BStdt VIII 47—50): Sucht durch Exegese 16, 18 mit 17, 33, 16, 21 f mit 17, 55 ff zu vereinbaren. Sehr gezwungen. Sollte ein solches Mafs differierender Darstellung wie hier auf positivem Standpunkt nicht zulässig sein?

***Kerswill, W. D.**, Religious Ideas reflected in the Book of Samuel* (BStdt VIII 51—58): Zusammenstellung, mehr exhortatorisch.

***Kelso, J. A.**, The religious Value of the Books of Samuel* (BStdt VIII 74—78): Ohne Bedeutung.

***Sarowy, W.**, Geschichte König Salomos* (PrM VII 285—295): Schilderung auf Grund von 1 Rg 1—11 und einigen andern Quellen mit einzelnen kritischen Seitenblicken.

Webster, S., *Elijah the Man of Prayer* (12°. 96. Ld., Morgan. 1 *s*).

***Grünhut**, Ein verkanntes Wort* (ZhB VII 27 f): Esr 4, 12 אשיא = „Fundamente" und auf den Tempel, nicht die Mauern, zu beziehen.

***Chavannes, H.**, Le livre d'Esther* (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 177—192 193—215).

***Halévy, J.**, Vasti* (Jas Ser. X, t. I 377 f): Gegen Opperts Ableitung des Namens von pers. vahišta. Ein Verschwinden des h sei in den semitischen Transkriptionen nicht zu konstatieren.

***Torrey, Ch. C.**, Schweizer's „Remains of a Hebrew Text of I. Maccabees"* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 51—59).

***Procksch, O.**, Der Friede des Lysias vom Frühling 164 v. Chr.* (ThLbl XXIV 457—464 481—484): Die Niederlage des Lysias 1 Makk 4, 26—35 ist eine sekundäre Dublette gegenüber seinem Siege 6, 28—63. Die 4 Briefe 2 Makk 11 beziehen sich auf die darauf folgenden Friedensverhandlungen. Der Zug des Lysias ist statt 150 der Seleuzidenära (1 Makk 6, 28 ff) auf 148 (= 164 v. Chr.) anzusetzen. Die Züge der Makkabäer 1 Makk 5 fallen nach diesem Frieden.

γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

***Wünsche, A.**, Der dem Mineralreiche entlehnte Bilderschmuck in den poetischen Büchern des AT* (VB I 14—31): Zusammenstellung und kurze Sinnerläuterung. Auch die Propheten sind einbezogen.

The Book of Job. Illust. by R. T. Roe. The Abbey Bible (4⁰. Ld., Bell. 25 *s*).

Grimme, H., *Gedanken über hebräische Metrik* (VB I 1—14): Die massorethische Punktation ist zuverlässig. Vokalquantitäten sind jedoch nicht überliefert. Šᵉwa viell. Flüstervokal von einer More und weniger. Gegentonbezeichnung ist zu ergänzen. Jambus oder Trochäus (Bickell) und Anapäst (Sievers) sind nicht die einzigen Rhythmen der hebr. Poesie. Nicht Monopodie, sondern Di- und Tripodie. Gleichheit des Zeilenmafses ist (gegen Sievers) anzunehmen. Zum Schlufs der sich auf die früheren Veröffentlichungen Grimmes stützenden Ausführungen warnt er vor Übertreibung der Textkritik auf Grund der Metrik.

Hoonacker, A. v., *Une question touchant la composition du livre de Job* (Rb XII 161—189): Eine fast erschöpfende Literärgeschichte. Ursprünglich: Prolog und die Reden Jobs und der Freunde; dann eine Form mit den Elihureden, eine zweite mit dem Eingreifen Gottes (nicht einheitlich) und Epilog; beide schliefslich zusammengefügt. 31, 34—37 genau erklärt.

Keicher, Th., *Die Eschatologie des Buches Job* (Kath 1902 Dez. 513—538): Eine fleifsige Arbeit des apologetisch-dogmatischen Seminars in Tübingen, die alle eschatologischen Termini und Stellen erörtert. 19, 25 ff Zeugnis für die Auferstehung.

Lambert, Mayer, *Notes exégétiques* (RÉj XLVI 147): Job 10, 7 אושע „je serai secouru" st. ארשע; 10, 16 הגאה st. ויגאה „tu t'élances".

Rothstein, J. W., *Rez.* über Grimme, Psalmenprobleme (Deutsche Lz 1903 264—271): Glaubt, dafs die poetische Aussprache des Textes mehr dem verschleifenden Flufs der Volkssprache zu entnehmen sei, wofür der Vergleich mit der Weise der Araber, Verse zu lesen, sehr lehrreich sei. Im wesentlichen sei die hebräische Metrik der ursemitischen Metrik am nächsten stehend und mit der assyrisch-babylonischen zu vergleichen. G.s Morentheorie ist zu künstlich und mechanisch und überflüssig. Auf Grund der Metrik Psalmensammlungen unterscheiden zu wollen, lehnt R. ab. Der Weg G.s bei Erklärung des Pasek erscheint R. aussichtsvoll.

Grimme, H., *Zur Verständigung* (OrLz VI 177—179): Gegen Nestle (OrLz VI 35) hält er קריבה Ps 22, 12 als Imper. (so in: „Psalmenprobleme") grammatisch aufrecht, weist Unsicherheit der Vokale des Hebräischen als Einwand gegen die Metrik zurück und begründet sein Schwanken bezüglich des Ps 1.

Alcock, G. A., *Key to the Hebrew Psalter* (Ld., Stock. 7 *s* 6 *d*): Konkordanz, Eigennamenverzeichnis, Vokabular.

Allison, W. T., *The Poetry of the Psalms* (BW XXII 42—48): Hauptbedeutung derselben liegt in der Wirkung auf das Herz.

Minocchi, S., *Storia dei Salmi. III. Storia dei Salmi nell' età persiana* (Str III 241—268): Die davidischen Psalmen des 1. u. 2. Buches gehören einer Zeit (von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Reform des Esra) und einem Verfasser an, während die Kritik sie verschiedenen Zeitaltern zuweist. Die von diesen Pss vorausgesetzte Zeitlage soll dies begründen; diese Pss werden sogar eine Quelle für die Geschichte dieser dunklen Zeit.

Minocchi, S., *I Salmi messianici.* Saggio di una edizione critica del testo ebraico (Rb XII 190—212): Ps 2; 45; 72 (direkt-messianisch); 110 (typisch) kritisch behandelt mit Benützung von Metrik und Strophik, ohne freilich einem bestimmten Systeme zuzuschwören. Alle Pss so zu bearbeiten, hindern ihn praktische Schwierigkeiten in Italien; die kritischen Resultate wird M. in einer italienischen Übersetzung vorlegen.

Gunkel, H., *Psalm 1: An Interpretation* (BW XXI 120—123): Einfache Angabe des Gedankenganges. — Ebenso mit gleicher Überschrift über: *Ps 8* (ebd. 206—209): V. 6 rede von niederen Gottheiten gegenüber dem höchsten Gott Jahwe. — *Ps 19, 1—6* (281—283): V. 3 ff soll die Idee des Sphärengesanges der Sphärenharmonie entlehnt sein. — *Ps 24* (366—370): Aus den Stücken eines Wechselgesanges zusammengezogen. — *Ps 42 u.*

43 (433—439). — *Ps 46* (28—31): Auf die endzeitliche Herrschaft Jahwes zu beziehen. G. deutet aber die allgemeinen Bilder der Notlage auf spezielle endzeitliche Dinge.

Wünsche, A., *Zu Ps 2, 12* (VB I 278): Möchte korrigieren: הִתְחַבְּרוּ לוֹ.

Spoer, H. H., *The Reconstruction of Psalm VIII* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 75—84).

King, E. G., *Psalm CX* (JthSt IV 338—344): Übersetzung und Erklärung. Inhaltlich und durch die traditionelle Auffassung als messianisch gewährleistet; davidisch mufs er nicht sein.

Nestle, E., *Jaddua als Dichter des 119. Psalms* (ZatW XXIII 133): Fragt an, woher diese Vermutung Oetingers in seinen Evangelienpredigten.

Jäger, A., *Das Hohelied Salomos.* Eine biblische Weissagung auf das moderne Babel (170. B., Walther. *M* 1.80).

Grimm, K. J., *The Form* תָּרֹנָּה *Prv 1, 20; 8, 3* (Journ. of Bibl. Lit. XXI. II [1903] 192—196): Nach MT 3. pl. f. von רָנַן; der Verf. meinte jedoch תְּרַנֵּה von רנה (ThR 1903 246).

Taylor, C., *The Wisdom of Ben Sira* (JqR XV 440—474 604—627): Textkritische und sachliche Bemerkungen zum hebräischen Texte mit Beiziehung der erschienenen Literatur, c. 1—16 mit Nachträgen.

Joüon, P., S. J., *Eccli 44, 1—15. Der Prolog zum „Preis der Väter"* (ZkTh XXVII 585—587): Die grofsen Männer V. 3—6 sind Juden; V. 8 bis 15 teilen diese in berühmte fromme Juden und in berühmte gottlose Juden (gegen die gewöhnlichen Erklärungen).

Taylor, C., und **Hart, J. H. A.**, *Two Notes on Enoch in Sir. XLIV 16* (JthSt IV 589—591): דעת in אות ד' ist verlesen aus dem folg. V. לדרת; μετανοιας wiederholt und korrumpiert aus: [ὑποδειγ]μα γενεαις. — H. will statt dessen das אות דעת des Hebr. und ὑπόδειγμα μετανοίας erklären aus Gn 5, 21—24 in der Auffassung der jüdischen Exegese. אות דעת ist eine kurze Zusammenfassung dessen, was im Buch der Jubiläen IV 17 von Henoch steht. Der griechische Übersetzer hängt ab von jüdisch-alexandrinischer Exegese, welche die atl Charaktere als Vorbilder für die Menschen deutete und V. 22 als eine Hinweisung auf Bufse und Besserung fafste (so Philo, De Abrahamo II 4; Clem. Alex., Strom. II).

Joüon, P., S. J., *Hat Ben Sira (Eccli 49, 9) Ezechiel als Verfasser des Buches Job genannt?* (ZkTh XXVII 583—585): Nicht: „er gedachte auch des Job" nach d. Hebr. zu übersetzen, sondern: „er hat gefeiert" = „er hat besungen".

Headlam, W., *From the Wisdom of Solomon, XVIII, 5* (Class. Rev. XVII 229—231): Gibt Übersetzung und Text; dem Pindar nahestehend.

δ) Die Propheten.

Cornill, H., *Der israelitische Prophetismus.* In 5 Vortr. f. geb. Laien geschildert. 4. verb. Aufl. (VII u. 184. Strafsb., Trübner. *M* 1.50): Auf Verlangen hat C. die Schriftzitate seinen Aufstellungen angefügt.

Stephany-Jürgensburg, M., *Die Anfänge der israelitischen Prophetie* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. in Rufsl. LVIII [Okt.—Dez. 1902] 483—503).

Meignan, Card., *L'AT dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. V: Les Prophètes d'Israël,* quatre siècles de lutte contre l'idololatrie. 2e éd. (XII u. 739. P., Lecoffre).

Laur, E., S. O. Cist., *Die Prophetennamen des AT.* Ein Beitrag zur Theologie des AT. Dissert. (VI u. 165. Freiburg i. Schw., Univ.-Buchh. *M* 4.—): Näheres später.

Lincke, K. F. A., *Samaria und seine Propheten.* Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Mit einer Textbeilage: Die Weisheitslehre des Phokylides, griechisch und deutsch (VIII u. 179. Tübingen, Mohr. *M* 3.—): Ephräm, Nordisrael, zur Zeit des Moses bereits sich von Juda scheidend, ist Quelle alles Guten im auserwählten Volke, insbes. des Prophetentums in Oseas und Jeremias. Als Antagonismus zwischen Juden und Sama-

ritanern wird die ganze Geschichte erklärt. Durch den Essenismus ging die samaritanische Richtung ins Christentum ein.

Wilson, A., *The Prophets and Prophecy to the close of the 8th Century b. C.* With an Introduction by Allan Menzies (198. Ld., Blackwood).

Meinhold, J., *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte.* Bd I: *Der heilige Rest.* T. I: Elias, Amos, Hosea, Jesaja (VIII u. 160. Bonn, Marcus. *M* 3.20): Dieser Terminus שאר־ und sein Inhalt findet sich noch nicht bei Elias, der noch kein Israel κατὰ πνεῦμα von einem Israel κατὰ σάρκα unterscheidet, noch bei Amos, für den der Rest Juda ist, noch Oseas, der das ganze Volk bekehrt aus der Verbannung zurückkehren läſst, sondern erst bei Isaias, der eine kleine um ihn selbst gruppierte Gemeinde als „heiligen Rest“ kennt (nach Deutsche Lz 1903, 39, 2354 ff).

Durand-Gasselin, Ch., *La conversion chez les prophètes d'Israël.* Ses postulats. Sa nature. Thèse théol. (104. Cahors 1902).

Stade, B., *Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der atl Propheten* (ZatW XXIII 153—171): Textgeschichtliches und Sachliches zu Jer 1; 36, 4; Os 3, 3; Mich 1, 2—4; 7, 7—20 (ein Psalm wegen Verwandtschaft mit den Pss in Gedanken und Wort).

Haupt, P., *Isaiah's Parable of the Vineyard* (AmJsemL XX 193—202): Is 5, 1—7 ist metrisch und weist, wenn befreit von den Zutaten der Abschreiber, keinen Rhythmuswechsel auf. H. stellt einen entsprechend emendierten Text her und begründet seine Emendationen in kritischen Noten. Eine Übersetzung mit erklärenden Noten schlieſst den Artikel.

Roy, H., *Israel und die Welt in Jesaja 40—55.* Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage. Beigabe z. Ber. des theol. Sem. der Brüdergemeine in Gnadenfeld (VIII u. 69. Lp., Jansa. *M* 2.—): 51, 1—8; 50, 4—9; 52, 13—53, 12; 42, 1—7; 49, 1—13 = Grundschrift des exilischen Deut.-Is; das übrige von einem Ergänzer. Israel in seiner Gesamtheit ist Gegenstand der Prophetie.

Robson, J., *Jeremiah the Prophet.* Bible Class Primers (24°. 115. Edinburgh, Clark. 6 *d*).

Perles, F., *Labartu im AT* (OrLz VI 244 f): Thr 4, 10 היו לברות „sie sind Dämoninnen (d. i. ass. labartu) geworden“.

Douglas, G. C. M., *Ezekiel's Vision of the Temple* (ExpT XIV 365—368 424—427): Vergleicht Ez 40—48 mit den Angaben des Hexateuchs; auf letzterem beruhe die Vision des Ez.

Cobern, C. M., *Ezekiel and Daniel.* Commentary on the OT VIII (415. N.Y., Eaton. $ 2.—).

Bevan, A. A., *The King of Tyre in Ezekiel XXVIII* (JthSt IV 500—505): Warum ist der König von Tyrus einem Halbgott verglichen, der aus dem Paradiese vertrieben wird? Die ältesten Heiligtümer der Semiten waren natürliche Gärten. Die Tempel sollten infolgedessen die Idee solcher Gärten künstlerisch darbieten (vgl. die Tempeldekorationen nach 1 Rg 6. 29. 32). Ein solcher Garten von „Eden“ war auch das Heiligtum in Tyrus, und der König von Tyrus hatte dasselbe profaniert. Da der Tempel von Tyrus Vorbild für den salomonischen Tempel war, galt auch die Entweihung des ersteren für Ezechiel als Verbrechen, gegen das sich die Klage des Propheten kehrt.

Preiswerk, H., Der Sprachwechsel im Buche Daniel. Dissert. Bern (120 S. Buchdruckerei Berner Tageblatt).

Prince, J. D., *Two Assyro-Babylonian Parallels to Dan V, 5 ff* (Journ. of Bibl. Lit. XXII 1, 32—40).

Adams, J., *The Minor Prophets.* Bible Class Primers (111. N.Y. 1902, Scribner. $ —.20).

W<arfield>, B. B., *Hosea VI. 7: Adam or Man?* (BStdt VIII 1—10): Erörtert die Geschichte der Auslegung und hält gegenüber den Kritikern, die eine so frühe Beziehung auf Gn 3 für unmöglich halten, mit guten Gründen an der Deutung auf Adams erste Sünde fest.

Baumann, E., *Der Aufbau der Amosreden.* Beiheft z. ZatW 7 (IX u. 69. Giefsen, Ricker. *M* 2.40): Näheres später.

Halévy, *Recherches bibliques: Le Livre d'Amos* (Rsém XI 193—209 289—300): Schlufs. Vgl. BZ I 334.

Kraufs, S., *Eine alte Erklärung zu Zacharia 12, 10* (VB I 31—34): Bei Juden und Christen christologisch erklärt. Dagegen erklärt sie Abraham Farissol, Polemiker des 16. Jahrh. in Italien, zeitgeschichtlich auf Alexander Jannäus, der viele Pharisäer kreuzigen liefs. K. möchte diese modern klingende Erklärung für richtig halten.

ε) Die Apokryphen.

Halévy, J., بوشاماسن (Jas Ser. X, t. I 378—380): Von den im Livre de la Création f. 76[v] erwähnten vier Propheten hält H. ʿAlya, Mašyâïl und ʿAïlouq für verderbt aus מישאל, חנניה und עזריה; den in der Überschrift genannten Namen identifiziert er mit בעלסמין (syr. בעל geändert in יהוה = יי).

Andersson, E., *Isaks Vermächtnis* aus dem Koptischen übersetzt (Sphinx VII 77—91 129—142): Nach I. Guidi, Il Testamento di Isaaco (Rendiconti della R. Acc. dei Lincei S. V. T. IX [1900]) mit gramm. Noten.

Steuer, W., *Die altfranzösische „Histoire de Joseph“.* Kritischer Text mit einer Untersuchung über Quellen, Metrum und Sprache des Gedichts (186. Erlangen, Junge. *M* 4.80): Mit einer Einleitung: Die altfranzösischen Bibelübersetzungen.

Förster, M., *Jamnes und Mambres* (Arch. f. neuere Spr. CX 427): Zu BZ I 110.

München, November 1903. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Das **Deutsche evang. Institut für Altertumsforschung des Hl. Landes** zu Jerusalem wurde laut Köln. Volksz. 1903 Nr 994 am 15. Nov. l. J. durch eine öffentliche vom Direktor des Institutes, Dr G. Dalman, geleitete Versammlung eröffnet. Das Personal besteht neben dem Direktor aus einem Mitarbeiter, z. Z. Dr Max Löhr, Prof. an d. Univ. Breslau (beurlaubt hierzu bis Juni 1904), und sechs Stipendiaten. Forschungen im Hl. Lande, Studium der Bibel und der orientalischen Sprachen liegen im Zwecke des Institutes. Löhr hielt in dieser Versammlung einen Vortrag über „Babel und Bibel“ und nahm gegen Delitzsch Stellung. Der Herbstkursus schliefst mit dem 15. Januar 1904 und enthält folgende Vorlesungen: Dalman, Palästinisch-arabische Volkssitte mit biblischen Parallelen; Neuarabische Lektüre nach Palästinischem Diwan von demselben; Löhr, Geographie Palästinas. An Samstagen werden in der Regel kleine Ausflüge unternommen. — Die Klage des Berichterstatters der Köln. Volksz., „dafs wir Katholiken, wie in so vielen Stücken, auch bei dieser Gelegenheit im Hl. Lande hinter den Protestanten weit zurückstehen“, gilt nicht für die französischen Katholiken mit ihren hervorragenden Instituten in Jerusalem und Beirut.

Ein **neutestamentlich-kirchenhistorisches Seminar** wird an der ev.-theolog. Fakultät der Univ. Tübingen im W.-S. errichtet. Leiter: o. Prof. der Kirchengeschichte K. Müller (Deutsche Lz 1903, 2242).

Personalien. † 24. Sept. Domkapitular und Regens Dr Joh. B. Holzammer, Prof. der atl Exegese am Priesterseminar in Mainz. — Privatdozent Dr O. Happel in Würzburg wurde zum a. o. Prof. der atl Exegese in Passau ernannt (Prof. Dr C. Holzhey wurde von Passau nach Freising versetzt). A. o. Prof. Dr E. Dominik wurde zum o. Prof. der ntl Exegese in Olmütz ernannt. — Es habilitierte sich in Marburg für atl Wissenschaft Dr. Gustav Westphal.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament; atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam,	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)	Thr)	Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich.

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BStdt = The Bible Student.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJ = The Hibbert Journal.
Jas = Journal asiatique.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archeology.
Rb = Revue biblique.
RÉj = Revue des Études juives.
Rsém = Revue sémitique.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Str = Studi religiosi.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
TU = Texte und Untersuchungen.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER UND DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des zweiten Heftes.

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen gr 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, München, Schraudolphstr. 36 II, für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22 II, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Inserate literarischen Charakters finden in beschränktem Mafse Aufnahme. Preis für die durchlaufende Petit-Zeile 30 *Pf.* Aufträge an die Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Nochmals Ararạt und Urarṭu.

Von Dr A. Šanda in Leitmeritz.

Die wenig sachliche Kritik, welche Doktor Johannes Döller in Wien in dieser Zeitschrift I 349f an meinem Aufsatze „Araraṭ“ (in „Untersuchungen zur Kunde des Alten Orients“ S. 14—38, Heft 2 der Mitteil. der Vorderasiat. Gesellschaft, Berlin 1902) geübt hat, fordert zu einer Erwiderung heraus. In Döllers eigenstem Interesse würde ich gern eine Replik unterdrücken, wenn es nicht gälte, den Vorwurf abzuweisen, als hätte ich an zitierter Stelle kritiklos nur willkürliche Behauptungen aufgestellt. Gründe wollen durch Gegengründe aufgewogen sein. Anstatt dessen begnügt sich Döller mit der kurzen Bemerkung: „Doch die Gründe, die Dr Š. für seine Ansicht vorbringt, erscheinen uns nicht stichhaltig. Warum sollte man die massorethische Punktation von אררט in den drei obengenannten Stellen bezweifeln und dafür Uraraṭ lesen? Wahrscheinlich nur deshalb, damit dieses von dem ‚hare Araraṭ‘ in Gn 8, 4 verschieden sei.“ So lautet die Widerlegung Doktor Johannes Döllers, der gleich im unmittelbar folgenden Satz zeigt, mit welcher Sachkenntnis er an die Beurteilung ähnlicher Fragen geht: „Für die Gleichsetzung des biblischen Araraṭ mit dem keilinschriftlichen Urarṭu spricht auch der Umstand, dafs dasselbe Faktum, welches uns 2 Kg 19, 37 von dem Lande Araraṭ erzählt wird, in den Keilschrifttexten von dem Reiche Urarṭu gemeldet wird.“ Dieser Satz ist doppelt unrichtig. Erstlich stammen aus der Abfassungszeit der Königsbücher nur die Konsonanten von אררט, und dennoch schliefst Döller aus der Lesart auf die Identität der lediglich durch ihre Vokalisation unterschiedenen Namen

Araraṭ und Urarṭu!! Er beruft sich nicht einmal auf die Transkription der LXX (über diese siehe zum Schlufs). Zweitens würde Doktor Döller sich die ganze assyriologische Wissenschaft zu grofsem Danke verpflichten, wenn er verriete, wo in den Keilinschriften die Flucht der Mörder Sanheribs nach Urarṭu gemeldet wird. Nein! Das zerbrochene Prisma Asarhaddons sagt nur, dafs der Assyrerkönig die Rebellen in Ḫanigalbat ereilt und zur Unterwerfung gezwungen habe. Ḫanigalbat aber ist die Gegend bei Malatia. Sargon hatte 712 durch Deportation des letzten Königs Tarḫunazi dem Lande die Selbständigkeit genommen und es zur assyrischen Provinz gemacht. Nichts weist darauf hin, dafs dieser Distrikt zwischen 712 und 681 an Urarṭu verloren gegangen. Noch Sanherib kämpfte in Ḫilakki und Tabal, den westlichen Nachbarländern Ḫanigalbats, und wenn wir später Asarhaddon in eben jener Gegend Krieg führen sehen, so heifst das nichts anderes als: er wollte die schon damals gärenden Wogen des von Nord gegen Süd sich wälzenden Nomadenstroms von der Nordwestgrenze des Reiches fernhalten, besafs also Ḫanigalbat jedenfalls noch als Provinz. Die biblische Nachricht von der Flucht der Mörder Sanheribs nach אררט läfst sich mit den keilinschriftlichen Angaben durch die Annahme vereinigen. dafs die Rebellen zuerst gegen Norden flohen, da aber von Urarṭus Herrscher nicht viel zu erwarten war, in Mesopotamien festen Fufs zu fassen versuchten und endlich an die Nordwestgrenze des Reiches zurückwichen, um dort mit den heimischen und zugewanderten Feinden Assyriens gemeinsame Sache zu machen. Nachdem ich dieses zur Charakterisierung der Döllerschen Kritik vorausgeschickt, komme ich kurz auf den Inhalt meiner Arbeit zurück.

Die erste These meines Artikels beschäftigt sich mit hare Araraṭ in Gn 8, 4. Bekanntlich verlegen die Targumim und verschiedene syrische, griechische und armenische Quellen das Apobaterion Noahs ins Ḳardugebirge. Bei Berossos und Alexander Polyhistor findet sich dieselbe geographische Angabe, und auch nach dem Koran läfst die Arche am Ǧebel Ǧudi

sich nieder. Dieser Gegensatz zum Wortlaut der Bibel ist um so merkwürdiger, als es sich um Schriftsteller handelt, die die Autorität der Schrift hochschätzten und darum kaum alle einseitig von Berossos abhängig sein können. Schon Nöldeke und andere fahndeten umsonst nach Erklärungsversuchen. — Nun konstatiere ich aus den Keilinschriften einen Berg (oder Gebirge, assyr. šadû heifst beides) Arardi. Der Name kann unbedenklich auch Ararat lauten (vgl. Herodots „Ἀλαρόδιοι", an dessen Identität mit Ararat niemand zweifelt). Als Lage dieses Berges oder Höhenzugs weise ich des näheren die Gegend bei Sört (Saird) nach (vgl. Hyvernats Beschreibung in „Du Caucase", deutsch von Müller-Simonis in „Durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien", Mainz 1897, 240ff), also die westlichen Ausläufer des Bohtan oder Ǧebel Ǧudi. Eben diese Gegend gehörte nach den Angaben der Alten (siehe meine Darlegung), besonders Eratosthenes' und Strabos, zu den weitgedehnten Γορδυαῖα ὄρη, deren semitische Bezeichnung קרדו lautet (vgl. noch Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, Hamburg 1877, 602 und Hartmann, Bohtân 91).

Wir kennen also einen Berg (Gebirge) Ararat im Ḳardugebirge, und ebendahin verlegen viele Quellen mit konstanter Zähigkeit und gegen den Wortlaut der Bibel das Apobaterion Noahs. Was liegt da näher als der Schlufs: In Gn 8, 4 ist wirklich dieser Berg oder Höhenzug gemeint, und Berossos sowie die Späteren hatten noch die Nachricht, dafs es im Ḳardugebirge früher einen Ararat gegeben habe? Was hindert uns an dieser Identifizierung des Gebirges Ararat in Gn 8, 4 mit dem Arardi? Etwa die Landläufigkeit einer entgegengesetzten Ansicht? Aber die Landläufigkeit leistet noch keine Gewähr für die Richtigkeit einer Meinung und kann nur zu oft als Schild dienen, hinter dem sich in behaglicher Ruhe Kritiklosigkeit und Gedankenarmut verbergen. — Nun aber zu Döllers wichtigem Einwand: „Wie wäre nach dieser Auffassung Š.s der Plural ‚hare Ararat' zu erklären? Von der Arche kann man sagen, dafs sie auf einem Berge oder aber auf einem Gebirge stehen geblieben sei. Auf letztere Dar-

stellung wiese der Plural ‚hare Araraṭ‘ hin. Nun hieſse aber das Gebirge nach Š. Ḳardu, somit könnte ‚hare Araraṭ‘ nur von einem Berge des Gebirges Ḳardu verstanden werden, wie denn auch Š. zu übersetzen sich gezwungen sieht: ‚auf den Araraṭ genannten Bergen‘.“ Ich gestehe, daſs ich die Wucht dieses Arguments nicht fühle! Hätte Döller meinen Artikel mit einiger Aufmerksamkeit gelesen, so hätte er schon auf der ersten Seite der Arbeit (S. 14) die Übersetzung gefunden: „auf dem Araraṭ genannten Gebirge“. Ḳardu ist ein weiter geographischer Begriff. Gibt es nicht innerhalb des Alpengebirges wieder kleinere Höhenzüge oder Gebirge, wie z. B. den Wiener Wald? Den Arardi hat sich nur Döller als spitzen Kegel gedacht. Ich stelle mir ihn als Höhenzug vor, um das „hare“ zu rechtfertigen. Daſs der in meinem Aufsatze öfter wiederkehrende Ausdruck „Berg“ Doktor Döller zu einer solchen Objektion veranlassen würde, konnte ich nicht ahnen. Man spricht bekanntlich auch vom Berge „Niṣir“ (siehe Delitzschs Paradies 105), der nach Assurnaṣirpal ein ganzes Gebirge war, auf dem sogar mehrere Festungen lagen. Der jetzige Ǧebel Fuḳûʿa, ein nicht bedeutender Bergkamm, wird 2 Sm 1, 6 הר הגלבע, hingegen in V. 21 הרי בגלבע genannt. Vom grammatischen Standpunkt läſst sich „hare Araraṭ“ mit „Gebirge von Urarṭu“ (gen. subiectivus) oder mit „Araraṭgebirge“ (gen. explicativus) wiedergeben, wie denn letzteres schon die LXX mit „τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ“ getan. Warum ich der letzteren Übertragung den Vorzug gebe, habe ich dargelegt. — Von dem damals verschollenen Reiche Urarṭu wuſsten die in Frage kommenden alten Erklärer der Genesisstelle gewiſs nichts mehr. Auch gehörte die Gegend von Sört nur in der älteren Zeit zu Urarṭu (siehe meinen Artikel S. 28). Dem gegenüber muſste ihnen die Landschaft Ayrarat wohl bekannt sein, und wenn sie trotzdem gegen Nikolaus von Damaskus und Hieronymus das Apobaterion nicht nach Ararat am Araxes, sondern ins Ḳardugebirge verlegen (nicht etwa in andere Gebiete des alten Urarṭu!), so war für sie nur der von uns angeführte Grund ausschlaggebend. — Man

könnte zwar in Gn 8, 4 die Lesung und den Sinn „Berge Urarṭus“ festhalten und die Existenz eines Arardi im Ḳardugebirge für einen interessanten Zufall erklären. Wer an einer solchen Meinung Geschmack findet, dem soll sie unbenommen sein, wie ich denn auch in demselben Sinne meinen Artikel mit den Worten schlofs (S. 38): „Auf jeden Fall aber, selbst wenn man sich die Ortsbestimmung in Gn 8, 4 auf eine andere Weise zurechtlegen wollte, mufs zugegeben werden, dafs die Dissonanz zwischen der biblischen Angabe und den alten Erklärungen derselben bei Zuhilfenahme des keilinschriftlich bezeugten Berges Arardi eine plausible Erklärung zuläfst.“

Der zweite Hauptpunkt meines Aufsatzes behandelt das gegenseitige Verhältnis von Arardi, Ἀλαρόδιοι, Ayrarat und Urarṭu. Die Ἀλαρόδιοι werden bei Herodot 3, 94 und 7, 79 genannt und bildeten mit den Matienern und Saspeirern den 18. Abgabebezirk Darius' I. Wie ich des näheren dargelegt (S. 31—35), war ihr Wohnsitz in der Araxesebene, also ebendort, wo unter den Arsakiden (seit dem 2. Jahrhundert v. Chr.) eine Landschaft Ayrarat erscheint. Gegen Ende der Arsakidenherrschaft umfafste Ayrarat, wo die Residenz der armenischen Könige lag, auch die angrenzenden Gebiete und galt als eine der 15 Provinzen des Reiches. Offenbar war Ayrarat nach dem Volke der Alarodier benannt. B e w e i s d a f ü r b i l d e n n e b e n d e r I d e n t i t ä t d e r N a m e n u n d d e r g e o g r a p h i s c h e n L a g e z a h l r e i c h e A n a l o g i e n i n e b e n j e n e n G e g e n d e n s ü d ö s t l i c h v o m S c h w a r z e n M e e r e. Nach dem Stamm der Taochen (X e n o p h o n, Anabasis 4, 7) ist der Bezirk Tekman benannt, der unter dem Namen Taikh in der sog. Geographie Moses' von Choren neben Ayrarat vorkommt. Von den Phasianen (a. a. O. 4, 6) stammt der Landschaftsname Pasin, von den Tarchen (a. a. O. 4, 6) Terdjan. Vgl. dazu: S t r e c k e r - K i e p e r t, Beiträge zur geogr. Erklärung des Rückzugs der Zehntausend, Berlin 1870. Der Name der Saspeirer (nach Steph. Byz. auch Sabeirer oder Saberer genannt) lebt in Ispir fort. Das heutige Lazistân an der Südostküste des Schwarzen Meeres hiefs früher Chaldia nach den Chaldern

oder Chaldäern (Xenoph., Anab. 4, 3 und sonst; sie haben mit den alten Bewohnern Urarṭus nichts gemein). — Die Heimat der Alarodier und Ayrarat decken sich also reell und nominell. Beides kann man durch „Ararat“ wiedergeben, ebenso wie Arardi. Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob die Gleichheit der Namen Alarodier und Arardi nicht daher komme, daſs die Alarodier, ein sonst unbedeutender Stamm der groſsen vorarmenischen, mit den Ḫeta verwandten Völkergruppe, die man jetzt die „alarodische“ zu nennen pflegt (dank der Verwechslung von Alarod und Urarṭu), ursprünglich im Ḳardugebirge saſsen und später in die Araxesebene zogen, um an diese neue Heimat ihren Namen zu vererben. Ein Beispiel solcher Art hätten wir an den Ituräern. Assurnaṣirpal erwähnt in seiner groſsen Inschrift 3, 80 die beiden Gebirge Jaraḳu und Ja'turi (westlich vom Orontes zwischen Antiochia und Ladiḳije). Daſs wirklich šadû und nicht mâtu (Land) zu lesen ist, beweist die Parallele für Jaraḳu bei Tigl. Pil. III, Ann. 123. Nach den dort ansässigen Ituräern benennt Assurnaṣirpal das Gebirge. Später wanderten sie aus, und anderswo hieſs nach ihnen eine Landschaft Ituräa (Lk 3, 1). Wanderungen der Stämme kamen auch in Armenien vor. Die Chaldäer (Chalder), welche Xenophon nach Überschreitung des Kentrites antrifft, fanden in Lazistân ihre endgültige Heimat.

Soviel über Arardi, 'Αλαρόδιοι und Ayrarat (Ararat). Wie stellt sich nun der Name Urarṭu dazu?

Zunächst treten im 9. Jahrhundert bei Assurnaṣirpal die beiden Namen Urarṭu und Arardi auf (ersterer in der Standardinschrift, siehe den Text bei Abel-Winckler, Keilschrifttexte Zeile 9: ultu reš eni [nar] Subnat adi [mat] Urarṭi ḳatsu ikšud: vom Quellanfang des Zibene Su bis Urarṭu). Nur Arardi kann man mit Ararat wiedergeben, nicht aber auch Urarṭu. Warum? Wenn ein und derselbe König ein Arardi und ein Urarṭu (Urarṭi) nennt, so kommt es eben daher, daſs die Assyrer zwei verschiedene Bezeichnungen hörten und sie darum nach ihrem objektiven Lautwert in ihrer Transkription verschieden ausdrückten. Was die Assyrer taten, das

befolgten betreffs der Vokalisation des אררט gewiſs auch die alten Hebräer wenigstens in der Zeit, da die Königsbücher entstanden sind. Eine andere Aussprache als Urarṭu hat beim Namen des betreffenden Reiches zur Zeit seines Bestandes nicht existiert, sonst hätte sie bei dem häufigen Vorkommen dieser Bezeichnung in den Keilinschriften irgendwo auftauchen müssen, was nicht der Fall ist. Wie die LXX-Übersetzer und durch sie die Massorethen und Punktatoren zu ihrem Araraṭ an den drei in Frage kommenden Stellen gelangt sind, siehe weiter unten.

Man könnte nun folgendes einwenden: Das Stammland des Reiches Urarṭu ist die Niederung am Araxes, die Heimat der Alarodier, die spätere Provinz Ayrarat. Von dort breitete sich das Reich Urarṭu und damit der Name weiter nach Süden aus. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Nuancierungen eines und desselben Namens zu tun, die man beliebig verwechseln kann, wie denn auch die moderne Terminologie gern vom Reiche Araraṭ statt Urarṭu spricht. Es entstände höchstens noch die Frage, welche der beiden Formen die ältere ist. — Wenn die Prämissen richtig wären, so würde man sich gern mit dieser Auffassung der beiden Namen zufrieden geben; aber daraus würde noch lange nicht folgen, daſs die Benennung Reich Araraṭ statt Urarṭu vom historischen Standpunkt richtig, und daſs die Vokalisierung Araraṭ in der Bibel für die Zeit der Abfassung der betreffenden Stellen (und darum handelt es sich ja!) zulässig ist. In der älteren Zeit ist Urarṭu allein nachweisbar, erst unter Darius I. tritt der Name Ἀλαρόδιοι auf und endlich ganz spät Ayrarat. — Indessen ist die Voraussetzung des ganzen Einwandes unrichtig. Das Stammland Urarṭu lag, soweit geschichtlich nachweisbar, nicht in der Araxesebene, sondern viel weiter südlich und hat infolgedessen mit dem Sitz der Alarodier, dem Ayrarat der Arsakiden, nichts zu tun. Beides gehört ebensowenig zusammen wie etwa (man achte auf die Analogien!) Gebal-Byblos und Gabala (jetzt Ǵeble) weiter nördlich bei Ladiḳije, wie Muṣri als Grenzland von Ḳue-Cilicien und Muṣri-Ägypten oder Muṣri

in Nordarabien, wie Bit Adini am Euphrat und Bit Adini, ein chaldäisches Fürstentum in Babylonien. Erstens lag Arzašku, die alte Hauptstadt von Urartu, in bedeutender Entfernung südlich von der Araxesebene. Die nördlichste Lage, welche die Nachricht Salmanassars II. (Monolith II 48 ff) für Arzašku zuläfst, ist etwa der Südabhang des Bingöl-Dagh (Mitte zwischen Erzirum und dem Murad-Tschaj). Belck verlegt die Stadt neuestens an den Sipan-Dagh, unmittelbar nördlich vom Wansee. Zweitens gehörte in der ältesten Zeit die Araxesebene samt Umgebung überhaupt nicht zu Urartu, sondern wurde erst durch Menuaš und Argištis I. erobert und Urartu einverleibt, sie kann also unmöglich Stammland oder ältester Kernpunkt Urartus gewesen sein. Weber hat in seinem Artikel Ararat (ThQ LXXXIII [1901] 364 unten) diese treffende Vermutung mit Recht ausgesprochen, und der nunmehr konstatierte Unterschied der beiden Namen bestätigt sie.

Der sachliche und phonetische Unterschied von Ararat und Urartu tritt uns zur Zeit Darius' I. deutlich entgegen. Einerseits erscheinen bei Herodot (3, 94) die Alarodier, also jene Völkerschaft, die zum späteren Ayrarat gehört, im 18. Abgabebezirk und getrennt von den Armeniern, die im 13. Steuerdistrikt genannt werden. Anderseits wird das Land der Armenier (altpersisch Arm'ina) in der Behistuninschrift im assyrischen Text durch Uraštu wiedergegeben. Wie aus Herodot und Xenophon hervorgeht (siehe auch Streck, ZA 1899, 120, und Weber, ThQ 1901, 360), umfafste aber Armenien damals nur das spätere Armenia minor und den äufsersten Westen von Armenia maior und in keiner Weise auch die Araxesebene, das spätere Ayrarat. Es steht somit der phonetische und geographische Unterschied von Ararat und Urartu für die Perserzeit fest.

Bereits in der Behistuninschrift dürfte der Name Uraštu nur mehr künstliche Repristination sein. Das Reich Urartu existierte schon lange nicht mehr, neue Völker waren in sein Bereich eingedrungen. Je mehr die Keilinschriften in Assyrien

und Babylonien und die Denkmäler von Wan, in denen Urarṭus Geschichte niedergelegt ist, in Vergessenheit gerieten, um so mehr verscholl auch sein Name. Dagegen nahm im Norden das Gebiet der Alarodier an Bedeutung zu, und der Name Ayrarat hatte später denselben Klang im vorderasiatischen Völkerverkehr wie früher Urarṭu; daher kam es, daſs die griechischen Übersetzer der Königsbücher אררט mit Ἀραράθ vokalisierten. Danach wurde später die hebräische Punktation hergestellt. Wenn die Autoren der Targumim (und mit ihnen andere Quellen) auch auſser Gn 8, 9 an den drei in Betracht kommenden Bibelstellen קרדו schreiben, so waren sie von der Vorstellung beherrscht, daſs אררט in der Bibel überall dieselbe Bedeutung habe und immer auf das Ḳardugebirge weise.

Zu Job 4, 10.

Aus der Zahl der „Aramaismen" im AT ist auch נתע in Job 4, 10 zu streichen (gegen die landläufigen Lexika; נִתָּעוּ „die Zähne der jungen Löwen werden zerschmettert, ausgebrochen"). Es ist dies ein gut hebräisches Verb, das dem assyrischen נת$_4$א entspricht. So ist nämlich die korrespondierende assyrische Form anzusetzen (anders in Delitzschs Handwörterbuch 487a). Die assyrische Bedeutung („zerschmettern", oder wie Jensen, KBV 442 will, „spalten") deckt sich ungefähr mit der hebräischen. Das Verb kommt schon im Weltschöpfungsepos vor, gehört also zum alten Wortbestand der hebräisch-assyrischen Sprachgruppe. Ein angeblicher Lautwandel von נתץ zu aram. נתע ist demnach abzulehnen. Überhaupt dürfte ein aram. נתע in der Bedeutung „zerschmettern" o. ä. kaum zu belegen sein.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

Die literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte.

Von Prof. Dr **Miketta** in **Weidenau**.

Die ägyptischen Eigennamen in Gn 37—41 waren von jeher Gegenstand besondern Interesses der Sprachforscher, aber auch eine beständige crux interpretum. Mit gröfster Aufmerksamkeit wandte man sich daher der Untersuchung jener Worte zu, als mit der fortschreitenden Entzifferung der ägyptischen Inschriften die Möglichkeit geboten wurde, den Sinn der Namen zu enträtseln und die einzelnen Bestandteile derselben näher festzustellen. Ein systematisches Studium der in den ägyptischen Texten vorkommenden Namen führte indes auch zur Feststellung der Tatsache, dafs gewisse Eigennamen bestimmten Zeiten eigentümlich waren. Mode, fremdländische Einflüsse, politische Wandlungen oder Nachahmung der Vergangenheit spiegeln sich wider in den Eigennamen bestimmter Epochen. Daneben war es auch möglich, eine Anzahl von Eigennamen bestimmten Gegenden zuzuweisen, je nachdem landschaftliche oder soziale Verhältnisse in den Personennamen der einzelnen Gaue ihren Ausdruck fanden. Mit grofser Vorliebe aber wählte man bei der Namenbildung die Namen einzelner Gottheiten, welche in der betreffenden Zeit besonders verehrt, oder deren Kult in dem Gau besonders gepflegt wurde, dem der Träger des Namens angehörte. Dies ist um so wichtiger, als Geschlechts- und Stammesnamen in Ägypten erst in spätester Zeit sich nachweisen lassen.

Aus diesen Andeutungen geht hervor, dafs unter bestimmten später noch zu erörternden Voraussetzungen ägyptische

Eigennamen, welche in biblischen Texten vorkommen, uns die Mittel an die Hand geben können, zu untersuchen, aus welcher Zeit der Text stammt oder, falls ältere Quellen modernisiert wurden, in welcher Zeit der Text rezensiert wurde. Neben dieser literarhistorischen Bedeutung der in Betracht kommenden Eigennamen ist indes auch der theophore Charakter derselben zu untersuchen. Welch hohe Bedeutung theophore Eigennamen für die Religionsgeschichte haben, wurde im Bibel-Babelstreite oft genug betont[1]. Bei der Josephsgeschichte ist dieses letzte Argument um so höher anzuschlagen, als ja dem in der israelitischen Heilsgeschichte eine so wichtige Rolle spielenden Patriarchen ein ägyptischer Name beigelegt wird und Ägypter selbst mit ihm in engste verwandtschaftliche Beziehungen treten.

Der folgende Aufsatz soll sich mit der Darlegung der literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte beschäftigen. Da die Beantwortung dieser Fragen aber abhängt von der jeweilig gegebenen Erklärung und Gleichsetzung der hebräischen Namen mit ägyptischen Worten, so ist unserer Abhandlung zum näheren Verständnis eine Übersicht über die wichtigsten in der Gegenwart gegebenen Erklärungsversuche dieser Eigennamen voranzustellen.

Um Joseph auch äufserlich als Ägypter zu kennzeichnen, legte ihm zum Dank für die geleisteten Dienste der Pharao den ägyptischen Namen צפנת פענח bei und gab ihm אסנת, die Tochter des Priesters פוטיפרע, zur Frau[2]. Wir haben also hier die drei ägyptischen Personennamen אסנת, פוטיפרע und צפנת פענח. Aufserdem finden wir noch Gn 37, 36 und 39, 1 den Hofbeamten פוטיפר, dessen Sklave Joseph war, und dessen Frau den Joseph zu verführen suchte.

Für den Namen אסנת werden zwei Erklärungen gegeben. Die erste[3] identifiziert ihn mit dem ägyptischen ns-nt, „der

---

[1] Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, 1902 (8.—10. Tausend), 46 ff.

[2] Gn 41, 45.

[3] Georg Steindorff, Weiteres zu Genesis 41, 45, in Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 1892, 51.

Göttin Neit gehörig". Wie griechische Namen, z. B. Ζβενδῆτις. zeigen, wäre das anlautende n abgefallen, und um die dem semitischen Organe unbequeme Doppelkonsonanz zu vermeiden, wäre in der hebräischen Umschreibung ein א im Anlaut eingefügt worden. Wiewohl ich zugebe, dafs eine derartige Umschreibung möglich wäre, ist dieselbe doch, wie ich glaube, wenig wahrscheinlich. Die zur Begründung herangezogenen griechischen Namen stammen aus sehr später Zeit und beweisen eben nur, wie in damaliger Zeit ägyptische Namen in das Griechische übertragen wurden. Dafs man bei der semitischen Transkription durch eine Aphäresis oder Assimilation des n zunächst eine Doppelkonsonanz schuf und dieselbe dann durch א auflöste, erscheint mir ein etwas umständliches Verfahren zu sein.

Natürlicher und einfacher ist die Ableitung Liebleins[1], welcher den mit א prostheticum versehenen ägyptischen Frauennamen snt zu Grunde legt. Diese Ableitung hat den Vorzug, dafs der Name snt sich tatsächlich auf den Denkmälern findet und nicht wie ns-nt nur nach Analogie ähnlicher Namen konstruiert ist. Auch Naville[2] lehnt die Gleichsetzung Steindorffs ab und entscheidet sich für snt. Für Naville ist hauptsächlich die Abstammung Asnaths aus einer heliopolitanischen Oberpriesterfamilie[3] mafsgebend. Es ist, so behauptet der eben zitierte Ägyptolog, kaum anzunehmen, dafs Potiphar, der Oberpriester von On, seiner Tochter den Namen „Sie gehört der Göttin Neit" gegeben hätte. Neit war die Göttin von Sais, deren Kult vollständig verschieden war von dem der in On-Heliopolis verehrten Gottheit[4].

Der zweite ägyptische Personenname, der uns in der Josephsgeschichte entgegentritt, ist der Name des Oberpriesters von On פוטיפרע. MT hat das Wort geteilt: פּוֹטִי פֶרַע; indes

[1] Mots égyptiens de la Bible, in PSbA 1898, 208.
[2] The Egyptian Name of Joseph, in PSbA 1903, 160.
[3] MT hat 41, 45 nur: כֹּהֵן אֹן.
[4] Die Textänderung und Deutung, welche Marquart vorschlägt, s. unten S. 130 f.

zeigt LXX, dafs diese Trennung späterer Zeit angehört. Vielfach hält man nach dem Vorbilde von LXX[1] den Gn 37, 36 und 39, 1 vorkommenden Namen פוטיפר mit dem Gn 41, 45 und 46, 20 genannten פוטיפרע für identisch[2]. Diese Ansicht ist möglich, da ja auch LXX beide für gleich hält; die weiter unten gegebene Erklärung zeigt jedoch, dafs wir nicht unbedingt genötigt sind, die Gleichheit beider Worte anzunehmen.

Für den Namen פוטיפרע werden gegenwärtig mehrere Erklärungen vorgebracht[3]. Ebers setzt ihn gleich peti-pa-ra, „hingegeben dem Ra". Steindorff[4] legt zwar dieselben Wurzeln zu Grunde, übersetzt aber: „der, den der Gott Reʿ gegeben hat". Diese Gleichsetzung findet indes nicht allgemein Zustimmung. Vor allem ist in dieser Ableitung das ו unberücksichtigt geblieben. Marquart[5] läfst pō aus pꜣ, d. i. paʾ, noch ohne die durch den Akzent bewirkte Vokalreduktion entstanden sein und hält die hebräische Transkription für die neuägyptische Aussprache, während die Umschreibung von LXX bereits auf der Stufe des Koptischen steht. Diese Erklärung ist indes nicht annehmbar, da sie hinsichtlich der neuägyptischen Aussprache von falschen Voraussetzungen ausgeht[6]. Ferner ist es auch ganz leicht möglich, dafs bei LXX, also in einer Zeit, in welcher das Verständnis für Ägyptens Vorzeit ein höchst mangelhaftes war, die ähnlich klingenden, mit pꜣ-dỉ gebildeten Namen für die ungebräuchlichen, aber anders gebildeten eingesetzt wurden. Soweit wir semitische Parallelen

[1] LXX (ed. Swete) hat 37, 36; 41, 45 und 46, 20 Πετρεφῇ und Πετρεφῆ 39, 1 hingegen Πετεφρῆς. Codex Bodleianus hat immer Πετεφρη bzw. Πετεφρης. Die Form Πετρεφῆς ist wohl auf eine Verwechslung mit ähnlich klingenden griechischen Eigennamen zurückzuführen.

[2] Ball, The Book of Genesis, Leipzig 1896, 95: „פוטיפר is probably the same name as פוטיפרע."

[3] Die älteren Ableitungen sind angeführt bei Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis 295.

[4] A. a. O. 51 f.

[5] Chronologische Untersuchungen. Zuerst erschienen im 7. Supplementbande des Philologus 637 ff. Später auch als Sonderabdruck. Nach letzterem zitieren wir die herangezogene Stelle S. 130 ff.

[6] Erman, Neuägyptische Grammatik 20.

für die Umschreibung von Eigennamen nach Art der von Steindorff vorgeschlagenen Ableitung haben, finden wir immer nur die Transkription פט ohne Vav[1].

Naville[2] beanstandet die Gleichsetzung von Potiphar mit pꜣ-di-pꜣ-rꜥ wegen der zwei Artikel. Er schlägt deshalb als ersten Bestandteil pꜣ-htp vor. Aus dem Koptischen geht hervor, dafs htp in der ersten Silbe ein o habe, welches dem hebräischen ו entsprechen würde. Einen mit htp zusammengesetzten Namen raꜥ-hotep treffen wir auf der berühmten Statue von Meidoom[3]. Es ist nach Naville nicht unmöglich, dafs dieser Name hotep-raꜥ gelesen wurde, obwohl der Name des Gottes zuerst geschrieben ist. Ebenso können auch zwei Formen des Namens nebeneinander existiert haben, gerade wie wir htp-ptḥ und ptḥ-htp oder htp-hr und hr-htp finden[4]. Mit dem bestimmten Artikel, welcher sich bei raꜥ-hotep[5] auch wirklich nachweisen läfst, würde also unser Name lauten pꜣ-hotep-raꜥ, d. i. photepra[6], eine Gleichsetzung, die dem biblischen פוטיפרע vollkommen entspricht[7].

Neben פוטיפרע, dem Priester von On, finden wir das ähnlich klingende Wort פוטיפר, den Namen des Herrn Josephs. Ich habe bereits oben hervorgehoben, dafs beide Namen für gleich angesehen wurden. Die Vulgata hat für den ersten Namen Putiphare, für den zweiten Putiphar. Lieblein[8] macht darauf aufmerksam, dafs פוטיפר auch einem pt'-bꜥr gleichgesetzt werden könne. Diesen Namen trug in der Hyksoszeit ein

[1] Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 350f., z. B. פט־מון, פט־וסרי, פטר־אסי, פט־אסי.

[2] The Egyptian Name of Joseph, in PSbA 1903, 160: „But it may be said against it, that this name with two articles has a rather strange look."

[3] Der Name gehört dem alten Reiche an; vgl. Wiedemann, Ägyptische Geschichte I, Gotha 1884, 176.

[4] Weitere Beispiele aus der 13. Dynastie s. Wiedemann a. a. O. 270 273.

[5] Vgl. die Stele des Pa-rā-htp in Turin, s. Wiedemann a. a. O. 321.

[6] Naville a. a. O. 161: „We have pꜣ-raꜥ-htp, and I believe we might equally well have pꜣ-htp-ra, Photep-ra, and be analogous to that of the priest of the Old Empire."

[7] Die Deutung Marquarts s. unten S. 130.

[8] PSbA 1898, 208.

königlicher Oberbaumeister. Lautlich läſst sich gegen die Identifizierung des zweiten Bestandteiles mit dem semitischen בעל nichts einwenden, da r und l im Ägyptischen zusammenfallen. Das im ägyptischen Worte enthaltene c würde nichts bedeuten, da es sehr oft in der semitischen Transkription verschwindet [1]. Mehr ins Gewicht fallen würde die oben geäuſserte Schwierigkeit bezüglich des Vav und die Transskription von t' durch ט statt ת, wie sie sich gewöhnlich in semitischen Lehnwörtern findet [2]. Man müſste dann annehmen, daſs hier eine Verwechslung der Schreibung zweier gleichklingenden Namen stattfand.

Noch gröſsere Schwierigkeiten als bei den eben erklärten Namen finden wir bei der Deutung des Namens, den der Pharao nach Gn 41, 45 seinem Günstlinge Joseph beilegt: צפנת פענח. Die verschiedene Erklärung ist teils in Textkorrekturen begründet, welche in Gn 41, 45 von einigen Exegeten vorgenommen werden, teils hängt sie von der verschiedenen Auffassung der Ausleger ab, welche in diesem Worte entweder einen Titel oder einen ägyptischen Eigennamen erkennen wollten. Auch in letzterem Falle hängt die Auffassung davon ab, ob der Name mit Bezugnahme auf die durch Joseph geschehene Rettung Ägyptens gewählt ist, oder ob vollständig unabhängig ein in jener Zeit üblicher Name Joseph beigelegt wurde, damit der junge Hebräer auch äuſserlich als Ägypter charakterisiert werde. Ich übergehe die älteren Auffassungen, welche ohne Kenntnis der phonetischen Gesetze den Namen erklärten, und berücksichtige nur die in neuester Zeit aufgestellten Deutungen [3]. Und zwar führe ich zuerst diejenigen Erklärungen an, welche ohne Änderung des Bibeltextes geboten wurden, und gebe an zweiter Stelle die mit gewissen textkritischen Korrekturen verbundenen Auslegungen.

---

[1] Beispiele s. bei Bondi, Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphischen und hieratischen Texten 32.

[2] Bondi a. a. O. 13.

[3] Die älteren Deutungen sind zusammengestellt bei Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes II [4] 136 f.

Einen von dem Pharao an Joseph verliehenen Ehrentitel sieht Lieblein[1] in dem Worte צפנת פענח. Er umschreibt die einzelnen semitischen Laute in das Ägyptische und findet die Wortreihe: d̠f-nt(ï) pꜣ-ᶜnḫ. Den ersten Teil hält der genannte Forscher für ein Adjektiv oder ein nomen agens, welches er von dem Substantiv d̠fꜣ ableitet und durch „celui qui donne la nourriture" übersetzt. In pꜣ-ᶜnḫ erkennt er das ägyptische Wort „Leben" wieder. Der ganze Name bedeutet nach Lieblein: „celui qui donne la nourriture de la vie". Die Gleichsetzung Liebleins ist sprachlich einwandfrei, und die einzelnen Bestandteile derselben sind im Ägyptischen auch wirklich nachweisbar. Sie geht indes von der Voraussetzung aus, daſs der Pharao Joseph durch einen Titel ehren wollte[2]. Die Worte Gn 41, 45 ויקרא פרעה שם־יוסף צפנת פענח lassen indes diese Voraussetzung nicht als einzig möglich erscheinen. Es ist sogar im Gegenteil wenig wahrscheinlich, daſs der König bereits vor der Errettung Ägyptens seinem Günstlinge einen solchen Ehrentitel gegeben habe, man müſste gerade annehmen, daſs zwischen der Traumdeutung und der Erhöhung Josephs ein gröſserer Zeitraum verflossen sei. Eine solche Ehrung war erst angebracht, nachdem die folgenden Ereignisse die Traumdeutung Josephs wirklich bestätigt hatten.

Einen andern Versuch, den Namen Josephs auf Grund wirklich vorkommender ägyptischen Eigennamen zu erklären, machten Krall und Steindorff. Krall[3] fand in ägyptischen Texten den Namen d̠d-mnt-ìwf-ᶜnḫ: „es sprach der Gott Mnt und er lebt". Die Gleichsetzung dieses Namens mit dem Namen Josephs bot zwar groſse Schwierigkeiten und wurde deshalb auch abgelehnt, führte indessen zur Feststellung der Tatsache, daſs es im Spätägyptischen eine groſse Gruppe

---

[1] Mots égyptiens de la Bible, in PSbA 1898, 204.

[2] Ebd. 205: „ce qui (la personne qui donne la nourriture de la vie) parfaitement donne le son ... et le sens de צפנת פענח comme titre honorifique attribué à Joseph par Pharaon."

[3] Verhandlungen des VII. Orientalistenkongresses, ägypt.-afrik. Sektion 110.

von Eigennamen gab, welche sich aus folgenden Bestandteilen zusammensetzten[1]: 1. ḏd, „er spricht"; darauf folgt 2. der Name eines Gottes, z. B. Mnt, Ḫnsw u. a., sowie 3. ỉwf-ʿnḫ, „er lebt". Der dritte Bestandteil wurde dem Worte פענח gleichgesetzt, während צ dem ägyptischen ḏd entsprechen sollte. Das auslautende d von ḏd wäre nach Analogie des koptischen ϫⲱ abgeschliffen worden. Es handelte sich nun um Feststellung des zweiten Bestandteiles. Steindorff erklärte פנת, an dessen Stelle sonst immer ein Gottesname stand, als das ägyptische pꜣ-ntr, koptisch ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ: ⲫⲛⲟⲩⲧ, „der Gott". Das ganze Wort entspricht also ägyptischem ḏd-pꜣ-ntr-ỉwf-ʿnḫ und hat die Bedeutung „es spricht der Gott: er lebe". Steindorffs Auffassung wurde von Brugsch und de Lagarde als richtig anerkannt, fand aber auch entschiedenen Widerspruch. Am heftigsten bekämpft Lieblein[2] diese Identifizierung. Er tadelt an derselben, dafs sie 1. im ganzen als Name sich überhaupt nicht nachweisen läfst, und 2. dafs die Gleichsetzung der einzelnen Bestandteile nicht einwandfrei ist, „si l'on ne veut pas nier toutes les règles phonétiques et ouvrir la porte à tous les phantasmes". Schack-Schackenburg bringt gegen Steindorffs Aufstellung vor allem religionsgeschichtliche Bedenken vor, die wir indes später behandeln werden. Wenn Naville[3] gegen Steindorff den Einwand macht, dafs ein solcher Name nicht in geringster Beziehung zu dem stehe, was Joseph getan hat, und nur aus diesem Grunde Steindorffs Erklärung ablehnt, so verweisen wir auf die oben (S. 128) gegebene Auslegung von Gn 41, 45, welche diesen Einwand als nicht berechtigt nachweist.

---

[1] Georg Steindorff, Der Name Josephs Saphenat-Paʿneach, in Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1889, 41 ff. Paul de Lagarde, Der Titel des Patriarchen Joseph, in GgA 1889, 319 ff. Brugsch, Die Ägyptologie 1891, 240. H. Schack-Schackenburg, Genesis 41, 45, in Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1892, 49 f. G. Steindorff, Weiteres zu Genesis 41, 45, ebd. 50 f. Levesque, Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph, in Rb IX 412 ff.

[2] PSbA 1898, 207.

[3] PSbA 1903, 157.

Naville[1] versucht eine neue Erklärung. Er geht von der Übersetzung Ermans[2] aus, der צפנת פענח für „die Mitglieder des Hierogrammatenkollegiums“ hält. Naville erkennt indes nur den zweiten Teil der Gleichsetzung Ermans an. Auch ihm erscheint es natürlich, dafs Joseph eine Stellung im pr-ᶜnḫ, dem Gelehrtenkollegium, erhielt; doch sieht er in der Ernennung zum Mitgliede dieser Körperschaft nicht eine besondere Ehrung für Joseph, da die Hierogrammaten ein zahlreiches Kollegium waren. Den ersten Teil des Namens will Naville auf einer Inschrift Osorkons zu Bubastis gefunden haben. Dort las er nämlich den Titel „thest nt pe ankh“[3]. Dieser Titel bedeutet: „Das Oberhaupt des pr-ᶜnḫ. Dieser Titel würde aber einem hebräischen צתנתפענח entsprechen. Naville korrigiert deshalb die erste Silbe צפ in צת. Er ist der Ansicht, dafs im hebräischen Texte eine falsche Transskription vorliege, die dadurch entstanden sei, dafs im Hebräischen zahlreiche Worte mit צפ anfangen und daher den Hebräern viel geläufiger waren als das ungewohnte ägyptische צת. Diese Behauptung ist wohl mehr eine geistreiche Vermutung als ein strenger Beweis. Gegen Navilles Korrektur sprechen das ψονθομφανήχ von LXX und das Σαφαθφανή des Symmachus.

Als letzte Deutung wollen wir hier noch Marquarts Textkorrektur[4] anführen. Der genannte Gelehrte will in dem ersten Teile des ägyptischen Namens Josephs eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem Namen des Moses bei Chairemon, Τισιθέν, erkennen, der, wie Marquart nachgewiesen zu haben glaubt, im zweiten Teile den Namen der Sonnenscheibe ỉtn enthält. „Auch in צפנת פענח sowohl wie in אסנת steckt אתן oder יתן ỉtn, die Sonnenscheibe, d. h. es standen in der Erzählung ursprünglich andere Namen, die aber später von einem Überarbeiter in damals gebräuchliche geändert bzw. modernisiert wurden.

---

[1] PSbA 1903, 158.
[2] Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1883, 59.
[3] Naville a. a. O. 159.
[4] Chronologische Untersuchungen 41 ff.

Den von Amenophis IV. zum Hauptgott erklärten Iten, der alsbald nach dem Siege der Reaktion wieder entthront worden war, kannte später kein Mensch mehr, und so lag eine Änderung nahe."[1] Auch Πετεφρῆ hält Marquart als eine Änderung für Meri-Reʿ, den Namen des Hohenpriesters des Königs Amenophis IV. Ebenso schlägt er eine Korrektur für אסנת vor. „Eine Tochter des Ichu-n-iten führte den Namen ʿAnch-nes-p-ꜣ-iten oder ʿAnchnesiten, ‚sie lebt von der Sonne'. Dies wird auch der ursprüngliche Name der Frau Josephs sein, also ענחסאתן, so dafs für den ägyptischen Namen Josephs die Konsonanten צפתן übrig bleiben, die sich mit Chairemons Τισιθέν fast völlig decken."[2] Marquart ändert also den Text von Gn 41, 45 folgendermafsen:

ויקרא פרעה שם יוסף צפתן ויתן לו את אנחס אתן בת מרירע כהן
אן לאשה.

Die vielen Änderungen, welche Marquart in diesem Verse vornimmt, machen diese Vorschläge von vornherein verdächtig. Diese Korrekturen sind aber auch textkritisch nicht begründet und daher durchaus willkürlich. Auch nimmt Marquart bei der Gleichsetzung der ägyptischen Namen mit den hebräischen nicht im geringsten Rücksicht auf die zwischen beiden Sprachen bestehenden Lautgesetze. Noch seltsamer ist die Konjektur Potiphar = Merry-Rêʿ. Die Überlieferung, dafs Merry-Rêʿ Oberpriester des Königs Amenophis IV. war, genügte für Marquart, um eine so verbürgte Lesart wie Potiphar aufzugeben[3]. Und doch ist Gn 41, 45 von einem Oberpriester überhaupt nicht die Rede, da es dort nur heifst, dafs Asnath die Tochter des Potiphar, eines Priesters aus On, war. Wenn also Marquarts Vorschläge von vornherein abzulehnen sind, so habe ich es doch für nötig gehalten, dieselben hier anzuführen, da sowohl

---

[1] Marquart, a. a. O. 42.

[2] Ebd. 42 u. 43.

[3] Ebd. 42: „Da Namen bekanntlich Modesache sind, so konnte man aus Merī-Rēʿ später leicht den damals geläufigen Namen Πετεφρῆ machen." Auf die weiteren Kombinationen, die Marquart an die Namen Josephs bei Chairemon und Manetho anknüpft, kann ich hier nicht eingehen.

Marquart als auch Winckler, der diese Vorschläge billigt, diesen Namen eine besonders wichtige literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung zumifst.

Erwähnen will ich noch, dafs Cheyne[1] in Gn 41, 43 einen weiteren ägyptischen Eigennamen finden will, indem er der Ansicht ist, dafs im zweiten Teile des zitierten Verses ursprünglich כונאתן, der Name des Königs Amenophis IV., gestanden habe. Dafs diese Textkorrektur unbegründet ist, hat W. M. Müller[2] überzeugend nachgewiesen.

Auf die literarhistorische Bedeutung dieser Eigennamen hat zuerst Steindorff[3] hingewiesen. Der genannte Ägyptolog setzte, wie oben gezeigt, Asnath = ns-nt, Potiphar = pꜣ-dỉ-pꜣ-rꜥ und Zaphnathpaneaḫ = ḏd-pꜣ-ntr-ỉwf-ꜥnḫ. Er fand zunächst, dafs Personennamen, die mit ns gebildet sind, im alten und mittleren Reiche sehr selten angetroffen werden und erst seit der 21. Dynastie häufig sind, in welcher mehrere Mitglieder des Königshauses solche Namen tragen. Hierzu stimmte auch Steindorffs Erklärung von פוטיפרע, da Steindorff das Vorkommen von derartig gebildeten Eigennamen, z. B. pꜣ-dỉ-ỉmn, pꜣ-dỉ-ỉst, erst in der 22. Dynastie nachzuweisen vermochte. Da weiterhin Steindorff Eigennamen, die nach der Formel ḏd—Gottesname—ỉwf-ꜥnḫ zusammengesetzt sind, erst von der 20. Dynastie an traf, und da dieselben erst in saitischer Zeit häufiger werden, so glaubte Steindorff den Beweis geliefert zu haben, dafs dieser Teil der Josephsgeschichte erst im 8. vorchristlichen Jahrhundert entstanden sei.

Weitere religionsgeschichtliche Schlüsse zog aus dieser Erklärung de Lagarde[4]. Er wies nämlich hin auf ein Merkmal, durch welches Zaphnathpaneaḫ sich angeblich auffallend von den sonst bekannten ägyptischen Eigennamen dieser Art unterscheidet. In dem Namen Josephs fehlt ein ägyptischer Gottesname, an Stelle dessen das monotheistische pꜣ-ntr, „der

---

1 OrLz III 152.
2 OrLz III 325.
3 Zeitschr. für ägypt. Spr. u. Altert. 1889, 41 und 1892, 50.
4 GgA 1889, 319 ff.

Gott“, eingesetzt ist. Nach de Lagardes Ansicht konnte ein ägyptischer Gottesname, z. B. Osiris, einem Israeliten im Titel seines verehrten Joseph nicht passen. „Die Einsetzung ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ist also nur eine willkürliche; sie kann nur von jemand gemacht worden sein, der Ägyptisch verstand; dafs dieser schon theoretisch-monotheistisch empfand, ist für die Geschichte des Israelitismus interessant.“[1] Das Vorkommen der Namen der Göttin Neit und des Sonnengottes in den Namen der Verwandten Josephs erklärt de Lagarde durch die Annahme, dafs diese beiden Gottheiten dem älteren Elohisten als diejenigen Gottheiten der Ägypter galten, deren Diener noch am ehesten wert waren, mit Joseph in Verwandtschaft zu treten.

Gegen diese von Steindorff vorgeschlagene Verwendung der Eigennamen erheben sich schwere Bedenken. Zunächst ist die Gleichsetzung und Deutung der Namen, die für Steindorffs Bestimmung des Alters der Quelle mafsgebend war, nicht sicher. Wir haben oben gezeigt, dafs Steindorffs Gleichsetzung vielfach beanstandet wird. Dazu kommt noch, dafs, selbst wenn wir Steindorffs Erklärung akzeptieren, die zeitlichen Ansätze der Namen, die der genannte Gelehrte zu Grunde legt, nicht ganz zuverlässig sind. Denn wie Tomkins[2] und Lieblein[3] dargelegt haben, sind Eigennamen, die mit pt oder ptn zusammengesetzt sind, bereits in der Hyksoszeit und unter Dhutmes I. nachweisbar.

Erheben sich also schon gegen Steindorffs Deutung und literarhistorische Verwendung der Eigennamen berechtigte Bedenken, so werden diese Schwierigkeiten noch erheblich vermehrt, falls wir de Lagarde folgen und aus diesen Namen religionsgeschichtliche Schlüsse ziehen. Der Ausdruck pꜣ-ntr, auf den de Lagarde so hohen Wert legt, zeigt nämlich, selbst wenn wir die übrigen Voraussetzungen für richtig halten, nicht notwendigerweise ein monotheistisches Empfinden des Elohisten. Denn wie Steindorff selbst zugibt, wäre es ganz gut

[1] GgA 1889, 320.
[2] Potiphar and similar names; vgl. The Akademy, Januarheft 1892.
[3] PSbA 1898, 208.

möglich, dafs ohne irgend eine Nebenabsicht der Name eines bestimmten Gottes mit der allgemeineren Bezeichnung „Gottheit“ vertauscht wurde. Beispiele für diese Art der Namenbildung lassen sich sowohl aus dem alten Reiche, wie auch, trotz Schack-Schackenburgs gegenteiliger Behauptung, aus späterer Zeit nachweisen.

Eine ganz entgegengesetzte literarhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung legt Schack-Schackenburg, welcher Steindorffs Gleichsetzung akzeptiert, diesen Eigennamen bei [1]. Die Tatsache, dafs die Namen Putiphar (pꜣ-dí-pꜣ-reʿ) und Asnath (ns-nt) auf den Denkmälern von Tanis, Bubastis und Sais in gröfserer Menge vorkommen, legt es nahe, anzunehmen, dafs diese Namen besonders dem eigentlichen Delta angehören, und dafs Träger derselben mit den dort heimischen Königshäusern in gröfserer Zahl diejenige Bedeutung erlangten, die ihre Namen der Nachwelt zu erhalten geeignet war. Es spricht also, wie Schack weiter behauptet, ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit dafür, dafs, falls wir zahlreichere Denkmäler vom Hofe der im östlichen Delta residierenden Hyksosdynastien hätten, unter denen Joseph gelebt hat, dieselben uns ähnlich gebildete Namen häufiger vorführen würden. „Jedenfalls sind wir zur Annahme nicht berechtigt, dafs diese Eigennamen dem Hyksoshofe fremd waren.“ [2]

Die Auffassung Schacks, dafs bestimmte Eigennamen lokal begrenzt vorkommen, ist, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, zwar berechtigt; indes ist der Schlufs, die Namen seien der Hyksoszeit zuzuweisen, unzulässig, da auch vor der Hyksoszeit im mittleren Reiche Dynastien im Deltalande ihre Wohnsitze hatten. Schacks Annahme, dafs Joseph unter den Hyksos gelebt hat, ist nicht einwandfrei. Die Untersuchungen W. M. Müllers [3], der die Hyksoszeit auf etwa 100 Jahre reduziert, und der zweite Papyrusfund von Kahun, welcher die

[1] Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altert. 1892, 49.

[2] Ebd. 50.

[3] Studien zur vorderasiatischen Geschichte, in Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1898, 1 ff.

zeitliche Festlegung des mittleren Reiches gestattet[1], erheben doch gegen diese Annahme verschiedene Schwierigkeiten.

Religionsgeschichtliche Bedeutung hat für Schack hauptsächlich der Name Zaphnathpaneaḫ. Auch Schack faſst pꜣ-ntr als monotheistisch auf. Dieses Wort konnte aber, wie Schack annimmt, in ägyptischen Namen nur in der Hyksoszeit vorkommen, d. h. in einer Epoche, in welcher dieser Ausdruck dem Könige und seinem Hofe als eine Bezeichnung des Set, der ausschlieſslich verehrt wurde, gelten konnte. — Dieser Behauptung ist jedoch entgegenzuhalten, daſs die Hyksos nicht in dem Maſse Monotheisten waren, wie Schack annimmt[2]. Viel eher würde man dann, falls man Schacks Folgerungen weiterführt, berechtigt sein, einen solchen monotheistischen Namen in die Zeit des Ketzerkönigs Chunaten (um 1400) zu versetzen. Indes wäre auch diese Annahme nicht die einzig mögliche Lösung, da, wie oben gezeigt, pꜣ-ntr nicht notwendigerweise monotheistisch aufgefaſst werden muſs.

Marquart[3] geht von der an sich richtigen Voraussetzung aus, daſs es undenkbar ist, daſs die Angaben des sog. Elohisten erst im achten oder gar siebten Jahrhundert auf Grund eigener Erkenntnis des Landes nachträglich zurechtgemacht wären, da man in dieser Zeit in Ägypten selbst nur sehr dürftige Kenntnisse von jenen längst vergangenen Zeiten hatte. Der älteste Kern der Josephsgeschichte muſs vielmehr auf eine im wesentlichen gleichzeitige Überlieferung zurückgehen[4].

---

[1] Ludwig Borchardt, Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte, in Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altert. 1899, 89. E. Mahler, Das mittlere Reich der ägyptischen Geschichte, ebd. 1902, 78.

[2] Der Papyrus Sallier I, in welchem von einem Entscheidungskampfe zwischen Set und den ägyptischen Göttern die Rede ist, kann zum Beweise des Monotheismus der Hyksos nicht herangezogen werden. Damit sind auch alle Versuche, den angeblichen Monotheismus der Hyksos zu erklären, überflüssig, z. B. die zwar erbauliche, aber unbegründete Erklärung bei Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel (deutsche Übersetzung von E. Spliedt) II[2] 71.

[3] Chronologische Untersuchungen 54.

[4] Ebd. 55.

Marquart glaubt nun, dafs die Quelle, welche der Josephsgeschichte zu Grunde liegt, in der Amarnazeit entstanden ist, und dafs der in den Amarnatafeln genannte General und Provinzialbeamte Janḫamu die Person sei, welche der Gestalt des ägyptischen Veziers Joseph zu Grunde liege[1]. Dieselbe Auffassung teilt auch Winckler[2]. Als Beweis für die Datierung dienen für Marquart u. a. auch die Namen Zaphnathpaneaḥ und Asnath, welche er, wie oben gezeigt, auf Namen mit Itn zurückführt. Für Marquart ergibt sich nun folgender Schlufs: „Durch jenen Namen (צפתן) wird also Joseph als Verehrer des Itn charakterisiert.“ Diese Ansicht ist indes unhaltbar. Die Behauptung, dafs die Josephsgeschichte mit dem von Chunaten unternommenen Versuche einer monotheistischen Reform zusammenhängt, hat bereits Rieber abgelehnt[3]. Die ägyptischen Eigennamen des überlieferten Textes in so willkürlicher Weise zu ändern, wie Marquart es tut, verstöfst gegen alle Regeln der Kritik. Bezeichnend genug ist, dafs Marquart zum Beweise seiner These fast jedes Wort des Verses Gn 41, 45, auf das es bei der Untersuchung ankommt, ändern mufs.

Zur Begründung seiner mythologischen Auffassung der Josephsgeschichte verwendet D. Völter[4] auch die ägyptischen Eigennamen in Gn 41, 45. Bereits Winckler und Stucken gingen von der Ansicht aus, dafs die orientalische Weltanschauung nicht blofs mythische Gestalten durch die Personifikation von Himmelskörpern und Naturerscheinungen schaffe, sondern auch die historischen Tatsachen stets in Form des Mythus erzähle. Wenn aber die genannten Gelehrten dem hebräischen Mythus ein der altbabylonischen Götterlehre entnommenes Schema zu Grunde legen, will Völter mit Hilfe der ägyptischen Mythologie Licht in das Dunkel der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte zu bringen versuchen. Während

[1] Marquart, Chronologische Untersuchungen 43.

[2] Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter 30 ff.

[3] Die El-Amarnatafeln und ihre geschichtliche Bedeutung, in Kultur 1903, 171.

[4] Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, Amsterdam 1903, 49 ff.

Winckler Joseph als Tammuz erklärt, glaubt Völter zeigen zu können, dafs die ganze Josephsgeschichte im Grunde nichts anderes ist als der Osirismythus in der Form einer israelitischen Legende. Zu diesem Zwecke unterwirft er die Hauptzüge der Josephsgeschichte und des genannten ägyptischen Mythus einer vergleichenden Betrachtung. Hier interessiert uns nur die Verwendung der ägyptischen Eigennamen. Letztere sollen namentlich beweisen, dafs das Verhältnis Josephs zu Pharao ganz dem Verhältnis entspricht, in welchem Osiris zu Raᶜ steht. „Nicht ohne Bedeutung", so begründet Völter diese Ansicht[1], „ist denn auch, dafs Joseph gerade in On, d. h. Heliopolis, wo der berühmte Tempel des Sonnengottes Ra sich befand, seinen Sitz hat. Osiris ist ja der Liebling des Ra und der Fürst in Heliopolis. Josephs Frau heifst Asnath, ägyptisch Ns-nt, d. h. der Göttin Neit gehörig oder die Tochter der Neit. Nun ist Osiris eigentlich der Sohn der Nut und seine Schwester und Gemahlin Isis die Tochter der Nut. Aber er wird wohl auch als Sohn der Neit bezeichnet, und damit mag es zusammenhängen, dafs auch seine Gemahlin als Tochter der Neit aufgefafst wurde."

Mit geringerer Sicherheit verwendet Völter für seine Hypothese den Namen Zaphnathpaneaḫ. Die Bunsen-Lepsiussche Erklärung des Wortes als sustentator vitae würde zu Joseph-Osiris zwar trefflich passen; indes ist Völter ehrlich genug, zu gestehen, dafs die zu weit gehenden Änderungen am hebräischen Wortlaute, welche diese Deutung voraussetzt, dieselbe sehr bedenklich machen.

Ohne dafs wir erst näher auf die weiteren Ungeheuerlichkeiten der mythologischen Deutung eingehen[2], zeigt schon die Verwendung der beiden Eigennamen die Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit des ganzen Systems Völters. Nirgends in der

---

[1] Ebd. 52.

[2] Über die Ablehnung der Winckler-Stuckenschen Hypothese vgl. Budde, Das AT und die Ausgrabungen 19; Kittel, Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte 20ff; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 217.

ganzen israelitischen Geschichte finden wir Andeutungen, dafs der Osiriskult in Israel geübt wurde. Dies wäre aber Vorbedingung für die Konstruktion der Josephsgeschichte nach Analogie des Osirismythus. Die herangezogenen Eigennamen der Josephsgeschichte beweisen, selbst wenn wir Völters Deutung gelten lassen, gerade das Gegenteil. Dafs Osiris einmal auf einer Inschrift infolge Unkenntnis des Schreibers als Sohn der Neit bezeichnet wird, gibt dem Namen Asnath noch lange nicht die religionsgeschichtliche Bedeutung, die Völter aus demselben herauslesen will. Die Tatsache endlich, dafs bei den beiden übrigen Namen die Anwendung der aufgestellten Grundsätze ganz versagt, trägt wohl mit dazu bei, die Unhaltbarkeit des ganzen Systems zu beweisen.

Liebleins Erklärung der Namen (Zaphnathpaneaḫ = „ce qui donne la nourriture de la vie", Asnath = snt) schliefst eine religionsgeschichtliche Deutung aus. Der genannte Forscher beschäftigt sich aber desto eingehender mit der Verwertung der Namen für die Bestimmung der Zeit der Abfassung und der Redaktion der Quelle E. Lieblein ist der Ansicht, dafs Joseph zur Zeit der Hyksos in Ägypten gelebt hat und dafs auch die ägyptischen Eigennamen dieser Zeit entnommen sein müssen. Er ist daher bemüht, nachzuweisen, dafs diese Namen nicht einer späteren Zeit entstammen, sondern dafs sie spätestens in der Hyksoszeit entstanden sind. Aus der Orthographie und aus der sprachlichen Umänderung der Worte in Verbindung mit dem Ortsnamen Ramses (Gn 47, 11 und Ex 1, 11) glaubt er schliefsen zu dürfen, dafs die Redaktion des Textes des Elohisten in das zwölfte Jahrhundert fällt.

Wenngleich Lieblein mit vollem Rechte den Versuchen, die ägyptischen Personennamen der Genesis in möglichst späte Zeit herabzudrücken, entgegentritt und auch mit viel Geschick und Gelehrsamkeit nachgewiesen hat, dafs die in Frage kommenden Eigennamen in frühere Zeit versetzt werden können, so geht er doch darin zu weit, dafs er die Eigennamen in die Hyksoszeit zurückführen will. Mit viel gröfserem Rechte kann ich schliefsen, dafs, da Namen, die nach Art der von Lieblein

zu Grunde gelegten Deutung gebildet sind, sich von der 11. bis 14. Dynastie und noch früher finden, auch die Entstehung des Textes in diese Zeit fällt. Ferner geht Lieblein bei Bestimmung der Redaktion der Quelle E von Grundsätzen aus, die ich nicht billigen kann. Ich habe an anderer Stelle[1] nachgewiesen, dafs der Name Ramses erst später in den Bibeltext hineingekommen ist, und zwar nicht durch die Tätigkeit eines Redaktors, sondern hervorgerufen durch die Bestrebungen, den Bibeltext dem Volke ohne weitere Erklärungen verständlich zu machen.

Die orthographischen und sprachlichen Veränderungen[2] können als sichere Beweise nicht herangezogen werden, da bislang weder die kritische Beschaffenheit des Bibeltextes noch der gegenwärtige Stand der grammatischen Kenntnisse der ägyptischen Sprache so subtile Fixierungen gestatten, zumal bei beiden Sprachen die ursprüngliche Vokalisation gröfstenteils unbekannt ist. Die Gleichsetzung Potiphar-Petibaal kann gleichfalls, insofern uns nicht andere semitisch-ägyptische Parallelen zu Gebote stehen, nicht als Grundlage einer so wichtigen Untersuchung gewählt werden.

Mit gröfserer Entschiedenheit lehnt Naville[3] eine religionsgeschichtliche Verwertung der Eigennamen ab. Ebenso hält er die Schlüsse, welche aus diesen Namen für die Datierung der Josephsgeschichte gezogen wurden, für übereilt. Es genügt für ihn, festzustellen[4]:

1. dafs der Name Potiphar (= pꜣ-hotep-raᶜ) im alten Reiche vorkommt;

2. dafs Asnath (= snt) als Frauenname in der 11. und 12. Dynastie üblich war;

3. dafs der Titel צתנת פענח (= thst-nt-p-ᶜnḫ) als solcher zwar erst aus dem 22. Jahre des Königs Osorkon II., des vierten Königs der 22. Dynastie, nachweisbar ist, dafs er aber älter sein mufs, denn

[1] Vgl. meine Studie: Der Pharao des Auszugs 39 ff.
[2] Lieblein in PSbA 1898, 208.
[3] PSbA 1903, 160.
[4] Ebd. 161.

a) der erste Teil thst findet sich bereits in der Wnỉ-Inschrift und

b) das Kollegium p-ᶜnḫ ist eine Einrichtung, deren Existenz sich bis in das alte Reich zurückverfolgen läfst. Der genannte Ägyptolog ist sich indessen des hypothetischen Charakters seiner Deutungen bewufst und will daher hinsichtlich des Alters der Quelle keinen Schlufs ziehen[1]. Dafs in der Tat Navilles Deutung der Namen, besonders des Wortes Zaphnathpaneaḥ, nicht einwandfrei ist, haben wir bereits oben dargelegt.

Wir haben hiermit die wichtigsten neueren Deutungen der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte besprochen. Es erübrigt noch, zum Schlusse das Resultat unserer Untersuchung zusammenzustellen. Als Ergebnis können wir feststellen:

1. Eine zuverlässige und allgemein angenommene Identifizierung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte ist bisher nicht gelungen. Die von den einzelnen Ägyptologen vorgeschlagenen Gleichsetzungen sind nur Vermutungen und können auf philologische Genauigkeit keinen Anspruch machen.

2. Daher ist es nicht gestattet, diese Namen zu verwerten, um das Datum der Abfassung oder der Redaktion der Josephsgeschichte festzustellen, zumal auch der den Gleichsetzungen zu Grunde liegende Bibeltext in Bezug auf Vokal- und Konsonantentext kritisch nicht zuverlässig ist. Zu demselben Ergebnisse gelangen wir auch, selbst wenn wir die Richtigkeit der einzelnen Deutungen zugeben.

3. Noch weniger tragen diese Eigennamen zur Lösung religionsgeschichtlicher Fragen bei. Es kann aus ihnen weder auf die monotheistische Auffassung des Schriftstellers noch auf den Kult der die Namen tragenden Personen geschlossen werden, selbst nicht einmal bei Potiphar, da auch dieser Name Doppeldeutungen zuläfst.

---

[1] PSbA 1903, 161: „I believe therefore that at present it is premature to base on these names a theory concerning the date of the composition of the history of Joseph."

Die „Stadt“ in Nm 24, 19 und Ps 72 (71), 16.

Von Prof. Dr Norbert Peters in Paderborn.

In seinen ZatW 1903, 120ff publizierten Miszellen bringt J. C. Matthes zu Nm 24, 19 auch die Konjektur שְׂרִיד שֵׂעִיר. Dieselbe ist allerdings nicht mehr neu, da J. A. Paterson sie in seinem The Book of Numbers, Leipzig 1900, bereits in den Text aufgenommen hat. Matthes' Miszellen riefen mir aber einen kleinen Beitrag zu unserer Stelle des Buches Nm und zu Ps 72, 16 ins Gedächtnis zurück, den ich im Jahre 1899 niedergeschrieben hatte, nachdem ich schon zweimal vorher die betreffenden beiden Konjekturen in meinen Vorlesungen über messianische Weissagungen vorgetragen hatte. Dieser Aufsatz gelangte damals aus Gründen, die ich aus persönlicher Rücksichtnahme in der Öffentlichkeit nicht erörtern will, nicht zum Druck. Die Ausführungen zu Nm 24, 19 sind deshalb nunmehr allerdings in ihrem Resultate durch Paterson und Matthes vorweggenommen. Da dieselben aber mit der Behandlung von Ps 72, 16 wesentlich zusammenhängen, lasse ich das Ganze ohne gröſsere Änderung folgen, wobei ich nicht umhin kann, meiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daſs wir endlich in der Biblischen Zeitschrift ein unabhängiges fachwissenschaftliches Organ zur Verfügung haben.

Nm 24, 19 läſst sich nach MT nur übersetzen:

Und herrschen wird er von Jakob aus
Und den Rest aus der Stadt zu Grunde richten.

שָׂרִיד muſs allgemein (= שאר und שארית sowie פליטה) gefaſst werden, da eine Einzelperson, auf die es gehen könnte, sich im Kontexte nicht findet. Statt וְיֵרְדְּ des MT verlangen

aber Gr. (καὶ ἐξεγερθήσεται; frei!), Syr. (ܘܢܣܒܐ) und Vulg. (*et erit*; frei!) die Vokalisation וְיֵרַד, die übrigens auch Abd 21 mit וְעָלוּ (s. meine Ausführungen z. St. in meiner Prophetie Obadjahs, Paderborn 1892) nahelegt, wie diese Stelle die Lesung וְיִרְדֵּם יַעֲקֹב (*und Jakob wird über sie herrschen*) von Graetz (und Matthes) ausschliefst. Höchst auffallend bleibt aber die unvermittelte Einführung der „Stadt“ in Stichos II. Man erklärt עִיר kollektiv von den Städten der Feinde oder von der heiligen Stadt (= „von Jerusalem her“), liest gar direkt מֵעִירוֹ, oder man deutet es von Rom, der Hauptstadt des Heidentums. Keine dieser Auffassungen beseitigt die Härte. Die Übersetzungen haben die „Stadt“ alle schon. Hier tritt deshalb die Konjektur in ihr Recht, und eine leichte Textesänderung löst alle Schwierigkeiten.

Ich lese nämlich שֵׂעִיר st. מֵעִיר. Konsequenz ist natürlich die Vokalisation שָׂרִיד. Auf diese Konjektur führte mich die Parallele Abd 18 (*und kein Entronnener* — שָׂרִיד — *wird dem Hause Esaus sein*). So ergibt sich auch mit V. 18 (שֵׂעִיר) ein guter Zusammenhang.

Hiernach wäre unser Vers dahin zu erklären, dafs ganz Edom (emblematische Bezeichnung der Feinde des messianischen Reiches!) der Strafe durch den Messias verfallen wird. An Parallelstellen hierfür seien noch allegiert: Is 34, 15ff; 63, 1ff; Jer 9, 24f; 25, 21; 27, 3; 49, 17ff; Ez 25, 12—14; 32, 29; 35, 15; 36, 5—7; Joel 4, 19; Am 1, 11—12; Abd 14—15. 21; Mal 1, 4; Soph 2, 9ff. Edom wird bei dieser allgemeinen Heimsuchung aber nicht verschwinden, vielmehr in seinem Reste im Gottesreiche aufgehen; das beweist allein schon Am 9, 12 (*damit sie* — sc. die Israeliten — *in Besitz nehmen den Rest von Edom* — שְׁאֵרִית אֱדוֹם — *und alle Nationen*) und Abd 21 (*Und hinaufziehen werden Retter auf den Berg Sion, zu richten den Berg Esaus, und sein wird Jahwes das Reich*). Vgl. Is 11, 14; 14, 2; auch 21, 11—12, sowie alle Stellen, in denen die Universalität des messianischen Reiches verkündet wird, z. B. Is 2, 2—4; 11, 14—16; 56, 7; Jer 12, 16f; Mich 4, 2—5; Hab 2, 14; Zach 2, 10f; Ps 87, 4. Es werden also zwar keine

Edomiter entrinnen; sie werden aber nicht alle niedergemacht, sondern ein Teil wird, Israel sich anschliefsend, Rettung finden (שְׁאֵרִית אֱדוֹם Am 9, 12). Im übrigen sei für die Idee der Einverleibung des *Restes von Edom* in das messianische Reich verwiesen auf Paul Dornstetters Schrift: Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie, Würzburg 1896, 38 ff.

Der so wiederhergestellte Text wäre zu übersetzen:

Und er wird herabsteigen von Jakob
Und den Überrest Seirs zu Grunde richten.

In ähnlicher Weise findet sich ganz unvermittelt *die Stadt* **Ps 72 (71), 16,** von der Exegese gewöhnlich auf die heilige Stadt gedeutet. Hier kommt aber zu den Schwierigkeiten noch hinzu die auffällige Verbindung וְיָצִיצוּ מֵעִיר (*und sie werden hervorblühen aus der Stadt*), wo aufserdem ויציצו ohne Subjekt ist. Denn dafs *de civitate* einfach = qui sunt de civitate cives sei (Hoberg), ist durch die Berufung auf Ps 68 (67), 27 und Ps 148, 1 nicht erwiesen. מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל in der ersten Stelle ist m. E. Apposition zu אֲדֹנָי (= *den Herrn seit Israels Urzeit*), und in der zweiten Stelle steht מִן הַשָּׁמַיִם im Gegensatz zu מִן הָאָרֶץ von V. 7 und bezeichnet nicht Personen, sondern den Ort, von dem aus der Lobpreis erschallen soll. Das Suffix von פִּרְיוֹ geht auf בַּר (Delitzsch). Was daran „Gezwungenes“ (Bäthgen) sein soll, entzieht sich meinem Verständnis. Die Konjektur יִפְרוּ (*mögen sie fruchtbar sein*) ist deshalb unnütz. Dafs in St. II der „nackte Unsinn überwiege“ (Duhm), ist noch unverständlicher. Selbst auf den steinigen Bergeshöhen werden die Getreidefelder im Winde rauschen wie die Zedernhaine auf dem Libanon, — das ist m. E. eine prächtige poetische Ausmalung des selbst nach Duhm „leidlich korrekten“ St. I. Ich erkenne deshalb in St. II das Bedürfnis einer Korrektur überhaupt nicht an. Dagegen schlage ich vor, für וְיָצִיצוּ מֵעִיר des MT in St. III zu lesen וְיָצִיץ שֵׂעִיר. Die maskulinische Konstruktion wird mit Rücksicht auf das vollständigere הַר שֵׂעִיר der femininalen vorzuziehen sein. Zu יָצִיץ vgl. Is 27, 6 (יָצִיץ וּפָרַח יִשְׂרָאֵל) sowie Is 35, 1. Der Sinn ist dann, dafs selbst das Bergland Seir, das Land der Edomiter, in den messiani-

schen Segen einbezogen werden wird. Dafs es sich nur um den *Rest Edoms* handelt, zeigen die obigen Ausführungen. Der so gewonnene Gedanke pafst vortrefflich in den Zusammenhang und in den ganzen Psalm mit seiner Betonung der Universalität der Theokratie der Zukunft.

Der ganze Vers hiefse demnach:

Überflufs an Getreide wird im Lande sein,
Auf der Berge Gipfeln rauscht sein Segen wie der Libanon
Und Seir blüht wie die Kräuter des Feldes.

Es fragt sich schliefslich noch, wie die Lesart מֵעִיר an den beiden Stellen in den Text gelangte. Die Ähnlichkeit des מ und ש in der althebräischen Schrift würde zwar zur Erklärung schon ausreichen. Man könnte aber auch an etwas anderes denken. Die Juden pflegten nämlich, wenigstens von der Zeit der Entstehung der Targumim an, in zeitgeschichtlicher Anwendung endgeschichtlicher Vatizinien alles, was in der Heiligen Schrift über die Bestrafung Edoms gesagt wird, auf die Stadt Rom zu deuten. Vgl. meine Prophetie Obadjahs 130 f. Sollte man in Nm 24, 19 „die Stadt“ in den Text gebracht haben, um auf Rom hinzuweisen? Eine Schwierigkeit für diese Erklärung des MT bietet allerdings LXX in ihrer heutigen Textgestalt, in der sie mit ἐκ πόλεως מֵעִיר voraussetzt. Für Ps 72, 16 dürfte übrigens auch der altbezeugte Hafs der Juden gegen die Edomiter zur Erklärung des MT herangezogen werden. Dieser konnte leicht dazu verführen, durch eine geringe Textesumbiegung die Weissagung des schliefslichen Heiles für Seir-Edom zu einer Heilsweissagung für die heilige Stadt zu gestalten.

Über Nehemias und Esdras[1].

Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren.

3. Die Zeit des Esdras.

Esdras traf erst nach Nehemias in Jerusalem ein. Daher findet man keinen der Reisegefährten des Esdras unter den beim Mauerbau des Nehemias Beteiligten aufgeführt. Man wies allerdings auf Ḫašabja, einen Leviten in der Gola des Esdras (Esr 8, 19), hin, indem man ihn mit dem von Nehemias in Jerusalem angetroffenen Ḫašabja, dem Obersten des halben Bezirkes von Kegila (Neh 3, 17), identifizierte (Nikel, Die Wiederherstellung 154 ff). Allein in Neh 3, 17 steht keine Silbe davon, dafs der letztgenannte Ḫašabja ein Levite gewesen sei[2]. Auch ist es schwer glaublich, dafs ein Levite, dessen Stellung zu Nehemias' Zeit keineswegs begehrenswert war, die Ehrenstelle eines Bezirksobersten bekleidet habe (s. Kosters bei Nikel). Man wollte ferner den Neh 3, 10 aufgeführten Ḫaṭṭuš, Sohn des Ḫašabneja, mit dem Esr 8, 2 genannten Davididen Ḫaṭṭuš identifizieren. Allein der letztere wird in 1 Chr 3, 22 ein Sohn Šema'jas und nicht, wie in Neh 3, 10, ein Sohn Ḫašabnejas genannt. Endlich sollte der Esr 8, 16 genannte Mešullam auch am Mauerbau des Nehemias teilgenommen haben (Nikel 156); allein Mešullam ist ein so

[1] Schlufs der Studien; vgl. BZ I 232 ff; II 15 ff.

[2] Das Suffix von אֲחֵיהֶם kann sich ebensogut auf Reḫum und Ḫašabja als auf die neben diesen genannten Leviten beziehen; s. Siegfried, Esra, Nehemia und Esther. Handkomm. z. AT, 1901; daher ist auch der levitische Charakter des Bawwai Neh 3, 18 sehr zweifelhaft. Dafs er und Reḫum „Gruppenleiter", wie Nikel meint, gewesen seien, ist durch nichts begründet.

häufig vorkommender Name (in Bertholets Verzeichnis tragen ihn 12 Personen), dafs die Identität der beiden Männer zwar behauptet, aber nicht bewiesen werden kann. Von keinem Reisegefährten des Esdras steht es fest, dafs er am Mauerbau des Nehemias teilgenommen habe. Sicherlich aber hätte Nehemias den einen oder den andern der Reisebegleiter des Esdras erwähnt, wenn diese sich schon während seiner ersten Statthalterschaft in Jerusalem befunden hätten. Ganz besonders gilt dies von Esdras, über welchen Nehemias in den ersten 6 Kapiteln seiner Memoiren völlig schweigt. Dieses Schweigen ist unvereinbar mit der Annahme, dafs Esdras schon während der ersten Statthalterschaft des Nehemias mit wichtigen königlichen Vollmachten ausgerüstet und von einer grofsen Karawane begleitet nach Jerusalem gekommen sei (Hoonacker bei Nikel 159 A. 1). Auch die Erwägung der äufseren Zustände, welche von Esdras bei seiner Ankunft in Jerusalem vorgefunden wurden, führt zum gleichen Resultat. „Man lese nur Esr 7, 1 ff! Nicht ein Wort von der traurigen Situation, in der sich Jerusalem befand! Sowohl aus dem königlichen Edikt, das die Stadt Jerusalem siebenmal erwähnt, als auch aus dem Bericht des Esdras über seine Ankunft in Jerusalem (Esr 8, 32 ff) gewinnt man den Eindruck, dafs daselbst alles gut geordnet und geregelt war. Würde man aber sich das absolute Schweigen des Königs betreffs der Situation in Jerusalem erklären können, wenn damals die heilige Stadt ein Trümmerhaufe gewesen wäre?" (Hoonacker bei Nikel 173[1].) Auch das Gebet des Esdras (9, 9) lehrt deutlich, dafs die Juden damals den Tempel schon „aufgerichtet und in Juda, näherhin in Jerusalem sich einen wohlummauerten Wohnsitz geschaffen

[1] Nikel sucht zwar dieses Argument zu entkräften durch den Hinweis darauf, dafs, falls die Schlufsfolgerung Hoonackers berechtigt wäre, wir dann das Auftreten des Aggäus in die Zeit nach Nehemias' Mauerbau versetzen müfsten; „denn dieser Prophet sagt nicht nur nichts von dem traurigen Zustand der Stadt, sondern stellt sogar die behaglichen Wohnungen der Einwohner Jerusalems in Gegensatz zu den Ruinen des Tempels". Nun haben wir aber gefunden, dafs Nehemias zeitlich vor Aggäus zu setzen ist; somit ist Hoonacker im Recht.

haben"[1]. Demnach fand Esdras die Stadtmauer schon ausgebaut vor. Wenn sie aber bei Nehemias' Ankunft noch in Trümmern lag (Neh 2, 11—17), dann ist dies blofs ein Beweis dafür, dafs Esr 9 hinter Neh 2 zu setzen ist (Bertholet 40). Gegen diesen Schlufs beruft sich Nikel 151 auf die Geschichtsdarstellung des Chronisten: Es sei zweifellos, dafs die Bücher Esdras und Nehemias ursprünglich ein Buch gebildet hätten; daraus aber gehe hervor, dafs die in Neh 1 erzählten Ereignisse nach der Ansicht des Chronisten später als die in Esr 7—10 berichteten anzusetzen seien. Allein Nikel übersieht, dafs die Bücher Esdras und Nehemias nicht ein Werk aus einem Gufs, sondern aus verschiedenen Berichten und Geschichtsdarstellungen zusammengesetzt sind. Es ist richtig, dafs der Chronist die verschiedenen Partien nach chronologischen Gesichtspunkten geordnet hat, ebenso, dafs er in der Lage gewesen ist, die Reihenfolge der Tatsachen zu kennen (Nikel 151). Wie aber, wenn ihm zwei Parallelberichte über den gleichen Zeitabschnitt und die gleichen Ereignisse vorgelegen haben? In diesem Falle konnte er nur ein zweifaches Verfahren einschlagen. Entweder konnte er beide Berichte zu einem dritten verarbeiten; aber eine derartige selbständige Verarbeitung lag nicht in der Art des Chronisten, wie es zur Genüge der anerkannt kompilatorische Charakter der Bücher Esdras und Nehemias lehrt. Oder aber er brachte einen Bericht hinter dem andern. Dieser letztere Fall trifft bei jenen beiden Büchern zu, insofern sie, wie 1 und 2 Makk, Parallelberichte enthalten. Beide Bücher behandeln die Ereignisse des gleichen Zeitabschnittes, aber jedes der beiden von einem andern Gesichtspunkt aus. Im Esdrasbuch konzentriert sich das Interesse ganz auf den Tempel, den Tempelkultus und das religiöse, sittliche Verhalten des Volkes. Im Nehemiasbuch dagegen treten die politischen Angelegenheiten so überwiegend in den Vordergrund, dafs selbst Nehemias glaubte, sich gegen den Vorwurf verwahren zu müssen, als habe er sich um die Pflege

[1] Selbst wenn גָּדֵר nur „gesicherte Wohnstätte", wie Nikel 175 meint, bedeuten würde, wäre eine solche ohne Mauern undenkbar.



des religiösen, sittlichen Lebens in der Gemeinde gar nicht gekümmert (Neh 13, 4—31). Der Abschnitt Neh 8—10 bildete ursprünglich, wie noch aus 3 Esr zu sehen ist, die Fortsetzung von Esr 10, 44. Später wurde er hinter Neh 7, 73 eingeschoben, um an dieser Stelle gleichsam als Illustrierung zu der Notiz Neh 13, 1: „Damals wurde dem Volke aus dem Buche Moses vorgelesen. 3. Und als sie das Gesetz vernahmen, sonderten sie von Israel alle Fremden ab" zu dienen. Dafs das Stück gerade an Neh 7, 73 angeschlossen wurde, hatte wohl darin seinen Grund, dafs sein Anfang: „als der 7. Monat herankam, . . . versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann" zufällig fast gleich lautete, wie der Schlufs von Neh 7, 73 Esr 3, 1[1]. Zu Gunsten der Priorität des Nehemias spricht ferner die Stellung, die Nehemias gegenüber den Mischehen einnahm. Nehemias redet nämlich von den Mischehen in einem Tone, der es nicht gestattet, zu glauben, dafs diese Ehen damals eine Gesetzesverletzung dargestellt hätten. Auch war ein grofser Teil der vornehmen Juden mit den Fremden verschwägert. Daraus folgt, dafs Esdras' Mafsregeln in Sachen der Mischehen (Esr 9—10) damals noch nicht durchgeführt waren. Ebenso wird das Verhältnis der Juden zu den Fremden in Neh 1—6 ganz anders geschildert als in Esr 7—10. Nach dem Wortlaut von Neh 1—6 kann eine Trennung zwischen Juden und Fremden während der Zeit der ersten Statthalterschaft Nehemias' noch nicht bestanden haben. Daraus ergibt sich, dafs die in Neh 1—6 berichteten Ereignisse zeitlich den in Esr 7—10 erwähnten vorausgegangen sind. Esdras' Ankunft fiel aber nicht blofs später als die erste Ankunft des Nehemias; sie fiel auch später als dessen zweite. Hierfür spricht die Stelle Neh 13, 25, worin

[1] Die älteste Form des Buches Esdras umfafste 1; 4, 6—10, 44 und Neh 8—10. Später wurde hinter Esr 4, 24 das in 3 Esr 3, 1—5, 6 überlieferte Stück und hinter dieses das Stück Esr 2, 1—4, 5 eingeschoben. Diese Gestalt des Buches Esdras ist im 3. Esdrasbuch erhalten. Schliefslich wurde das Stück 3 Esr 3, 1—5, 6 wieder ausgemerzt und an seine Stelle das Stück Esr 2, 1—4, 5 gesetzt. In dieser Form ist uns das Buch Esdras im MT überliefert.

Nehemias die in Mischehen lebenden Juden tadelt und sie warnend auf das Schicksal des durch heidnische Weiber verführten Königs Salomo hinweist. Mit keiner Silbe aber weist er sie hin auf die unter Esdras eingegangene Verpflichtung zur Auflösung jener Mischehen, noch auf die von Esdras veranstaltete Vertreibung der heidnischen Weiber (Esr 10, 17). Vielmehr toleriert er die bestehenden Mischehen. Auch bei andern Anlässen (Neh 13, 17) beruft sich Nehemias niemals auf die am 24. Tišri stattgehabte feierliche Verpflichtung des Volkes (Neh 9, 1ff). Daraus folgt, dafs diese Verpflichtung eben nach der zweiten Reise des Nehemias stattgefunden hat, dafs also die gemeinsame Tätigkeit von Esdras und Nehemias (Neh 8—10) in die Zeit der zweiten Statthalterschaft des letzteren zu setzen ist (Kosters bei Nikel 222)[1]. Wenn es aber für auffällig oder gar für unerklärlich gilt, dafs Esdras in dem Berichte über die Vertreibung der heidnischen Weiber mit keiner Silbe den Statthalter Nehemias erwähnt, und wenn dann hieraus gefolgert wird, dafs die in Esr 7, 10 berichteten Ereignisse weder in die Zeit der ersten noch der zweiten Statthalterschaft des Nehemias fallen, so ist dabei die Möglichkeit übersehen worden, dafs mit „den Obersten", welche das Volk wegen der Mischehen bei Esdras verklagten, auch Nehemias gemeint ist. Dafs Esdras ihn nicht mit Namen

[1] Auch die in Neh 10, 38 enthaltene Vorschrift kann erst nach der in Neh 13, 12 erwähnten gegeben worden sein. — Der Passus Neh 10, 38—40 soll nach Wellhausen und Bertholet einen Widerspruch in sich selber enthalten. Allein dieser Widerspruch ist nur durch die unbegründete Verbindung von לַלְוִיִּם mit dem vorausgehenden "אֶל־לִשְׁכוֹת בֵּית־אֱלֹ" entstanden. Die Verse 10, 38—40 lauten: „38. und das Beste . . . wollen wir den Priestern in die Zellen des Tempels unseres Gottes abliefern und den Zehnten von unserem Ackerland den Leviten, und zwar sollen die Leviten in allen unsern Ackerbaustädten den Zehnten (persönlich) einsammeln, 39. wobei der aaronitische Priester die Leviten beim Einsammeln des Zehnten beaufsichtigen soll, und die Leviten sollen den Zehnten vom Zehnten zum Tempel unseres Gottes, in die Zellen des Schatzhauses bringen. 40. In die Zellen also sollen die Israeliten" (die Abgaben für die Priester) „und die Leviten" (ihre eigenen Abgaben) „bringen. . ." Mag auch 10, 40 von anderer Hand stammen, so kann doch kein Widerspruch mit 10, 38 darin nachgewiesen werden.

nennt, mag sich aus dem Bestreben des Esdras erklären, den Statthalter in jener unerquicklichen Angelegenheit so gut als möglich vor dem Vorwurf der Denunziation zu schützen. An andern Stellen, wo es sich um etwas Rühmliches handelt, wird der Name des Statthalters Nehemias wieder besonders hervorgehoben (Neh 8, 9; 10, 2).

4. Die Rückkehr des Esdras und seine Tätigkeit in Jerusalem.

Im 7. Jahre des Artaḫšasta erhielt Esdras die Vollmacht zur Heimreise und zur Einführung des „Gesetzes Gottes" (Esr 8, 25). Unter Artaḫšasta ist, wie man aus dem zeitweiligen Zusammenwirken von Nehemias und Esdras ersieht, der persische König Kambyses zu verstehen. Es schliefsen sich somit im Esdrasbuch die Begebenheiten aus seinem 7. Regierungsjahre unmittelbar an die seines 6. Jahres an. Die Veranlassung zu der Reise des Esdras gab wohl die Kunde von der soeben im Adar stattgefundenen Vollendung des Tempels; wenigstens ordnete er, nur ein paar Wochen später, am 1. Nisan (d. i. Mitte März) 523, die Abreise von Babel an (Esr 7, 9). Am Flufs von Ahawa kamen ungefähr 1500 Personen zusammen. Unter dieser Menge befanden sich blofs zwei Priesterfamilien und gar keine Leviten. Es lag aber dem Esdras angesichts der geringen Zahl von Leviten (74) in der Gola des Nehemias sehr am Herzen, für den Dienst an dem nunmehr wiederhergestellten Tempel eine gröfsere Anzahl von Leviten mitzubringen. Daher ruhte er nicht, bis sich 38 Leviten und 220 Tempeldiener zur Reise nach Jerusalem entschlossen hatten. Am 12. Nisan (d. i. Ende März) 523 brach Esdras auf und langte nach 4½ Monaten am 1. Ab (d. i. Mitte Juli) glücklich in Jerusalem an (Esr 7, 9)[1]. Am 5. Ab (vgl. Neh 2, 11) überreichte Esdras die mitgebrachten Gaben einer aus Priestern

[1] Der ägyptische Feldzug des Kambyses war damals schon zu Ende. Angefangen wurde er im Jahre 527, nicht, wie vielfach angenommen wird, erst im Jahre 525. Es ergibt sich dies aus den Daten zweier Apisstelen; s. Wiedemann, Geschichte Ägyptens von Psammetich I. bis auf Alexander d. Gr., 1880, 219—228. Die eine, aus der Regierungszeit des Dareios I. stammende Stele berichtet von dem auf ihr erwähnten Apis, dafs er am



und Leviten bestehenden Kommission (Esr 8, 33). Ebenso liefs er ein feierliches Dankopfer darbringen (8, 35). Bald darauf traten zu ihm „die Obersten“ (9, 1) und meldeten ihm, dafs eine grofse Anzahl von Juden gesetzwidrige Ehen mit Heiden geschlossen hätten. Zur Abstellung dieses Übelstandes beschlofs Esdras, eine Volksversammlung einzuberufen. Diese kam am 20. Kislev (d. i. Anfang Dezember) 525 zu stande (10, 9). Zur Ausführung des daselbst gefafsten Beschlusses (10, 12) bildete Esdras aus den Familienhäuptern eine Art

28. Tybi des Jahres 5 des Kambyses geboren und am 3. Pachons des Jahres 4 des Dareios gestorben sei. Die andere, aus der Regierungszeit des Kambyses stammende Stele berichtet, dafs ein Apis im Epiphi des 6. Regierungsjahres des Kambyses begraben worden sei. Demnach hätten zur Zeit des Kambyses gleichzeitig zwei Apisstiere in Ägypten gelebt. Dieses aber widerspricht allen Prinzipien der ägyptischen Religion, nach denen der Apis eine Inkarnation eines Gottes war und eine solche naturgemäfs je nur einmal auftreten konnte (S. 228). Hieraus geht deutlich hervor, dafs auf den beiden Apisstelen die Jahre des Kambyses verschieden berechnet worden sind. In der letztgenannten Inschrift ist das 6. Jahr des Kambyses das 6. seiner persischen Regierung = 524; die schlechte Ausführung der Inschrift macht es wahrscheinlich, dafs sie dem von Kambyses getöteten und von den Priestern heimlich bestatteten Apis galt. In der ersten Inschrift aber ist das 5. Jahr des Kambyses das 5. seiner ägyptischen Herrschaft = 523. In diesem Jahre befand sich Kambyses schon wieder in seiner Heimat (s. Esr 7, 1. 28); daher blieb dieser zweite Apis am Leben. Dafs die Eroberung Ägyptens im Jahre 527 stattgefunden hat, wird auch durch Manetho bei Africanus (s. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum 2, 595) bestätigt. Nach ihm herrschte Kambyses über Ägypten 6 Jahre; dies führt wiederum auf das Jahr 527. Wenn aber Manetho den Kambyses erst im 5. Jahre seiner persischen Regierung, d. i. 525, König über Ägypten werden läfst, dann hat er mit βασιλεύειν die Zeremonie der Königsweihe oder ähnliches im Auge gehabt. Auch nach Ktesias fand die Eroberung Ägyptens mindestens 5 Jahre vor dem Tode des Kambyses statt. Diodor (1, 68) dagegen verlegt sie in das 3. Jahr der 63. Olympiade, d. i. 525; doch ist die Abänderung eines ursprünglichen πρώτῳ in τρίτῳ nicht ausgeschlossen (s. den umgekehrten Fall bei LXX zu Dn 10, 1). Herodot aber läfst Kambyses erst kurz vor seinem Tode aus Ägypten zurückkehren. Diese Zusammendrängung der Ereignisse erklärt sich aus Herodots dramatischer Darstellungsweise. „Herodot ist für die Zeit des Amasis“ (und damit auch für die des Kambyses) „keine zuverlässige historische Quelle“ (s. Wiedemann 100). Die einzige zeitgenössische Quelle, die Behištuninschrift, bietet für die Datierung des ägyptischen Feldzuges keinen festen Anhaltspunkt.

Kommission (10, 16). Diese erledigte die Angelegenheit der Mischehen in ungefähr drei Monaten (10, 17). Im nächsten Jahre 524 wurde wieder eine Volksversammlung auf den Monat Tišri (d. i. Mitte September) anberaumt (Neh 8, 1). Einige Zeit, vielleicht nur einige Tage zuvor fand die Einweihung der Stadtmauer statt (Neh 12, 27—43); denn da man zu dieser Feier die Leviten erst aus ihren Wohnorten nach Jerusalem holen mußte (Neh 12, 27), konnte die Versammlung, die ja das ganze Volk nach der Hauptstadt brachte (Neh 8, 1), noch nicht stattgefunden haben. Die Einweihung der Mauer aber hatte sich bis dahin verzögert, weil durch die Intriguen der Samaritaner und durch das Bauverbot des Königs die Fertigstellung der Armierungsbauten und damit auch des oben auf der Mauer sich hinziehenden Umganges öfters unterbrochen worden war. Erst die vier letzten Jahre hatten mit der Vollendung des Tempels auch die der Stadtmauer gebracht. Zur Einweihung derselben bestiegen zwei große „Dankchöre" die Stadtmauer (Neh 12, 31) in der Nähe des Tempels. Von hier zogen sie getrennt in entgegengesetzter Richtung oben auf der Stadtmauer hin[1]. Der erste Dankchor, an dessen Spitze sich Esdras befand (Neh 12, 36), zog vom Tempel aus nach rechts, in der Richtung auf das Misttor zu, das sich in der Nähe des Ausflusses der alten Stadtkloake befunden haben muß (ZdPV V [1882] Tafel VIII); hierauf passierte er das Quelltor in der Nähe des Siloateiches. Von da zog er in nördlicher Richtung auf den „Stufen der Davidsstadt" zum Wassertore und von da auf den Tempelplatz. Der zweite Chor, bei welchem Nehemias war, zog vom Tempel zuerst gerade westlich über den Ofenturm gegen das heutige Jafator hin; dann bewegte er sich in nordöstlicher Richtung, am Ephraimstor, dem Tor der Altstadt, dem Fischtor und den Türmen Ḫananel und Mea vorüber, bis zum Schaftor hin (Neh 12, 39). Beide Chöre

---

[1] Neh 12, 31 מֵעַל לַחוֹמָה „über der Mauer" bezieht sich auf den über der Mauer aufgebauten Wall- oder Mauerumgang, nicht, wie Siegfried und Bertholet meinen, auf die hinter der Stadtmauer befindliche Höhe, an deren Abhang die Züge entlang geschritten sein sollten.

trafen sich wieder auf dem Tempelplatz, wo sie dann den feierlichen Opfern anwohnten (Neh 12, 43; über die topographischen Einzelheiten Näheres später). Kurze Zeit nach der Einweihung der Stadtmauer fand eine grofse Volksversammlung am 1. Tišri (d. i. Mitte September) statt. Auf ihr erging an Esdras von seiten der Anwesenden die Aufforderung, das Gesetzbuch Mosis herbeizubringen (Neh 8, 1). Er las dem Volk einzelne Abschnitte des Gesetzes vor. Am Tag darauf wurde von den Familienhäuptern, den Priestern und den Leviten der Beschlufs gefafst, das Laubhüttenfest dieses Mal ganz genau nach der Gesetzesvorschrift abzuhalten. Die Feier begann denn auch am 15. Tišri und währte bis zum 22. Tišri (Lv 23, 36. Neh 8, 18). „Seit der Zeit Josues, des Sohnes Nuns", war das Laubhüttenfest noch niemals unter solcher Beteiligung des ganzen Volkes, wie es eigentliche Gesetzesvorschrift war (Neh 8, 17. Lv 23, 42), gefeiert worden, wie damals. Auch nicht das erste Mal nach dem Exil (Esr 3, 4), weil damals sich fast nur die Einwohner Jerusalems an der Feier beteiligt hatten; die Verschmelzung von Exulanten und Zurückgebliebenen war eben nur langsam von statten gegangen und erst durch Esdras' Rückkehr vollendet worden (Esr 7, 25. 26; 10, 9). Eine zweite Volksversammlung fand am 24. Tišri statt (Neh 9, 1). Auf ihr verpflichtete sich das ganze Volk auf das Gesetz Gottes in feierlichster Weise. Diese Verpflichtung wurde in einer Urkunde niedergelegt und diese wieder von Nehemias und den angesehensten Gemeindemitgliedern unterzeichnet. Aufser Nehemias unterschrieben 23 Priester, 17 Leviten und 44 Häupter des Volkes (Neh 10, 1—28). Esdras selber findet sich nicht unter ihnen, weil er eben der Verfasser der Urkunde ist. Eljašib aber und seine Familie fehlen, weil er sich durch die Vertreibung seines Enkels, eines Schwiegersohnes Sanballaṭs (Neh 13, 28), von seiten des Nehemias beleidigt fühlte. Mit der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz schliefst der Bericht über die gemeinsame Tätigkeit des Nehemias und des Esdras ab (Neh 9 u. 10). Von da an schweigt die atl Geschichtschreibung bis zu den Zeiten der Makkabäer.

Zu der Perikope von der Speisung der Fünftausend (Mt 14, 13—21. Mk 6, 30—44. Lk 9, 10—17. Jo 6, 1—15).

Von Prof. Dr Johannes Belser in Tübingen.

Wann ist dieses von allen vier Evangelisten berichtete Ereignis vorgefallen? Nach Markus (6, 30) und Lukas (9, 1—10) ging die Rückkehr der Apostel von der vorläufigen Mission in Palästina der Fahrt nach dem Ostufer des Sees und der Speisung des Volkes voran. Wenn wir zumeist dem Lukas als Führer folgen, dürfen wir mit ziemlich grofser Sicherheit folgende τάξις bezüglich der Vorgänge in Galiläa fixieren: die Berufung des Levi und das Abschiedsmahl in seinem Hause (Lk 5, 27 ff. Mk 2, 13—17. Mt 9, 9—13); die Apostelwahl und Bergpredigt (Lk 6, 12 ff. Mk 3, 13 ff. Mt 5—7); die Heilung des Aussätzigen (Lk 5, 12—16. Mk 1, 40—45. Mt 8, 1—4); die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Lk 7, 1—10. Mt 8, 5—13); die Auferweckung der Tochter des Jairus (Lk 8, 40—56. Mk 5, 22—43. Mt 9, 18—26); die Aussendung der Zwölfe (Lk 9, 1 ff. Mk 3, 14 und 6, 7 ff. Mt 10, 1 ff); die Auferweckung des Jünglings zu Naim (Lk 7, 11—17). In der Aufzählung letzterer Grofstat Jesu weicht nämlich Lukas von der historisch genauen Zeitfolge ab, indem er dieses Ereignis vor der Erweckung der Jairustochter bringt. Eine sorgfältige Prüfung von Lk 7, 17 im Vergleich zu 8, 49 läfst erkennen, dafs letztere überhaupt die erste Totenerweckung war; denn als Jesus dieselbe zu wirken im Begriffe war, dachte noch niemand an die Möglichkeit einer solchen Erweckung, wie die von Lk 8, 49 berichteten

Worte des Abgesandten aus dem Hause des Jairus beweisen. Wäre damals das Wunder von Naim schon gewirkt gewesen, so würde, da die Kunde davon in ganz Palästina sich verbreitete (Lk 7, 17), auch das Haus des Jairus davon Kenntnis besessen und somit Hoffnung auf eine ähnliche Wundertat gefafst haben. An die Totenerweckung zu Naim schlofs sich unmittelbar die Gesandtschaft des Täufers zu Jesus an (Lk 7, 18—35. Mt 11, 2ff), und hernach trat die Enthauptung des Johannes ein (Lk 9, 9. Mk 6, 14—29. Mt 14, 1—13); bald nach dem Tode des Vorläufers erfolgte die Rückkehr der Zwölfe von der Missionsreise, die Kenntnisnahme von dem Wirken Jesu seitens des Herodes Antipas, die Abfahrt Jesu und seiner Jünger nach dem östlichen Ufer des Sees und die Speisung der Fünftausend. Da die Gefangennahme des Täufers noch vor Pfingsten, in der ersten Hälfte des Mai 782 eintrat (erhellt aus Jo 5, 35) und da die Einkerkerung längere Zeit dauerte (vgl. Mk 6, 20), dürfte die Hinrichtung desselben Ende August oder Anfang September 782 vorgefallen sein; danach wird die Abfahrt nach dem Ostufer des Sees und die Volksspeisung in der Wüste bei Bethsaida ganz am Ende des September 782 stattgefunden haben.

Doch mögen die Evangelisten darüber näher befragt werden. Nach der Rückkehr der Jünger von der Missionsreise brach der Heiland vom westlichen Ufer (Kapharnaum) nach dem östlichen auf, damit jene dort in der Einsamkeit, abseits von den drängenden Volksmassen, zunächst eine geistige und körperliche Erholung fänden (Mk 6, 30 f). Doch wird man darin nicht den Grund des Weggangs nach Peräa erblicken dürfen, vielmehr will der Heiland mit jenen Worten an die Jünger nur sagen: durch den Weggang von Galiläa nach Peräa schaffe ich euch die Möglichkeit zur notwendigen Erfrischung und Erquickung. Ob uns vielleicht Mt 14, 13 über das Motiv des Weggangs aufklärt? Die Auslegung der dort vorliegenden Worte ist keine einheitliche, indem man sich über die Beziehung von ἀκούσας streitet. Nach dem Vorgang des Chrysostomus beziehen viele ἀκούσας auf 14, 1—2: Als

Jesus von der auf ihn wach gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes Antipas Kunde erhielt, brach er, nach der Rückkehr seiner Jünger, vom Westufer auf. Es gibt dann, wie es scheinen will, Matthäus als Motiv des Aufbruchs aus Galiläa nach dem Ostufer des Sees das Bestreben an, sich dem rege gewordenen Argwohn des Mörders seines Vorläufers zu entziehen; doch erweist sich diese Auffassung sofort als unmöglich, da der Herr, wie auch Matthäus weifs und berichtet (14, 22ff), sofort in der folgenden Nacht nach Galiläa zurückkehrte und dort zu wandeln und Wunder zu wirken fortfuhr (Jo 7, 1). Matthäus wird wohl dieselbe Anschauung gehegt haben wie Lukas, dafs nämlich der Herr jenen Wollüstling Herodes (Lk 3, 19) grundsätzlich ignorierte (Lk 13, 32; 23, 9). Aber von solchen Erwägungen ganz abgesehen, wird eine genaue sprachlich-grammatische Interpretation der Matthäusstelle (14, 13) eine Beziehung des ἀκούσας auf das unmittelbar vorhergehende ἀπήγγειλαν V. 12 mit Augustin und Hieronymus anerkennen müssen (vgl. Meyer-Weifs zu Mt S. 309): Als Jesus die Botschaft der Johannesjünger über das Ende des Vorläufers vernommen hatte, zog er zu Schiff von Kapharnaum nach Peräa weg. Wann erhielt aber Jesus diese Botschaft? etwa gleich nach der Enthauptung des Täufers? Dies ist sehr unwahrscheinlich. Die Johannesjünger zögerten ohne Zweifel nach dem Tod und Begräbnis ihres Meisters noch geraume Zeit, nach Galiläa zu reisen und sich Jesu anzuschliefsen; sie werden ihre Trauer am Grabe des Märtyrers statt 7 vielmehr 30 Tage fortgesetzt haben, wie es bei dem Hinscheiden von Eltern, Lehrern und andern geliebten Personen üblich war (Dt 21, 13. Jos., Jüd. Kr. 3, 9, 5; 2, 1, 2). Dann trafen sie erst ungefähr vier Wochen nach dem Hingange des Vorläufers bei Jesus ein; ihre Meldung über dieses Ereignis kann sonach recht wohl gleichzeitig gewesen sein mit dem, was Matthäus 14, 1f über Herodes berichtet. Hierbei beachte man aufmerksam noch einen wichtigen Punkt. Während die Hinrichtung des Täufers in Machärus jenseits des Toten Meeres vorfiel (Jos., Antt. 18, 5, 2), erhielt der Tetrarch Herodes

Antipas die Kunde von dem Wirken Jesu sicher nicht in Machärus, sondern erst, nachdem er von dort, bald nach dem Tod des Täufers, sein Hoflager nach seiner gewöhnlichen Residenz Tiberias verlegt hatte; dort, in der dem Hauptschauplatz der Tätigkeit Jesu nahe gelegenen Stadt, vernahm Herodes „alles, was geschah" (Lk 9, 7). So kommen wir vorläufig zu dem Ergebnis: der Heiland erhielt die Botschaft von dem Tode des Vorläufers erst einige Zeit nach dem Ereignis, ganz am Ende des Monats September 782, und auf diese Kunde hin brach er mit seinen eben von der probeweisen Aussendung zurückgekehrten Jüngern von Kapharnaum nach Peräa zur Speisung auf. Nach der Auslegung der meisten Exegeten freilich fielen diese Ereignisse erst im zweiten Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vor; dabei wenden die Gelehrten großsen Scharfsinn an, um sich und andern Rechenschaft zu geben, warum Herodes Antipas erst so spät von der Wirksamkeit Jesu Kunde erhalten habe, indem sie darlegen, der Tetrarch sei vielfach von Galiläa abwesend, damals in einen Krieg mit dem arabischen König Aretas verwickelt und als genufssüchtiger, sinnlicher Mensch ohne Interesse für religiöse Dinge gewesen. Natürlich hält solche Behauptung auch nicht einen Augenblick stand. Denn die Abwesenheit des Herodes von Galiläa infolge der Romreise (Jos., Antt. 18, 5, 1) fällt in den Sommer 781, der Krieg mit Aretas nicht in die Jahre 781—783 = 28—30, sondern ungefähr in die Zeit von 35—37 (Jos., Antt. 18, 5, 1ff), und einiges Interesse für Fragen der Religion und Sittlichkeit sagt ihm Markus (6, 20) nach. Die Dinge liegen ganz anders, wie ich kurz in der Leidensgeschichte (S. 332f) ausgeführt habe: Die Heirat des Tetrarchen mit der berüchtigten Herodias fand im Herbst 781 statt, ungefähr zu gleicher Zeit mit dem Auftreten des Täufers; im Frühjahr 782 sprach letzterer offen seinen Tadel gegen die neue Verbindung aus und wurde dann in der ersten Hälfte des Monats Mai ergriffen und nach Machärus gebracht, kurz nachdem der Heiland seine Tätigkeit in Jerusalem und Judäa begonnen hatte. Auf die Kunde von der Gefangennehmung

des Johannes zog der Heiland von Judäa weg nach Galiläa (Mt 4, 12) und wirkte daselbst vor und nach dem Pfingstfeste; während dieser Zeit war die Aufmerksamkeit des Tetrarchen in Machärus vielfach dem Täufer zugewandt (Mk 6, 20), und als dann auf das Betreiben der Herodias hin das Haupt desselben gefallen war, ging Herodes von da weg nach Galiläa, d. h. nach Tiberias, und vernahm dort Kunde von dem Wirken Jesu; ungefähr gleichzeitig vernahm der Herr die Botschaft von dem Ende des Täufers und fuhr dann mit den von der Mission zurückgekehrten Aposteln über den See und speiste dort die ihm nachgezogene Volksmenge.

Doch haben wir den Zusammenhang zwischen ἀκούσας und ἀνεχώρησεν Mt 14, 13 noch nicht hinlänglich beleuchtet. Vom Gefängnis in Machärus aus hatte der Täufer einige Zeit vor seinem Tode eine Gesandtschaft an den Herrn geschickt (Mt 11, 2ff und Lk 7, 18ff) mit der Frage: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?“ Was mochte dem Täufer an Jesus ungeachtet der ἔργα τοῦ Χριστοῦ nicht gefallen? was ihm Bedenken einflöfsen? Gewifs nicht die vergebliche Erwartung, dafs Jesus seine messianische Herrlichkeit entfalte in der Weise, wie er sie früher (Mt 3, 10 12) geschildert hatte; wufste er ja sehr gut, dafs der Messias erst das isaianische Leidenslamm werden mufste (Jo 1, 29 36). Wahrscheinlich teilte der Täufer die allgemeine Erwartung der Juden, der Messias werde sich nach Dt 18, 15 18 als zweiter Moses erweisen vor allem durch ein grofses Mannawunder. Da nun dieses nicht eintrat, wurden Johannes und seine Jünger bedenklich. In seiner Antwort weist der Herr auf seine Werke hin: er heile Kranke und mache Tote lebendig, das sei neben der Verkündigung des Evangeliums sein eigentlicher messianischer Beruf, dem er obliege, wie in der Vergangenheit, so in der Gegenwart und Zukunft; ob er das erwartete Mannawunder verrichten werde und wann und in welcher Weise, danach habe Johannes nicht zu fragen. Die Lobrede, welche der Heiland danach auf den Täufer hielt, spricht nicht gegen diese Auffassung; denn jene galt nur seiner früheren Vergangenheit

und sollte die durch seine offizielle Anfrage beim Volke angeregten Zweifel an seinem prophetischen Berufe und weiterhin an dem messianischen Beruf Jesu niederschlagen. Durch seine Antwort wollte der Herr dem Täufer Gelegenheit geben, seinen Glauben zu üben und zu bewähren. Das große Speisewunder in der Wüste, welches das künftig zu gebende „wahre Himmelsbrot“ vorbilden und unterpfändlich verbürgen sollte, durfte der Täufer nach dem göttlichen Ratschluſs nicht mehr erleben, und es scheint nach Mt 14, 13ff, als habe der Herr seinen Tod und die Benachrichtigung davon durch die Johannesjünger abgewartet, um es dann sofort zu verrichten. Die tief betrübten Jünger traten gewiſs in der Folge in die Schar der (weiteren) Jünger Jesu ein; die Boten waren wohl identisch mit den beiden, welche der Täufer einstmals vom Gefängnis aus an Jesus gesandt hatte (Lk 7, 19), identisch vielleicht auch mit den Jo 21, 2 genannten Jüngern.

Soviel über das von den Exegeten vernachlässigte ἀκούσας ἀνεχώρησε Mt 14, 13. Jetzt müssen wir auch den vierten Evangelisten über den Zeitpunkt des hochbedeutsamen Vorgangs befragen. Er stellt ja an den Eingang seines Berichtes eine chronologische Angabe (6, 4): Es war aber nahe das Fest der Juden. Über den Zweck dieser Angabe gerade an dieser Stelle haben die Ausleger sich sattsam den Kopf zerbrochen, ohne daſs es ihnen gelungen wäre, eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort zu geben. Einleuchtend erscheint für einen Moment die Antwort Scheggs, der ja selbstverständlich auch davon ausgeht, daſs τὸ πάσχα echt sei. So spricht er sich denn (zu Jo I 331) also aus: Die Zeitangabe „das Pascha war nahe“ machte Johannes, weil dieses Pascha das einzige war, auf welches der Herr während seines öffentlichen Lehramtes nicht gekommen ist. Aber das πρῶτον ψεῦδος bei dieser Interpretation ist die Anschauung, Jesus habe den Besuch eines Osterfestes während seiner Wirksamkeit unterlassen und habe die Tage des jüdischen Pascha irgendwo in Galiläa zugebracht, eine Anschauung, deren Unrichtigkeit nicht mehr weiter erwiesen zu werden braucht

(vgl. Bibl. Zeitschr. 1903, 61 ff). Anders dachte Hengstenberg über den Zweck der Zeitangabe Jo 6, 4: Johannes schalte dieselbe ein im Hinblick auf die nachherige Rede Jesu vom Genuſs seines Fleisches und Blutes (6, 27 ff) als des Antitypus des Paschalammes (Das Evangelium des hl. Johannes I 342). Allein auch diese Erklärung erweist sich nicht als probehaltig. Denn der Rede des Herrn über das wahre Himmelsbrot liegt ganz und gar nicht das Paschalamm als Typus zu Grunde, sondern, wie der Herr in unzweideutiger Weise zum Ausdruck bringt, die Mannaspende in der Wüste. Andere weisen, um den Sinn der Zeitangabe klar zu machen, gleichfalls auf den innigen Zusammenhang hin, der zwischen der groſsen Verheiſsung (6, 27 ff) und dem Pascha bestehe: der Evangelist habe durch die Worte 6, 4 seine Leser auf die zeitliche Koinzidenz der Verheiſsung der Eucharistie und ihre Einsetzung um Ostern aufmerksam machen wollen (vgl. Katholik 1900 II 491). Aber warum hat dann Johannes der Bemerkung 6, 4 nicht eine andere Stelle angewiesen? Der geeignete Platz wäre in diesem Fall am Anfang oder noch besser am Schluſs der Rede über das Lebensbrot gewesen, etwa 6, 59, wo der Evangelist nach Anführung der signifikanten, den Genuſs seines Fleisches und Blutes betreffenden Ausdrücke den Ort namhaft macht, wo die ganze Rede gehalten worden ist. Angesichts der jetzigen Stellung der Notiz kann man nie und nimmer an eine derartige Tendenz des Johannes bei Aufnahme jener Worte (6, 4) denken. Das hat Keil erkannt; um aber doch die Erklärung im bezeichneten Sinne zu retten, zieht er Mt 14, 13 bei, wonach Jesus bei der Nachricht von der Tötung des Täufers an seinen eigenen Tod am nächstfolgenden Pascha gemahnt worden sei und beschlossen habe, der Menge eine Speisung zu bereiten, um dann daran die Rede von der wahren Lebensspeise zu knüpfen (Kommentar über das Evangelium des Johannes 244). Man mag den Scharfsinn des Gelehrten bewundern, wird aber den ganzen Erklärungsversuch abweisen, weil er eine Eintragung verschuldet und am Text des Johannes-

evangeliums nicht den mindesten Halt hat. Da will die Auslegung noch besser gefallen, welche J. Grimm in seinem Leben Jesu (II 411 ff) vorgetragen hat. Auch er anerkennt die Wichtigkeit der Notiz Jo 6, 4 und findet darin angedeutet, Jesus der Messias habe sein erstes und zweites Osterfest in Jerusalem gefeiert (Jo 2, 13 ff; 5, 1 ff); da aber die Judäer gleich beim ersten Pascha ihm unfreundlich begegneten und beim zweiten bereits ihn zu töten suchten (Jo 5, 18), so wollte er beim Herannahen des dritten Pascha Jerusalem nicht betreten, vielmehr in Galiläa bleiben; da indes der Unglaube in Galiläa dem Unglauben in Judäa, in Jerusalem, die Hand gereicht hatte, so wollte er auch nicht in Galiläa die dritte Osterfeier begehen, suchte vielmehr die Wüste jenseits des Sees auf, um dort, fern vom Tempel, in seiner Weise Pascha zu feiern und eine Art Paschamahl zu halten. Indes auch bei dieser Interpretation gewahren wir wirkliche Irrtümer. Einmal ist es unmöglich, den Ausdruck Jo 5, 1 von einem zweiten Osterfest zu verstehen, Johannes würde ja sicher τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων geschrieben haben, wenn er das Osterfest meinte; darüber dürfte man trotz aller Meinungsverschiedenheit heute ziemlich einig sein. Sodann soll der Weggang Jesu von Galiläa nach Peräa durch den Unglauben der Galiläer mitverschuldet gewesen sein; aber wo reden doch die vier Evangelisten, da sie den Aufbruch nach dem Ostufer erwähnen, von einem derartigen Motiv des Abzugs von Kapharnaum nach der Wüste bei Bethsaida? Weiter soll der Heiland beabsichtigt haben, in Peräa, fern von dem Mittelpunkt der Theokratie, das jüdische Pascha zu halten und durch die wunderbare Speisung des Volkes eine Art Paschamahl zu feiern! Aber gab es denn überhaupt eine jüdische Paschafeier aufserhalb von Jerusalem und fern von dem Tempel? In dieser Beziehung ist wenigstens der Jude Josephus, um von andern zu schweigen, anderer Meinung (Jüd. Kr. 2, 12, 1 3 6; 2, 14, 3; 3, 8, 3; 5, 3, 1; 6, 9, 3). Durfte der Heiland an Ostern nicht nur selbst Jerusalem fern bleiben, sondern auch manche aus dem Volk veranlassen, dem Gesetz und Herkommen zuwider den

Besuch von Stadt und Tempel zu unterlassen? Geben die Evangelisten über eine derartige Absicht Jesu auch nur die leiseste Andeutung? So hält auch die Erklärung Grimms nicht stand, und es möge vorerst die eigentümliche Tatsache konstatiert sein, dafs die Exegeten ausnahmslos die hohe Wichtigkeit der Worte Jo 6, 4 anerkennen, aber keiner in der Aussprache über den Zweck der Aufnahme derselben seitens des Evangelisten mit dem andern übereinstimmt, keiner eine Auslegung gibt, die nicht bei genauer Prüfung Angriffspunkte darbietet und schliefslich als haltlos erkannt wird. Sollte die Erscheinung nicht aus dem Umstande sich erklären, dafs die bisherige Interpretation von einer ganz unrichtigen Voraussetzung ausgeht, von einer ganz falschen Grundlage aus versucht worden ist? Indes mögen der Vollständigkeit halber noch zwei letzte Interpretationen der Worte Jo 6, 4 berührt werden.

Etliche (Maier, Brückner, Ewald) behaupteten, die bezeichnete Angabe des vierten Evangelisten sei rein chronologisch gemeint. Nun hat Johannes allerdings die Chronologie zum Augenmerk gemacht; allein er gibt zeitliche Angaben ebenso wie geographische niemals, um lediglich Zeit oder Ort zu bestimmen; vielmehr sind dieselben immer von ihm wohl berechnet und für das Verständnis des betreffenden Abschnittes, welchem sie einverleibt sind, förderlich oder geradezu unentbehrlich; vgl. über die Zeitangabe 4, 6 Einl. 351f und über die Ortsangabe 19, 20 Quartalschr. 1902, 172f. Es haben darum einige Gelehrte, besonders B. Weifs, gegen die rein chronologische Bedeutung der Notiz Jo 6, 4 sich ausgesprochen und die sachliche Bedeutsamkeit dieser Angabe nachdrücklichst betont; dieselbe habe eine Beziehung zu dem unmittelbar Folgenden, sie wolle darüber Aufschlufs geben, weshalb eine so zahlreiche Volksmasse Jesu nachfolgte: es war eben die Nähe des Festes (Ostern), welche gröfsere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dafs diesmal soviel mehr als sonst Jesu nachfolgten (Meyer-Weifs, 3. Aufl., S. 259). Die Opposition gegen Ewald u. a. verdient

nun allerdings Beifall, nicht ebenso die positive Aufstellung von Weiſs. Die groſse Volksmenge (Jo 6, 5) wäre nach ihm zusammengesetzt gewesen aus Festpilgern, welche auf der Reise nach Jerusalem zur Feier des bevorstehenden Pascha begriffen waren. Allein dies ist unmöglich. Denn Festpilger müssen wir uns durchgehends mit Mundvorrat, der wenigstens auf 3—4 Tage reichte, ausgerüstet denken; bis zum heutigen Tag gibt es im Orient und speziell in Palästina keine andere Art des Reisens, was den Kundigen nicht besonders bewiesen werden darf. Ganz direkt aber widerspricht der gemeinten Auffassung der Bericht der Synoptiker, von welchen Markus uns am genauesten unterrichtet. Danach fiel die Ansammlung der Volkshaufen an dem Ort, wo Jesus zuerst war, d. h. in Kapharnaum, der Zeit nach mit der Rückkehr der Apostel von der Missionsreise zusammen (Mk 6, 31—32) und war augenscheinlich durch die vorhergehende Predigt derselben veranlaſst und herbeigeführt worden. Nach der Anweisung des Herrn (Mt 10, 7) hatten die Apostel überall den Ruf erhoben: „Das Reich der Himmel ist nahe gekommen.“ Das war nichts anderes gewesen als eine Einladung an die Angehörigen Israels, sich um den groſsen Propheten, der aus Galiläa erstanden, zu scharen und seine dem Moses ähnlichen Groſstaten zu schauen; aus den Worten des Markus (6, 30): „Die Apostel sammelten sich bei Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und was sie gelehrt hatten“, geht hervor, daſs Jesus für die Rückkehr der Apostel schon bei deren Auszug einen bestimmten Tag festgesetzt hatte; die Leute folgten aus allen Gauen und Städten den Aposteln unmittelbar nach und fanden sich in Massen zu Kapharnaum ein; es herrschte allda ein gewaltiges Gedränge, und die Spannung auf das, was kommen sollte, war eine hochgradige: es waren der Kommenden und Gehenden viele, und nicht einmal hatten sie (die Jünger) Zeit zum Essen (Mk 6, 31). Da gab der Heiland das Zeichen zum Aufbruch von Kapharnaum, um an dem einsamen Orte jenseits des Sees, in der dortigen Wüste, dem Volke durch eine Mannaspende sich als den „zweiten Moses“ zu erweisen. Dieses

Motiv des Aufbruchs Jesu von Galiläa nach Peräa deutet wenigstens Johannes durch seine Berichterstattung bestimmt genug an. Dafs aber die Erwartung der Volksmenge auf eine Spende der Art gerichtet war, gibt der vierte Evangelist durch seine Worte 6, 14 zu verstehen. Doch ehe wir diesen Punkt weiter beleuchten, möge noch etwas anderes zur Sprache kommen.

Wie verhält es sich mit dem Umzug der Volksmassen nach dem jenseitigen Ufer des Sees? Als Jesus das Schiff bestiegen hatte und hinausfuhr, sahen und erkannten viele seinen Wegzug in Begleitung der Jünger (Mk 6, 33). Auf diese Wahrnehmung hin eilten die Volkshaufen von Kapharnaum auf dem Landwege um die Nordseite des Sees herum auf die Ostseite desselben in die Nähe des am östlichen Ufer des Jordan auf einem nördlichen Ausläufer des el-ârêt gelegenen Bethsaida (heute chirbet sweda: Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins IX 2, S. 120); aus der Richtung, welche das Schiff Jesu genommen, hatte man diese Gegend als das Ziel seiner Reise erkannt. Die Volksmassen waren am Ostufer des Sees überhaupt angekommen, ehe der Heiland mit seinen Jüngern landete (Mk 6, 33: προῆλθον αὐτούς); diese Landung erfolgte aber dann nicht etwa angesichts der Volksscharen, sondern an einem vom Standort derselben abgelegenen Punkte des Seeufers. Von der Landungsstelle begab sich der Heiland auf den von den Anwohnern schlechtweg genannten Berg (ὄρος κατ' ἐξοχήν) el-ârêt, nördlich vom Wadi Semak, damit er von den durch die Katiha-Ebene heranziehenden Volksmassen schon von weitem gesehen werden könnte. Während des Herannahens der Scharen verzehrten die Jünger die Brote, welche sie vor ihrer Abfahrt wegen des Volksandrangs nicht hatten essen können (Mk 6, 31) und darum in ihren zwölf Handkörben mitgenommen hatten (Jo 6, 13; vgl. Mk 8, 13 14). Dies ist nicht etwa eine blofse Vermutung, sondern wird durch Jo 6, 5 nahegelegt, durch die Worte Jesu an Philippus: „Woher sollen wir Brote kaufen können, dafs diese essen können?“ Indem der Herr das

spricht, weist er auf die herannahenden Volksmassen hin und stellt dieselben in Gegensatz zu den Jüngern, welche eben ihre mitgebrachten Brote verzehrten; beachte die Stellung von οὗτοι am Ende. Diese Worte des Herrn sind bedeutsam und für die Erfassung der Situation sehr wichtig. Er spricht damit in aller Form aus, dafs die nahenden Tausende keine mit Mundvorräten ausgerüsteten Festpilger waren, die von dem Ort der Speisung nach Jerusalem zur Osterfeier aufbrechen wollten, sondern Angehörige Israels, hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliefslich, aus Galiläa, welche auf die Predigt der Apostel hin in ganz bestimmter Hoffnung und Absicht zusammengekommen waren, um Jesus, den grofsen Propheten, zu sehen und durch seine Vermittlung Gnaden und Segen zu erfahren, wie einst die Väter durch die Hand des Moses. Aber damit ist die Bedeutsamkeit der bezeichneten Worte Jo 6, 5 noch nicht völlig herausgestellt. Sie zeigen die Haltlosigkeit der Behauptung, der Bericht des Johannes widerspreche den Angaben der Synoptiker; eine derartige Behauptung hat unter anderem B. Weifs aufgestellt. Er führt aus: Nach der synoptischen Darstellung habe die über dem Lehren und Heilen herangekommene späte Tagesstunde (Mt 14, 15) oder das lange Verweilen der Menge bei ihr das Bedürfnis (den Hunger) herbeigeführt, welches nach der Erzählung der Synoptiker die Jünger bemerken, während nach Johannes Jesus selbst zuerst darauf aufmerksam mache; als geschichtlich zuverlässiger präsentiere sich in offenkundiger Weise der synoptische Bericht (Meyer-Weifs zu Jo S. 261). So kann man nur argumentieren, wenn man übersieht, dafs Jo 6, 5 gar nicht denselben Zeitmoment im Auge hat wie die Synoptiker. Der Herr stellte seine Frage Jo 6, 5 an Philippus, als er auf dem Berge war und die Volksmenge in der Ferne herankam (θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν); die Frage war veranlafst durch das Essen der Jünger. Die von den Synoptikern berichteten Verhandlungen Jesu mit den Jüngern (Mt 14, 15ff. Mk 6, 35ff. Lk 9, 12ff) fanden nach dem Lehren und Krankenheilen statt, also einige Stunden später, gegen den Abend hin. Der

Heiland war wohl um die Mittagszeit (vgl. Mk 6, 31) von Kapharnaum abgefahren und kurz nach 2 Uhr am jenseitigen Ufer angekommen; die Entfernung von Kapharnaum bis zum Berge el-árêt jenseits des Sees beträgt 8 Kilometer. Um 3 Uhr ungefähr kamen die Scharen am el-árêt an, darauf folgte das, was die Synoptiker berichten, Johannes dagegen übergangen hat: der Herr heilte die Kranken und fing an viel zu lehren (Mk 6, 34). Der Herr zog wohl absichtlich die Zeit in die Länge, um die Rückkehr der Leute zu Fuſs in ihre Heimatsorte unmöglich zu machen — nach Cod. D zu Jo 6, 59 fand der Vortrag Jo 6, 25ff in der Synagoge zu Kapharnaum am Sabbat, sonach das Wüstenwunder an einem Freitag statt. Der sog. erste Abend (3—6 Uhr abends) war schon stark vorgeschritten (Mt 14, 15); daher traten die Jünger zu Jesus und sagten: Wüste ist der Ort, und die Zeit (= Tageszeit, ὥρα) ist schon vorüber (Mt 14, 15 = Mk 6, 35: ἤδη ὥρα πολλή, schon ist die Tageszeit weit vorgeschritten); entlasse das Volk in die nächsten Dorfschaften und Gehöfte, damit sie dort Nachtquartier und Proviant finden. An eine Rückkehr nach der andern Seite des Sees war beim Mangel der notwendigen Schiffe nicht zu denken. Der Herr erwiderte den Zwölfen: „Gebet ihr ihnen zu essen.“ Sie antworteten: „Sollen wir hingehen und für 200 Denare (augenblicklicher Bestand der Kasse) Brot kaufen?“ Er sagte: „Wieviel Brote habt ihr? Gehet und sehet nach“ (Mk 6, 37). Hier setzt nun der vierte Evangelist wieder ein mit den Worten: „Es spricht zu ihm einer von den Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus — somit derselbe, welcher nach 1, 42 spricht: Wir haben den Messias gefunden —: Es ist ein Knabe hier“ usw. Man sieht: es liegt bei Johannes auch in diesem Betreff eine Ergänzung der Synoptiker vor, durch welche aber die Angabe der letzteren über die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Jüngern nicht umgestoſsen wird. Zwischen den Synoptikern und Johannes besteht sonach vollkommene Harmonie, keine Spur von einer Differenz, und die Berichterstattung des Johannes verrät gerade durch die ergänzende

Mitteilung (6, 5) den augenzeugenschaftlichen Charakter, wie nicht minder durch die Bemerkung 6, 15, durch welche uns der Evangelist darüber aufklärt, dafs der Heiland nicht auf dem Berge geblieben ist, sondern nach der Ankunft der Volksmenge vom Berge in ein Tal herabstieg, wo die Speisung stattfand, worauf er sich dann, damit sie ihn nicht fortreifsen und zum Könige proklamieren könnten, wieder auf den Berg zurückzog.

Aus der bisherigen Darstellung wird man erkennen, dafs für die Würdigung der vierfachen Berichterstattung alles auf die derselben zugrunde liegende, von den Verfassern vorausgesetzte Situation ankommt, und darüber klärt uns der vierte Evangelist entschieden am besten auf. Die Worte von Weifs können auf Richtigkeit keinen Anspruch machen: Es kommt dem Johannes nicht auf eine möglichst korrekte Darstellung des wirklichen Hergangs an, sondern auf eine Hervorhebung seiner tieferen Bedeutung; er kann sich bereits dieses so bedeutungsvolle und folgenschwere Wunder nur noch als von Jesus prämeditiert denken; ihn interessieren nicht mehr die Details, welche dasselbe veranlafsten, sondern er beginnt die Erzählung mit dem Worte Jesu, das schon den Entschlufs der Speisung in sich trug, und fafst dasselbe als eine Prüfungsfrage an einen der Jünger (a. a. O. 261). Die Kenntnis des Hergangs setzt der vierte Evangelist allerdings bei seinen Lesern voraus, da er ja für solche Christen schreibt, welche über denselben wie über die andern Hauptereignisse aus dem Leben Jesu bereits teils durch seine mündliche Predigt teils aus der Lektüre der Synoptiker unterrichtet waren; aber allein schon durch die seinem Berichte einverleibten Worte Jesu an Philippus zeigt Johannes sein lebhaftestes Interesse an dem erzählten Vorgang. Darin liegt nicht, wie Baur u. a. meinten, eine tendenziöse Umbiegung der synoptischen Überlieferung, sondern ein augenfälliges Anzeichen der geschichtlichen Treue des johanneischen Berichtes. In dem denkwürdigen Abschnitt 1, 35ff, in welchem der Autor durch malerische Anschaulichkeit der Erzählung und namentlich durch

die genauen Zeitangaben sich als Augenzeugen kenntlich macht (Einl. 299), hat Johannes (1, 46) das Wort berichtet. mit welchem einstmals Philippus die frohe Kunde über die Bekanntschaft mit Jesus dem Nathanael mitteilt: Denjenigen, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben, haben wir gefunden. Philippus dachte hierbei in erster Linie an die Prophetie des Moses Dt 18, 15 18. Wie dem Evangelisten nun dieses Wort des Philippus zeitlebens im Gedächtnis haften geblieben, so auch das Wort Jesu an Philippus vom grofsen Tage der wunderbaren Speisung: „Woher sollen wir Brote kaufen, damit diese zu essen bekommen?“ Er fafste diese Frage Jesu an Philippus als eine Prüfungsfrage, wodurch er demselben den Gedanken nahelegen wollte, dafs jetzt, wo eine zahlreiche Volksmenge sich zusammengefunden, der Augenblick gekommen sei, wo er, Jesus, sich wirklich als den mosesähnlichen messianischen Propheten bewähren werde, wie es Philippus gleich beim ersten Zusammentreffen erwartet habe. Johannes will andeuten, dafs der Heiland dem Philippus nicht zuviel zugemutet habe, wenn er eine derartige Gedankenoperation von ihm erwartete, da ja die augenblickliche Situation gleichsam von selbst dazu anregte: viel Volk, in der Wüste, ohne Speisevorräte, was alles an das Volk Israel beim Durchzug durch die Wüste erinnerte und an die Speisung mit Manna unter Moses, zumal wenn das Laubhüttenfest nahe bevorstand (vgl. van Bebber, Katholik 1899 I 209 f). Soviel vorerst über die Einrede, Johannes habe sich das Wunder der Brotvermehrung nur noch als von Jesus prämeditiert denken können.

Welche Aufmerksamkeit Johannes der Speisung in der Wüste nahe bei Bethsaida zuwandte, erhellt übrigens am besten daraus, dafs dieses Ereignis nebst dem Wandeln auf dem See das einzige Wunder ist, welches er seinem Evangelium einverleibt hat, trotzdem er dasselbe wie jenes Seewandeln schon bei den Synoptikern berichtet vorfand. Er fügte seiner Evangelienschrift die Erzählung der beiden Ereignisse ein, um so das Verständnis der nachfolgenden Synagogenrede Jesu

über das Lebensbrot anzubahnen, indem er den Lesern den Gedanken suggerieren will: der, welcher nach dem Vorbilde des Moses dem Volke in wunderbarer Weise Nahrung für den Leib schafft, kann auch ein wahrhaft himmlisches Brot zur Nahrung der Seele und zur Grundlegung des ewigen Lebens reichen; er, welcher über die Wogen des Meeres wandelt, kann seinen irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib in einen überirdischen, vergeistigten und verklärten Zustand versetzen. Aber freilich, wer jene Rede über das Brot des Lebens verstehen wollte, mufste Kenntnis von dem Motiv besitzen, welches den Heiland bei der Verrichtung des Wunders der Brotvermehrung und des Wandelns auf dem See beseelte: er wollte sich dadurch vor den Jüngern und allem Volke als den von Moses verheifsenen und dem Moses ähnlichen Propheten erweisen, der, wie es einstmals Moses tat, dem Volke Manna und Wasser spendet (Dt 18, 15 18). Es verrät einen tief durchdachten Plan, wenn der vierte Evangelist den Heiland am Schlufs seiner an Pfingsten zu Jerusalem gehaltenen Rede eine bezügliche Andeutung geben läfst (5, 39ff). Dort führt der Heiland nach Johannes gegenüber den Judäern in Jerusalem dem Sinn nach aus: Ihr durchforschet die Schriften des Moses und der Propheten nach messianischen Zeugnissen, und das ist an sich ganz lobenswert; und wenngleich ihr damit einen schweren Fehler begeht, dafs ihr die Schrift zur alleinigen Norm und Schiedsrichterin wählet und das von mir geltend gemachte Wunderzeugnis Gottes eures Vaters verschmäht, so könnten euch doch eben jene Schriften zur Wahrheit führen. Denn eben sie sind es, welche von mir als Messias und Lebensspender zeugen; der Heiland versteht unter den γραφαί vor allem die Schriften des Moses und berücksichtigt darin in erster Linie die Haupt- und Grundstelle Dt 18, 15 18: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte deiner Brüder ähnlich dir, und ich werde meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden, was ich ihm auftrage.“ Der Heiland nimmt sonach das Schriftzeugnis des Moses für sich in Anspruch und gibt den Juden am

Pfingstfeste zu verstehen: ich bin der von Moses geweissagte Prophet und werde ähnlich wie Moses Mittler sein zwischen Gott und dem Volke, ich werde ähnlich wie Moses Wunder verrichten, wie er in wunderbarer Weise ein Manna und Wasser spenden; ebendadurch werde ich mich als den mosesähnlichen messianischen Propheten bewähren. Indem nun der vierte Evangelist seinen Bericht über Jesu Auftreten am Pfingstfeste zu Jerusalem (782) mit dem Hinweis Jesu auf die genannte Prophetie des Moses abschliefst und sofort im weiteren Abschnitt (Kap. 6) das Wunder der Brotvermehrung berichtet, hat er letzteren Bericht auf die wirksamste Weise vorbereitet, wie anderseits das Wunder der Brotvermehrung selbst wieder nach vorwärts wirkt und das Verständnis der Rede über die Eucharistie anbahnt. Diesen Abschnitt aber konnte der Evangelist nicht passender einleiten als durch eine kurze Angabe über die Nähe nicht des Oster-, sondern des Laubhüttenfestes: es war aber nahe das Fest der Juden κατ' ἐξοχήν = das Hüttenfest, wo sonach schon der Gedanke an die Reise nach Jerusalem auftauchte und der Grundgedanke der Laubhüttenfeier bereits alle beschäftigte, nämlich die Erinnerung an jene Periode der israelitischen Geschichte, wo der Herr das Volk in der Wüste in Hütten hatte wohnen lassen (Lv 23, 42f) und durch die Vermittlung des Moses dasselbe wunderbar genährt und mit Trank gelabt hatte; wenn der Heiland in solchem Zeitpunkt eine grofse hungernde Menge in der Wüste speiste, so mufste wohl über Absicht und Tendenz bei den Augen- und Ohrenzeugen eine Ahnung aufsteigen, dafs er nämlich sich als den mosesähnlichen messianischen Propheten erweisen wollte.

Hier wird man nun freilich im Tone des Einwurfs fragen: Erkannte Philippus, erkannten die übrigen Apostel die Absicht des Herrn? Erkannten sie die Bedeutung der wunderbaren Speisung und deren Beziehung zu der bald folgenden Rede über das Lebensbrot? Diese Fragen sind mit Entschiedenheit zu verneinen angesichts der Berichterstattung des Markus, welcher (6, 52) bezeugt, dafs die Jünger „bei den Broten“,

d. h. bei der wunderbaren Speisung, nicht zur Einsicht gekommen, da ihr Herz verhärtet gewesen sei; erst infolge des Seewandelns erkannten sie, daſs Jesus der von Moses verheiſsene Messias sei (Mt 14, 33). Aber zu der Zeit, wo Petrus zu Rom die Reden und Taten Jesu in Predigt und Katechese verkündigte und Markus das von Petrus Vorgetragene den Zuhörern verdolmetschte und dann auf Grund dieses Dienstes in einer Evangelienschrift fixierte (42—44), konnte der Apostelfürst jenes einstige Nichtverstehen nur aus augenblicklicher Verblendung erklären, indem er sagt: Wir waren förmlich mit Blindheit geschlagen (Mk 6, 52). Warum urteilt er nachmals so hart? Augenscheinlich darum, weil er sich vorhielt: der Herr hat seinerseits alles getan, um uns die Bedeutung der wunderbaren Brotvermehrung und deren Beziehung zu der nachfolgenden Rede in Kapharnaum klar zu machen; er zeigte ein auſserordentlich planvolles Verfahren. Denn er führte uns von Kapharnaum weg über den See in die Wüste bei Bethsaida und speiste dort eine zahlreiche nach Brot hungernde Volksmenge; er tat dies angesichts des nahe bevorstehenden Laubhüttenfestes; das hätte uns doch an die Weissagung der Väter bzw. an die wunderbare Speisung derselben mit Manna unter Moses erinnern und über die Absicht Jesu bei Verrichtung des Wunders aufklären sollen, daſs er nämlich sich als den mosesähnlichen Propheten und als Messias erweisen wollte, zumal da er uns über sein Motiv durch die prüfende Frage an Philippus einen Wink gegeben und schon früher (am Pfingstfeste) in aller Form (Jo 5, 39) angekündigt hatte, daſs er ähnliche Taten verrichten werde wie Moses, zumal da an die Brotvermehrung sich das Wandeln auf dem See anschloſs, welches uns an den Durchzug durch das Rote Meer erinnerte, da der Herr durch das Wandeln nach dem westlichen Ufer den Nachstellungen des Volkes, das ihn zum König machen wollte, entging, wie Moses durch jenen Durchzug den Anschlägen der Ägypter. Trotz alledem blieb der Sinn der Speisung uns verborgen, während selbst in dem Volke eine Ahnung aufstieg, daſs Jesus durch diese Tat sich

als den wahren, von Moses geweissagten, dem Moses ähnlichen Propheten bewährt habe (Jo 6,.15). Aus solcher Gesinnung und Erwägung heraus ist das sicher auf Petrus zurückgehende Wort bei Markus (6, 52) über die Verblendung der Jünger in der Stunde der Volksspeisung in der Wüste gesprochen. Der vierte Evangelist aber hat uns erst das Verständnis des von den Synoptikern berichteten Vorgangs und des Zusammenhangs desselben mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden vermittelt; indes hängt in erster Linie alles von der richtigen Auffassung der Angabe 6, 4 ab; wenn diese sich auf das Laubhüttenfest bezieht, breitet sie die Helle des Tageslichtes über die ganze Perikope und was sich daran anschliefst, aus; nicht so, falls sie auf das Osterfest ginge. Die wunderbare Volksspeisung in der Wüste war eine Antizipation der Laubhüttenfeier, und die darauffolgende Rede über das Brot des Lebens war eine antizipierte Laubhüttenpredigt, die den Mannatypus zum Gegenstand hatte und ihr Pendant fand in den auf die mosaische Wasserspende bezüglichen Worten Jesu Jo 7, 38. Der lange, fruchtlose Streit der Exegeten über Sinn, Bedeutung und Zweck der Angabe Jo 6, 4 würde erspart geblieben sein, wenn das anstöfsige τὸ πάσχα vor ἡ ἑορτή als ein späteres Einschiebsel erkannt worden wäre.

Nach der Speisung nötigte der Herr die Jünger, sofort in das Schiff zu steigen und ihm nach dem jenseitigen Ufer voranzugehen; er selbst wolle vorerst das Volk entlassen (Mk 6, 45). Das Ziel der Fahrt war sicher Kapharnaum (vgl. Jo 6, 17). Da Jesus den Jüngern die Weisung gab, nach dem westlichen Ufer des Sees überzusetzen, so sagte er ihnen damit gewissermafsen voraus, was er zu tun vorhatte, dafs er nämlich über die Wogen des Sees wandelnd sie einholen werde. Man beachte nun aber bei Markus die Beifügung von πρὸς Βηθσαϊδάν zu εἰς τὸ πέραν. Will damit das Reiseziel der Jünger angegeben werden? Aber dann wäre eine Differenz zwischen Markus und Johannes zu konstatieren, da letzterer (6, 17) Kapharnaum als Ziel angibt; an dieser Angabe hat man um so mehr festzuhalten, weil, wie wiederholt

bemerkt, auch nur Kapharnaum als Ort der Abfahrt ans Ostufer gedacht werden kann, so dafs es sich tatsächlich um die Rückkehr nach dem Ausgangspunkt der Fahrt handelt. Eine Differenz wollten freilich die Exegeten nicht zugeben bzw. dieselbe durch allerlei Kunststücke beseitigen. Indes dürfte Markus mit πρὸς Βηθσαϊδάν gar nicht das Reiseziel namhaft machen, vielmehr sagen wollen: Jesus gab seinen Jüngern die Weisung, nicht via recta nach Kapharnaum überzusetzen, sondern vorläufig dem Ostufer entlang in der Richtung nach dem an der Nordostspitze des Sees gelegenen Bethsaida zu fahren. Wenn die Jünger infolge dieser Anweisung auf den Gedanken verfielen, Jesus werde am Ende nach Entlassung des Volkes an einem etwas nördlicher, Bethsaida zu gelegenen Punkte des Seeufers in das Schiff einsteigen wollen, um mit ihnen Kapharnaum zu erreichen, so war dies eine Täuschung, aber eine unschädliche oder gar nützliche, da ihnen so der Plan Jesu, sie durch Wandeln auf dem See einzuholen, vorerst noch verborgen blieb. Wenn man die Markusstelle also erklärt, und ich sehe nirgends ein Hindernis für diese Erklärung, so gelangt man erst zum vollen Verständnis von Jo 6, 17: „Und eingestiegen in das Schiff, waren sie (die Jünger) auf der Fahrt über den See nach Kapharnaum begriffen (ἤρχοντο), sc. indem sie dem Nordostufer entlang fuhren, und schon war es dunkel geworden, und noch nicht war Jesus zu ihnen in das Schiff gekommen.“ Allmählich befreundeten sich dann wohl die Jünger mit dem Gedanken, der Herr werde auf dem Landweg um den See herum Kapharnaum aufsuchen, was ihnen im weiteren Verlauf um so wahrscheinlicher erscheinen mochte, weil der Herr bei ihrem Aufbruch nicht ausdrücklich vom Einsteigen bei ihnen gesprochen hatte. Nachdem sie dann aber 25—30 Stadien — der See war im ganzen 40 Stadien breit (Jos., Jüd. Kr. 3, 10, 7) — gefahren waren, holte sie Jesus ein; er war demnach, wie Johannes durch seine Angabe ausdrücken will, eine ganz beträchtliche Strecke über den See gewandelt.

Wenn man die Markusstelle (6, 45), wie man kaum anders kann, also auslegt, so fällt die Hauptstütze für die Hypothese

von einem doppelten Bethsaida am See Genesareth dahin. Es müſste wirklich als sehr auffallend bezeichnet werden, wenn in so unmittelbarer Nähe voneinander zwei Orte mit gleichem Namen existiert haben sollten, einer nördlich von Kapharnaum, ein zweiter in geringer Entfernung vom Nordostende des Sees, jenseits des Jordans. Josephus kennt eine κώμη in Gaulanitis, unweit der Mündung des Jordan in den See, welche von Herodes Philippus zur Stadt erhoben und nach der Tochter des Augustus Julias genannt wurde (Antt. 18, 2, 1. Jüd. Kr. 2, 9, 1; 3, 10, 7). Damit stimmen die Angaben der Evangelisten vollkommen überein; denn sie führen häufig einen Ort am Ostufer des Sees an, welchen sie bald eine Stadt (Jo 1, 45. Lk 9, 10) bald einen Flecken nennen (Mk 8, 22 23; vgl. Mk 6, 32 45. Mt 11, 21. Lk 10, 13. Jo 6, 1; 6, 16f 21). Die Stelle Jo 12, 21 spricht nicht gegen diese Auffassung; das dort zu Βηθσαϊδά beigefügte τῆς Γαλιλαίας muſs nicht vom Westjordanlande verstanden werden, da auch Orte im Osten des Sees, z. B. das gleichfalls in Gaulanitis gelegene Gamala, als galiläisch bezeichnet werden (Jos., Antt. 18, 1, 1 und 6; Jüd. Kr. 2, 20, 4). Bethsaida war die Heimat des Petrus, Andreas und Philippus (Jo 1, 45; 12, 21); wenn diese Männer wie überhaupt die Apostel (von dem Verräter Judas hat man dabei abzusehen) als Galiläer bezeichnet werden (Mt 26, 43ff. Mk 14, 70. Apg 1, 11; 2, 7), so ist das ebensowenig befremdlich, als wenn Josephus den bekannten Empörer Judas aus Gamala in Gaulanitis „den Galiläer“ nennt. Demnach dürften Rieſs (im Bibel-Atlas 7) und Hug (Einl. I 27) in dieser Sache das Richtige getroffen haben, wenn man gleich bei beiden eine Erklärung der Stellen Mk 6, 45 und Jo 6, 17 vermiſst; ihnen ist auch Guthe (im Bibelwörterbuch) beizuzählen, da er gleichfalls die Hypothese von zwei Orten mit Namen Bethsaida ablehnt, hingegen εἰς τὸ πέραν an der Markusstelle von einer gegenüberliegenden Seite einer Bucht am östlichen Ufer versteht, eine Auslegung, welche nach dem ganzen Zusammenhang unbedingt unrichtig ist.

Die Volksmenge kam erst andern Tags zu Schiff vom östlichen Ufer des Sees an das westliche, nach Kapharnaum. Am Tage der Speisung selbst harrte sie jenseits aus. Vielleicht hatten einzelne die Weisung des Herrn an die Jünger (Mk 6, 45) vernommen, so dafs sie dann die Wege nach Bethsaida scharf bewachten. Jedenfalls war das Volk am andern Morgen gewifs, dafs Jesus ebensowenig auf dem Landwege als zu Schiff vom östlichen Ufer an das westliche gekommen war. Eine Ahnung von dem wunderbaren Vorgang scheint in ihm aufgestiegen zu sein, wenigstens läfst die Frage Jo 6, 25 dies vermuten: „Meister, wann (nicht wie) bist du hierher gekommen?“ In diesem Betreff sind wir ausschliefslich auf Johannes angewiesen; freilich liegt die Erklärung des kleinen Abschnittes 6, 22—24 im argen. Die Lesart schwankt gleich anfangs; doch haben sich die letzten Herausgeber (Nestle, Brandscheid, Hetzenauer) wie auf Verabredung hin, ebenso wie viele vor ihnen, für εἶδον (Brandscheid εἶδεν) entschieden; es läge dann eine Constructio ad sensum vor (ὁ ὄχλος εἶδον), was ja gewifs nicht ungewöhnlich wäre. Aber was wollen dann diese Worte überhaupt: Am andern Tag sah das Volk, dafs, sc. tags zuvor, kein anderes Schiff da war und dafs Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen war, sondern seine Jünger allein (ohne Jesus) abgefahren waren? Das wäre ja ein Unsinn! Weizsäcker hat das gefühlt und darum das εἶδον eigentümlich wiedergegeben: es erwog die Menge; indes hat er zu dieser Übersetzung kein Recht, da ἰδεῖν nicht erwägen bedeutet. Da hat einmal wieder der Philologe Blafs in seiner Ausgabe des Johannesevangeliums das Richtige getroffen; ich mufs zwar bestreiten, dafs er den Text an der Stelle durchweg richtig hergestellt hat; aber zum Verdienst gereicht es ihm, dafs er εἰδώς aufgenommen (cum scirent) statt des sinnlosen εἶδον, so dafs Johannes berichtet: Tags darauf bestieg die Volksmenge, welche jenseits am See stand, da sie sicher wufste, dafs aufser dem Schiffe Jesu kein anderes dagewesen und dafs Jesus bei der Abfahrt der Jünger auf demselben sich nicht befunden hatte, von Tiberias her-

gekommene Schiffe und fuhr nach Kapharnaum. Glatt ist freilich die Konstruktion nicht: τῇ ἐπαύριον gehört nicht zu εἰδώς, sondern zu dem Hauptverbum, welches erst in V. 24 folgt: ἐνέβησαν καὶ ἦλθον; es liegt ein Anakoluth vor, veranlaſst durch den Zwischensatz: ἀλλὰ ἦλθον πλοιάρια; nach diesem fährt der Evangelist in veränderter Konstruktion fort: ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος, und bringt dann erst das Hauptverbum.

Ergebnis. Die Berichterstattung der vier Evangelisten über das Speisungswunder in der Wüste von Bethsaida ist unangreifbar; irgend ein Widerspruch zwischen der Darstellung der Synoptiker und jener des Johannes existiert nicht. Den tiefsten Einblick in die Bedeutung der groſsen Wundertat und deren Beziehung zu der nachfolgenden Rede Jesu zu Kapharnaum gewährt Johannes, aber nur unter der Voraussetzung, daſs er 6, 4 das Laubhüttenfest im Auge hat.

Miszelle zu Mt 19, 24 und Parall.

In einem kürzlich erschienenen Schriftchen erzählt Pfarrer J. Kousal, daſs er während seiner Palästinareise aus dem Munde arabischer Matrosen die Bezeichnung kamilon für Schiffstau hörte, was ihm sofort den bekannten Ausspruch Christi ins Gedächtnis rief. Die Deutung κάμηλος = Schiffs-, Ankertau, überhaupt „starkes Seil“ fand erwiesenermaſsen schon im Altertum Vertreter; ein angebliches Origenes-Scholion erwähnt Schanz (Kommentar 416); ein anderes, dem Photius zugeeignet, fast gleichen Wortlautes mit dem vorigen, bringt Cramer (Cat. I 488). Bar Hebr. (Schol. in evang. s. Mt) sagt, daſs Cyrillus diese Erklärung vorgetragen, und Moses bar Kepha eine ähnliche: „groſser (starker) Balken“. Vgl. auch Theophyl. und Euthym. zur Stelle. Sophocles erwähnt in seinem Greek Lexicon auffallenderweise diese Bedeutung des κάμηλος mit keiner Silbe. Unbeachtet blieb auch

meines Wissens bis jetzt die armenische Übersetzung des Verses; dieselbe liest malḥ, welches „Tau, Seil“ bedeutet, verstand also κάμηλος in diesem Sinne. Nimmt man die angeführte Beobachtung hinzu, wird man sich der Annahme nicht völlig verschliefsen können, κάμηλος habe wirklich diese Bedeutung gehabt. Es braucht aber ebensowenig ein echt griechischer Ausdruck zu sein, wie κάμηλος = Kamel, worauf bereits Fraenkel (Die aram. Fremdwörter im Arab., Leiden 1886, 228 f) hinwies, und zu aram. גמלא, wovon die arabischen Formen sowie das griechische Wort ihren Ursprung herleiten werden, bietet jetzt Brockelmann (Lexic. syr.) Belege. Das kamilon (man beachte die Endung) jener Araber — wenn es wirklich solche waren — würde sich demnach als Rückentlehnung aus dem Griechischen darstellen. Ob der Matthäusübersetzer κάμηλος bei vorauszusetzendem גמלא des Originales in der einen oder andern Bedeutung nahm, wird sich kaum entscheiden lassen.

Leitmeritz. Dr Fr. Herklotz.

Wann und wie hat Paulus „Christum nach dem Fleische gekannt“ (2 Kor 5, 16)?

Von Prof. Dr Valentin Weber in Würzburg.

Der schwierige Vers 2 Kor 5, 16 ist noch nicht befriedigend erklärt. Meines Erachtens enthält er ein wichtiges Selbstzeugnis des Völkerapostels über die Entwicklung seiner christlichen Erkenntnis.

Gegenüber böswilligen Mifsdeutungen seines apostolischen Eifers betont Paulus die Selbstlosigkeit seines Wirkens: er suche nur Gottes Ehre und der Menschen Heil (5, 13); denn die Opferliebe des Gekreuzigten sei ihm Beweggrund und Vorbild für das eigene Handeln, seitdem ihm die Erkenntnis aufgegangen, was des Messias Kreuzestod im göttlichen Heilsplane bedeute und bezwecke (5, 14f). In Form einer Folgerung fährt nun Paulus fort: „Daher kennen wir (ἡμεῖς) von jetzt an niemand nach dem Fleische; wenn wir auch gekannt haben nach dem Fleische Christum, so doch jetzt nicht mehr kennen wir (ihn und die Menschen nach dem Fleische)“ (5, 16). Der Bedingungssatz 16b hat in alter und neuer Zeit sehr mannigfache Auslegung gefunden, doch können viele dieser Deutungsversuche für abgetan gelten. Denn die neueren Erklärer halten mit guten Gründen und ziemlich einhellig ein Dreifaches fest: a) Subjekt ist wie in 16a Paulus (und seinesgleichen) im Gegensatz zu den judaisierenden Lehrern, also nicht etwa andere im Unterschied von Paulus, sondern gerade dieser selbst in erster Linie; er spricht nur, wie oft, im Plural, indem er seinesgleichen einschliefst — vielleicht mit ebenso kühnem Idealismus wie an manchen andern Stellen;

also: wir = ich, unsereins. b) „Nach dem Fleische kennen“ heifst nicht etwa „von Angesicht kennen“, als ob Paulus sagen wolle, er habe Jesum in dessen irdischen Tagen gesehen und persönlich gekannt, sondern geht auf ein fleischliches Beurteilen, d. i. auf Christus bezogen, auf ein Beurteilen desselben nach einem irgendwie jüdisch-pharisäischen Mafsstabe. c) Χριστόν heifst nicht „einen Messias“, als ob Paulus nur von seiner vorchristlichen, pharisäischen Messias*idee* rede, sondern bezeichnet wie vorher und nachher den geschichtlichen Christus. Es steht also fest: Paulus spricht bedingungsweise davon, dafs er in früherer Zeit Christum den Herrn nach einem irgendwie jüdisch-pharisäischen Mafsstabe beurteilt habe. Festzustellen bleibt, in welcher Lebensperiode des Paulus dies der Fall war und in welchem näher zu bestimmenden Sinne.

I. Die erstere Frage wird in neuerer Zeit dreifach beantwortet:

a) vor der Bekehrung (Maier, Bisping, Reischl, Cornely und überhaupt alle katholischen Erklärer; ferner Meyer, Schmiedel, Weifs);

b) nach der Bekehrung bis in die Zeit der Thessalonicherbriefe (Klöpper; vgl. auch Schnedermann);

c) niemals, da 16b als nur möglicher oder als unwirklicher Fall aufzufassen sei (Heinrici).

Alle drei Antworten sind unhaltbar. Das ist bezüglich der ersten von Klöpper und Heinrici, im Grunde auch von Schmiedel überzeugend dargetan; die zweite widerstreitet zu offensichtlich den Aussagen des Galaterbriefes, wonach Paulus sein Evangelium vom Christus jederzeit ohne Änderung und Schwankung verkündigt hat; die dritte wird von Heinrici in Vorschlag gebracht, weil „alle Erklärungen, welche 16b als wirklich eingetretenen Fall annehmen, keine klare Vorstellung ergeben“, aber diese Voraussetzung trifft nur bei den von Heinrici besprochenen Erklärungen zu und die Annahme eines unwirklichen Falles ist unzulässig (vgl. Schmiedel). Zu einer wirklich befriedigenden und gesicherten Antwort führt folgende Erwägung.

Läfst man den Worten des Textes ihren natürlichen Sinn, so macht Paulus 16b das Zugeständnis, dafs er in früherer Zeit Christum nach fleischlichem (jüdischem) Mafsstabe beurteilt hat. Also bleibt die Alternative: Das geschah entweder vor oder nach seiner Bekehrung, genauer gesprochen, entweder vor oder nach der Christuserscheinung auf dem Wege nach Damaskus, mit der die Bekehrung zum Glauben an den Christus Jesus zeitlich zusammenfällt. Vor der Christuserscheinung hat nun Paulus allerdings Christum insofern nach jüdisch-pharisäischem Mafsstabe beurteilt, als er ihn für einen gekreuzigten Missetäter und für einen Lügenmessias hielt. Allein das konnte er 16b nicht sagen wollen. Nicht nur hätte er statt „Christum" richtiger Jesum schreiben sollen, sondern vor allem würde der Nachsatz unerträglich matt und inhaltsleer. Denn was soll der Gedanke: „Wenn ich auch in meiner pharisäischen Periode Christum für einen Pseudomessias gehalten und verfolgt habe, so tue ich das doch jetzt nicht mehr"? Das ist zu selbstverständlich! Ginge der Vordersatz auf die vorchristliche Zeit des Paulus, so wäre im Nachsatz ein anderer Gedanke zu erwarten, etwa: „so habe ich doch damals auch folgerichtig gehandelt und von einem solchen Messias, der zum jüdischen Messiasideal so wenig pafste, nichts wissen wollen, während meine Gegner zugleich an letzterem und an Jesus als dem Messias festhalten wollen". Darin sind doch alle Ausleger einig, dafs Paulus im V. 16 von seiner Beurteilung Christi im Gegensatz zur Auffassung der zu Korinth gegen ihn agitierenden Lehrer spricht. Wenn er also dem Sinne nach sagt: „Ich kenne Christum nicht mehr nach dem Fleische, während meine Gegner eine solche Auffassung, die ich allerdings früher einmal geteilt habe, immer noch festhalten wollen", so kann er nicht seine ehemalige ungläubige Beurteilung Christi mit der gläubigen seitens der Gegner auf gleiche Stufe stellen wollen, sondern er spricht auch seinerseits von einem gläubigen Kennen Christi, das „Anerkennung einschliefst" (Schmiedel). Ein solches begann für Paulus mit dem Augenblick, da er durch die Christophanie vor Damaskus von der

Messianität Jesu überführt war. Hiermit ist der Anfangspunkt jener Zeitperiode, in welcher Paulus den Herrn nach dem Fleische kannte, mit aller Genauigkeit und Sicherheit festgestellt. Es gilt nur noch den Endpunkt zu fixieren, und diesen gibt Paulus selbst mit aller wünschenswerten Bestimmtheit an. Der Ausdruck „von jetzt an" 16a, der den terminus a quo des „jetzt" 16c und somit den terminus ad quem des vorausgegangenen Kennens Christi nach dem Fleische 16b festsetzt, bezeichnet mit lebhafter Vergegenwärtigung den Augenblick des κρῖναι V. 15, da dem Paulus die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi klar geworden ist. Es ergibt sich somit das überraschende Resultat, dafs Paulus zwei Zeitmomente seines Lebens, die von den meisten Auslegern in den vagen Zeitbegriff seiner „Bekehrung" zusammengeworfen werden, nämlich den Zeitpunkt seiner Christusvision vor Damaskus und den seines Verständnisses des messianischen Kreuzestodes, auf das schärfste dadurch zeitlich trennt, dafs er zwischen beide die Periode seines Kennens Christi nach dem Fleische einschiebt. Wie lange diese Periode gedauert hat, erfahren wir aus dem Galaterbriefe 1, 15f: „Als es aber dem, der mich vom Schofse meiner Mutter an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hatte, gefiel, zu offenbaren seinen Sohn in mir, damit ich ihn unter den Heiden verkündige". Hier unterscheidet Paulus a) seine Aussonderung vom Mutterleibe an, d. h. die Kette von göttlichen Fügungen und Führungen, durch welche er vom Lebensanfang an für den späteren Beruf vorbereitet wurde, b) die Berufung durch das Gnadenereignis der Christusvision, c) die darauf erst folgende Offenbarung des Sohnes Gottes in seinem Innern, d. h. die durch unmittelbare göttliche Erleuchtung bewirkte volle Ausrüstung zum Heidenapostolat, mit andern Worten die Offenbarung des spezifischen Inhaltes des paulinischen Evangeliums (Gal 1, 12). Diese Auffassung, die ich, ohne auf 2 Kor 5, 16 zu achten, schon früher (Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, 1900, 156ff) vorgetragen und eingehend be-

gründet habe, die jedoch bis jetzt einer Würdigung nicht wert befunden wurde, ist nunmehr durch unsere Stelle des zweiten Korintherbriefs, falls obiges Resultat unanfechtbar bleibt, bestätigt und gesichert. Denn der spezifische Inhalt der paulinischen Verkündigung Gal 1, 12 16 ist identisch mit dem messianischen Kreuzestode nach paulinischem Verständnis (2 Kor 5, 14f): die Frohbotschaft für alle von der Erlösung in Christo aus Gnade ohne die Werke des Gesetzes; und in beiden Briefen unterscheidet Paulus mit gleicher Bestimmtheit den Empfang dieses seines Evangeliums der Gnade für alle oder, was dasselbe ist, den Empfang des Heidenapostolates von der früher erfolgten Berufung zum Glauben an den Messias Jesus und zum Apostolat überhaupt. Die Zwischenzeit, während welcher er Christum nach dem Fleische kannte, dauerte mindestens drei Tage (vgl. Apg 9, 9), wahrscheinlicher bis zu seinem Auftreten in den Synagogen von Damaskus (Apg 9, 19), wenn nicht bis zum Weggang aus Damaskus nach Arabien. Gal 1, 16 f fährt nämlich Paulus fort: „Da sofort zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate, auch ging ich nicht [als ich nach einiger Zeit Damaskus verliefs? oder: indem ich sofort Damaskus verliefs?] weg nach Jerusalem zu den vor mir berufenen Aposteln, sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus." Es läfst sich nicht sicher entscheiden, ob das „sofort" nur zum ersten Satz gehört oder auch zum zweiten. In letzterem Falle läge in dem Mifserfolg der Predigt an die Juden zu Damaskus (Apg 9, 20ff) eine psychologische Vermittlung, eine prädisponierende Ursache, für die Offenbarung des Heidenapostolates.

II. Die andere Frage, in welchem Sinne Paulus in jenen ersten Tagen oder Wochen nach dem wunderbaren Ereignis vor Damaskus den Herrn, den er geschaut hatte (1 Kor 9, 1), „nach dem Fleische kannte", läfst sich nunmehr leicht beantworten. Er beurteilte ihn nach jüdischen Messiasideen, soweit er dies mit dem Glauben an die Messianität Jesu vereinbar fand. Es war ein Glaube an Jesus als den Christus trotz seines Kreuzestodes. Der gekreuzigte Messias

war ihm damals nicht Kern und Stern der Heilsbotschaft, sondern ähnlich wie andern Judenchristen ein Ärgernis, das nur durch die Gewifsheit der Auferstehung des Gekreuzigten überwunden war. Er betrachtete den Messias Jesus als den Nationalmessias der Juden und die treue Beobachtung des mosaischen Gesetzes nach wie vor als Bedingung der Teilnahme am messianischen Reiche. Es fehlten eben seiner damaligen christlichen Erkenntnis jene Stücke, die ihm erst durch neue Offenbarung klar wurden: dafs Christus für alle gestorben und dafs den in Christo Erlösten ein neuer Lebensinhalt gegeben und ein neues Lebensziel gesteckt sei (2 Kor 5, 14 f). Darum hielt er damals mit dem Glauben an den Christus Jesus die Beibehaltung des pharisäischen Gesetzeseifers (natürlich eines geläuterten Eifers, wie er ihn Röm 10, 2 an den ungläubigen Volksgenossen rühmt, nicht eines scheinheiligen Eifers, wie ihn Jesus mit Recht gerügt hatte), eben darum auch ein Pochen auf reine Nationalität und tadellose Gesetzesgerechtigkeit (vgl. 2 Kor 11, 22 und Phil 3, 5—7) vereinbar. Seine christliche Erkenntnis war eine noch unvollkommene, unzulängliche, eine Art Vermittlungstheologie (vgl. Estius, Klöpper, Schnedermann, die dieser Fassung, abgesehen von der Frage der Zeitdauer, etwas nahe kamen).

Diese Auffassung, die sich aus der oben erschlossenen Zeitdauer der fraglichen Übergangsperiode von selbst ergibt, wird dadurch bestätigt, dafs sie allein a) dem Text und b) dem Kontext gerecht wird.

a) Die älteren Ausleger liefsen die Frage offen, ob die Worte κατὰ σάρκα mit dem Verbum oder mit dem Objekt zu verbinden seien (vgl. Thomas von Aquin). Die neueren Erklärer geben einmütig zu, dafs nur die erstere Verbindung statthaft sei, verlangen aber zumeist trotzdem eine Deutung im Sinne der zweiten Verbindung, als ob „Christus nach dem Fleische" ein Begriff wäre. Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus 430) behauptet geradezu: „Das Χριστὸν γινώσκειν κατὰ σάρκα geht zurück auf einen Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (Röm 9, 5)." Und Schmiedel meint: „Κατὰ σάρκα

geht nicht auf äufserliche Urteilsweise, sondern auf äufsere Eigenschaften des zu Beurteilenden." Unsicher herumtastend sagen nämlich die Ausleger (vgl. Maier, Bisping u. a.), κατὰ σάρκα bezeichne entweder die subjektive oder die objektive Norm des Kennens, d. i. der Satz „ich beurteile irgend einen nach dem Fleische" könne bedeuten entweder: „ich beurteile ihn nach meinem Fleisch (fleischlichen Standpunkt oder Mafsstab)", oder aber: „ich beurteile ihn nach seinem Fleisch (nach seinen fleischlichen Eigenschaften)"; nun passe im V. 16 nur die objektive Norm, so dafs Paulus sage, er habe „vormals Christus nur als Josephs Sohn, als blofsen Menschen" (Maier), „als blofsen Menschen und mit Recht Verfolgten" (Bisping), „als gekreuzigten Missetäter" (Weifs), „als Juden und Sohn Davids" (Holsten) gekannt und beurteilt. Aber diese Deutung des κατὰ σάρκα auf die objektive Norm des Kennens ist unhaltbar aus sachlichen und sprachlichen Gründen. Als „blofsen Menschen" und als „Missetäter" kennen auch die judaisierenden Lehrer Christum nicht mehr (wenn sie ihn je so beurteilt haben sollten), während doch 16c implicite sagt, dafs ihr fragliches „kennen" fortdauert, und „als Juden, Sohn Davids, unter dem Gesetze Gestandenen" kennt Paulus auch jetzt noch Christum (Röm 9, 5; 1, 3. Gal 4, 4), während doch von einem Kennen die Rede ist, das für ihn gänzlich aufgehört, nicht etwa nur an christologischem Wert viel verloren hat. Sprachlich aber erscheint die Fragestellung, ob die subjektive oder objektive Norm gemeint sei, als unrichtig (vgl. schon Hofmann) und überhaupt gegenstandslos. Gehört einmal κατὰ σάρκα zum Verbum, so bezeichnet es an sich einzig und allein die subjektive Norm: γινώσκω κατὰ σάρκα = γινώσκω κατὰ τὴν ἐμὴν σάρκα. So in allen ähnlichen Fällen: 1, 17; 10, 2 3; 11, 18 (gegen Maier); Röm 8, 4. 12. 13; und an unserer Stelle um so mehr, weil 16b parallel steht zu 16a, hier aber von einem Kennen die Rede ist, nach welchem sich die sittliche Haltung richtet, was eine subjektive Norm fordert. Freilich wer andere nach seinem subjektiven Mafsstab schätzt, wird auf solche Eigenschaften achten, die den Wünschen und Anschauungen des eigenen

Herzens entsprechen, und insofern ist mit der subjektiven Norm des Beurteilens zugleich die objektive gegeben, aber nur als sekundäres Moment, als Folge. Der Sinn von Vers 16a ist also: Seitdem uns klar geworden, dafs unsere σάρξ im Kreuzestode Christi ertötet und wir in Christo Lebenden mit Verzicht auf alle sarkischen Interessen für Christus leben sollen, haben wir dieser göttlichen Heilsabsicht entsprochen. Wir kennen niemand nach dieser σάρξ, nach welcher wir vordem bei uns und andern auf fleischliche Vorzüge (der Abstammung und der Selbstgerechtigkeit) grofsen Wert gelegt haben. Weil nun für das ausgereifte christliche Bewufstsein des Paulus „fleischliches“ Urteilen und Verhalten identisch ist mit vor- und aufserchristlichem, sieht er sich veranlafst, ein Zugeständnis zu machen, das jedoch für die jetzige Lage der Dinge bedeutungslos sei, dafs er nämlich eine Zeitlang „fleischliche“ und christliche Anschauung für vereinbar hielt. Deswegen fährt er 16bc fort: Wenn es auch eine Übergangszeit gab, in der wir gekannt haben nach dem Fleische Christum [nach jüdisch-pharisäischen Messiasbegriffen und infolgedessen auch die Menschen nach jüdisch-pharisäischer Anschauung], so geschieht das doch jetzt [seit jener besseren Erkenntnis] nicht mehr. 16b enthält also weder eine Steigerung (gegen Heinrici, Klöpper, Beyschlag: „selbst mit Christus mache ich keine Ausnahme“!) noch eine analoge Anwendung (Maier) noch eine Illustration (Cornely, der 16a sehr gut erklärt) von 16a, sondern ein Zugeständnis betreffs der christlichen Vergangenheit, das durch 16c als für die Gegenwart belanglos bezeichnet wird, wobei 16b statt des fleischlichen Kennens der Menschen mit prägnanter Kürze gleich dessen Ursache, nämlich das fleischliche Kennen Christi, genannt ist.

b) Die vorgetragene Auffassung wird, wie durch den unmittelbaren Zusammenhang, so auch durch den Grundgedanken unserer Stelle auf Grund des Kontextes gefordert. Paulus verwahrt sich gegen den Vorwurf, dafs er sich selbst predige, betont die Lauterkeit und Selbstlosigkeit seines Wirkens und will den tiefsten Grund hierfür aufzeigen. Er hat es erkannt,

was des wahren Christen Pflicht und Lebensideal ist, nämlich das Mitsterben mit dem Herrn, das im Kreuzestod Christi prinzipiell und objektiv für alle vollzogen, zur eigenen sittlichen Tat zu machen, d. i. frei von allem fleischlich-selbstischen Streben nur für Christus, in und mit ihm, zu leben, so dafs des Gekreuzigten Opferliebe zu Gunsten aller Menschen das Vorbild für das Sinnen und Trachten des Christen ist. Und — das liegt in dem ὥστε 16 — diese Erkenntnis auch in die Tat umzusetzen, war ihm heiligster Ernst: seitdem kennt er niemand nach dem fleischlichen Mafsstab persönlicher oder nationaler Selbstsucht; wenn er auch eine Zeitlang als Christ den mitgebrachten vorchristlichen Mafsstab beizubehalten suchte, bis ihm die Konsequenzen des Christusglaubens völlig klar geworden sind, so war dies eine Übergangsperiode [und zeigt, dafs er den ähnlichen Standpunkt, den die judaisierenden Lehrer jetzt noch einnehmen, aus eigener Erfahrung kennt, aber als unhaltbar überwunden hat]; daher gilt seitdem für ihn wie für alle Gläubigen: der wahre Christ ist ein neues Geschöpf; das Alte (die fleischliche, jüdisch-pharisäische Anschauung vom Messias und von der verschiedenen Wertschätzung der Juden und Heiden usw.) ist vergangen, er ist neu geworden (vgl. Phil 3, 7ff). Dem entspricht des Apostels Wirken und Trachten (18ff). Das zweite ὥστε (17) folgert wohl nicht aus 16, sondern gleichfalls aus 14 f, jedoch nicht so, dafs der negativen Aussage 16 nur die positive desselben Gedankens beigefügt wird, sondern so, dafs 16 eine besondere Folgerung (wie Paulus als Christ die Personen beurteilt), 17 eine ganz allgemeine (wie jeder wahre Christ in seiner ganzen sittlich-geistigen Verfassung umgewandelt und erneuert ist) ausgesagt ist. Paulus hat 14f auf Grund dessen, was er persönlich erlebt und erfahren, geschrieben; um aber jeden Schein von Selbstruhm abzuwehren, spricht er 14—16 im Plural, seinesgleichen einschliefsend, und deutet durch den allgemeinen Satz 17 an, er selbst tue nur, was seine Christenpflicht sei, die Gegner aber möchten sich fragen, ob sie wirkliche Christen sind.

Vermutlich wurde dem Paulus von den judaisierenden Lehrern in Korinth vorgeworfen, er predige sich selbst, seine Verkündigung sei verhüllt (4, 3) durch Eintragung subjektivistischer Ideen, wodurch viele und gerade seine Volksgenossen abgestofsen würden, dafür nehme er unterschiedslos die, welche sich melden, auf und lege viel zu wenig Gewicht auf die sittlichen Forderungen, die betreffs der Juden auch die gesetzlichen Vorschriften einschlössen. Deshalb verweist er auf das tiefste Motiv seines Eifers und auf das Bewufstsein heiliger Verpflichtung (13—20) und reiht sofort eine ernste Sittenmahnung an (5, 21; 6, 1 ff). Freilich konnte nun 16 von den Gegnern mifsdeutet werden, als ob Paulus die nationalen Vorzüge der Juden und die menschliche Erscheinung und Natur Christi in Abrede stellen wolle. Darüber kam es naturgemäfs in der Folge zu persönlichen Auseinandersetzungen, und den Ertrag der Streitreden, die der Apostel zu Korinth mit seinen Gegnern geführt, hat er im Römerbrief niedergelegt. Daher dürfen wir Röm 1—11 als den authentischen Kommentar zu unserer Stelle ansehen, speziell Röm 1, 16 (πρῶτον); 3, 2; 9, 1—5; 10, 1; 11, 13 f als Replik gegen die Mifsdeutung von 16a, desgleichen Röm 1, 3 und 9, 5 als Replik gegen die Mifsdeutung von 16b.

Ist die vorgetragene Erklärung in der Hauptsache richtig, so fällt erwünschtes Licht auf Stellen wie 2 Kor 4, 6; Phil 3, 7; Gal 1, 12 16, die auf dieselbe Vollerkenntnis der christlichen Heilswahrheit gehen wie 2 Kor 5, 14 f. Es ist der Beweis erbracht, dafs die messianischen Einsichten des Paulus stufenweise gereift sind, und das Problem der psychologischen Vermittlungen der Bekehrung desselben erfährt eine wesentliche Umgestaltung, da ein doppelter Umschwung im Geiste des Paulus zu erklären ist, zuerst der vom Christenverfolger zum Christusgläubigen, sodann der von der judaistischen Auffassung des Messias Jesus zur geläuterten universalistischen Messiasidee. Die bei den Kritikern beliebte Annahme, als habe Paulus schon vor seiner Christophanie all die Konsequenzen klar erkannt, die sich für den Fall der Messianität

Jesu aus dessen Kreuzestod ergeben, erweist sich als auf irrigen Voraussetzungen beruhend, und die Holstensche Visionstheorie hat zugleich ihren berückenden Reiz verloren. Die „so ansprechende Vermutung, dafs der Heidenapostolat gleichsam eine erst nachgehends gereifte Frucht des Tages von Damaskus, dafs auch der Universalismus der Weltreligion eine erst später gezeitigte Entwicklungsphase des paulinischen Denkens und Wirkens darstellen solle" (Holtzmann, Neutest. Theol. II 60), ist, freilich in anderem Sinne als bei „Straatmann, B. Weifs, Klöpper, Clemen", durch das „entscheidende Selbstzeugnis des Paulus selbst" (Holtzmann a. a. O.) als Tatsache sichergestellt, im Einklang mit Apg. 9 und 22, während Apg 26, 17 f als summarische Zusammenfassung (vgl. Felten z. St.) zu verstehen ist.

Miszelle zu 2 Petr 2, 15.

Das Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ bildet seit langem eine crux interpretum. Balaams Vater hiefs בעור, was die LXX mit Βεωρ oder Βαιωρ wiedergeben. Josephus und Philo nennen Balaams Vater nicht. Zahn (Einleitung[2] II 110) hält Βοσόρ für textkritisch sicher. Durch Hineinkorrigieren des Βεωρ ist in manchen Hss sogar Βεωρσορ entstanden (s. Tischendorfs Apparat zur Stelle). Die Vulgata hat merkwürdigerweise „ex Bosor", fafst also letzteres als Ortsnamen. Zahn (a. a. O.) ist geneigt, in Βοσορ eine künstliche Rückhebraisierung der (mit Recht) als aramäisch angenommenen Form בעור (צ = ע) zu sehen. Dies hat bei einem Eigennamen jedenfalls sehr wenig für sich und ist eine schon vor Zahn von manchen versuchte Ausflucht. Noch mehr sträubt sich פתור dagegen, als aramäische Originalform für ein rückhebraisiert gedachtes Bosor zu dienen. Ich glaube im folgenden den Schlüssel zur Lösung des Rätsels mit Hilfe von keilinschriftlichen Angaben zu bieten.

Die Stadt Pethor, aus der Balaam berufen wird, kommt öfter in den Inschriften Salmanassars II. (859—825 v. Chr.) vor. Sie heifst dort Pitru und liegt am linken Ufer des Sadjûr, eines rechten Nebenflusses des Euphrat[1]. Dort in der Nähe liegt ein Gebirge, das Tiglat Pileser I. (um 1100 v. Chr.) in seiner grofsen Inschrift 5, 59 Bi-eš-ri nennt, und an dessen Fufse sechs Städte gelegen waren, welche er eroberte. Damit ist wohl das Gebirge Bi-su-ru bei Assurnaṣirpal (884—860) identisch. In derselben Gegend rechts vom Euphrat liegt eine Stadt Til Bašeri, die Salmanassar II. unter einer Gruppe von sechs Festungen des Landes Bit Adini nennt. Das stimmt sehr gut zu der Nachricht Tiglat Pilesers I. über die sechs Städte am Fufs des Gebirges Bi-eš-ri. Til Bašeri ist das heutige Tell Bašer südöstlich von ʿAintab am Oberlauf des Sadjûr.

Offenbar sind Bešri, Bisuru und Bašeri Varianten eines und desselben Namens, der eine gebirgige Gegend am Sadjûr bezeichnet. Ebendort ist Pethor, die Heimat Balaams, zu suchen. Was liegt näher, als in Βοσόρ die Gräzisierung von Bašer zu erblicken? Dann ist Bosor allerdings nicht eine Umformung aus Beʿor, dem Namen von Balaams Vater, sondern die Bezeichnung einer Gegend. Das stimmt wieder mit der Version der Vulgata „Balaam ex Bosor". Das griechische τοῦ Βοσόρ mit „aus Bosor" zu übertragen, geht nicht an. Es drängt sich die Vermutung auf, dafs dem lateinischen Übersetzer eine entsprechende uralte Lesart vorlag, die einzig als richtig anzunehmende, welche sonst verloren gegangen und nur durch die Vulgata erhalten blieb — ein äufserst interessanter Fall zur Geschichte des Textes. Man könnte zwar die Möglichkeit erwägen, ob nicht eine volkstümliche Verwechslung der in etwa ähnlich klingenden Namen Bašer und Beʿor den heiligen Petrus veranlafst habe, den in den Sagen der palästinensischen Juden jetzt noch sehr populären Balaam (Sohn) τοῦ Βοσόρ zu nennen.

---

[1] Auf Billerbecks Karte in Keilinschr. u. Altes Test.[3] ist Pitru unrichtig eingetragen.



Indessen ist diese Annahme einer volkstümlichen Verwechslung von Land und Vater weniger wahrscheinlich, da sie in der Bibel keine Stütze findet, zumal Βεωρ auf das genaueste überall überliefert ist. Es dürfte darum der andere Erklärungsversuch vorzuziehen sein; nur die Vulgata hat mit ihrem „ex Bosor" die richtige Originallesart getroffen und erhalten, während alle übrigen Texte einer falschen Variante folgten.

Beachtenswert ist, dafs das samaritanische Targum an beiden Stellen, wo Pethor genannt wird (Nm 22, 5 und Dt 23, 5), פשורה schreibt (so die mir einzig zugängliche Ausgabe von Brüll). Eine „Hebraisierung" aus פתור kann es nicht sein, da der Samaritaner die Tendenz zeigt, hebräische Eigennamen in ihrer dermaligen aramäischen Form anzuführen, also von einer „Rückhebraisierung" aramäischer Namen weit entfernt ist. Vgl. die Wiedergabe von בשן durch בתנין. Der Übersetzer wufste von der Existenz eines Distriktes Bašer in der Heimat Balaams. Pethor war ihm wohl nicht mehr geläufig, und er „korrigierte" es unter dem Einflufs der Form Bašer (eventuell Bisur) zu פשור. Die Verwechslung von ב und פ bildete wie sonst öfter keine unüberwindliche Instanz. Die samaritanische Variante ist also eher eine Bekräftigung obiger Ausführungen über Bosor.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

Besprechungen.

Loisy, Alfred, *Evangelium und Kirche.* Autorisierte Übersetzung nach der zweiten, vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von ***Joh. Grière-Becker.*** 8° (IV u. 189) München 1904, Kirchheim. M. 4.—; geb. M. 5.—

Über die Kontroversen anläfslich des Buches von Loisy: *L'Évangile et l'Église,* ist in der BZ schon Bd. I, S. 207f und 415 berichtet worden. Das durch die Zensurierung von seiten mehrerer französischer Bischöfe inhibierte Buch selbst blieb der Redaktion der BZ ebenso unzugänglich wie das jüngst erschienene des gleichen Verfassers: *Autour d'un petit livre,* worin derselbe sich mit seinen Kritikern auseinandersetzt. Erst die in einem deutschen Verlage erschienene deutsche Übersetzung der zweiten Auflage, welche in Frankreich infolge des kirchlichen Verbotes nicht publiziert wurde [inzwischen ist dies doch geschehen], setzt den Referenten in die Lage, die früheren, aus sekundären Quellen geschöpften Notizen zu ergänzen. Ein Vergleich mit der ersten Auflage ist aus dem angegebenen Grunde auch nicht möglich. Doch finde ich einige von der Kritik an der ersten Auflage beanstandete Stellen (z. B. über Inspiration) in dieser Übersetzung nicht.

Der Zweck des Buches L.s ist eine Auseinandersetzung mit Harnacks *Wesen des Christentums.* Hierbei möchte sich der französische Abbé auf einen neutralen Standpunkt stellen. Als unbeteiligter Beobachter, lediglich als Kritiker und Historiker will L. die Entwicklung des Christentums betrachten und hierbei zeigen, wie eng und einseitig Harnack das Wesen des Christentums als das Bewufstsein von Gottes Vatergüte bestimmt hat. L. legt auf diese rein historische Beurteilungsweise grofsen Wert und bringt sie in Gegensatz zur theologischen Auffassung, die auch den Wahrheitsgehalt einer Idee prüft (vgl. S. 36). Er möchte also — wenn wir ihn recht verstehen — dem Christentume gegenüber ähnlich verfahren wie etwa ein Historiker, der sich das Leben und die Religion Mohammeds zum Gegenstand erwählt hat. Methodisch betrachtet hat dieser Standpunkt seine Berechtigung und einem Gegner wie Harnack gegenüber war er auch der einzig wirkungsvolle. Aber durch historische Quellenanalyse und Kritik mag der Mohammedanismus klar zu legen sein, die Bedeutung des Christentums ist dadurch nicht zu erschöpfen. Man gelangt auf diesem Wege wohl zur Schale, aber nicht zum Kern; man kann die Fundamente legen, das Gebäude selbst wird so nicht aufgebaut. Der Gegensatz zwischen historischer und theologischer Betrachtungsweise darf also nicht als ein sich ausschliefsender betrachtet werden. Der wahre Theologe wird auch historisch denken, und der Historiker, der nicht auf der Oberfläche bleiben will, mufs auch theologische Gesichtspunkte beiziehen.

Doch folgen wir nun L. auf seinen rein historischen Pfaden! Seine Untersuchungen gliedern sich in sechs Abschnitte: 1. Die evangelischen Quellen. 2. Das Himmelreich. 3. Der Gottessohn. 4. Die Kirche. 5. Das christliche Dogma. 6. Der katholische Kultus. Während Harnack in der Entwicklung des Christentums eine Abirrung von seinem ursprünglichen Wesen erblickt, kommt L. zu dem Resultate, „dafs das Christentum in

der Kirche und durch sie gelebt hat und dafs das Forschen nach einer Quintessenz durchaus nicht nötig ist, um es zu retten" (S. 189). Zweifellos finden sich unter L.s Ausführungen ganz hervorragende Partien — ich denke z. B. an seine Ausführungen über die Notwendigkeit der Sakramentalität einer Religion (S. 177f) —, die drei Abschnitte indes, welche besonders in das Programm der BZ fallen, sind auch vom rein historischen Standpunkt aus betrachtet vielfach zu beanstanden. Der mit der neueren protestantischen Literatur vertraute Leser findet bei L. die dort vorgetragenen Lehren im wesentlichen wieder. Indes nicht daraus soll dem Verfasser ein Vorwurf gemacht werden — wenn diese Ideen wahr sind. so ist es gleichgültig, woher sie stammen —, sondern daraus, dafs er dieselben so vertrauensselig und unbesehen übernommen hat. Sehen wir hierbei ab von L.s Darstellung der Entstehungs- und Quellenverhältnisse der Evangelien — hier sind mehr Einzelheiten diskutabel —, so ergibt sich als erster Bedenken erregender Punkt der aus der modernen Kritik übernommene Versuch, zwischen dem wahren Lebensbilde Jesu und der in den Evangelien niedergelegten Schilderung eine mehr oder minder grofse Differenz einzutragen. L. spricht von einer allegoristischen Tendenz der johanneischen Chronologie (S. 24) und opfert bei manchen synoptischen Berichten den „Buchstaben der Geschichte" (S. 25). Die Evangelisten haben „eine gewisse Idealisierung und Systematisierung der Reden und Tatsachen" (S. 27) vollzogen, wobei „sich überall eine gewisse Übertreibung der ursprünglichen Tatsachen zeigt" (S. 30).

Nirgends wäre es nun mehr angebracht gewesen, den eingehendsten und gewissenhaftesten Detailbeweis zu liefern, als gerade hier. Von dieser Verpflichtung entbindet auch nicht der programmatische Charakter der Schrift L.s. Die Sache ist zu wichtig. Denn was in Frage steht, ist nichts Geringeres als die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte. Dafs menschliche Berichte über historische Tatsachen — und solche bleiben ja auch die Evangelien trotz ihres Offenbarungscharakters — relativ sind, dafs sie den Eindruck wiedergeben, welchen die Berichterstatter selbst empfangen haben, dafs sie systematisieren, ist a priori klar. Mufs aber damit ein Bericht unwahr werden? Was anderes heifst es aber, von Allegorisierungen, Idealisierungen und Übertreibungen reden, als mildere Ausdrücke für eine unwahre Berichterstattung wählen? Wenn Johannes oder „der Verfasser des vierten Evangeliums", wie L. sich gerne ausdrückt — wohl um seine Bestreitung der Echtheit dieses Evangeliums anzudeuten —, 3½ Jahre, „die messianische Zahl", als Dauer des öffentlichen Amtes Jesu angibt (S. 24), und es war nicht wirklich so, so hat er Unwahres erzählt. Und wenn „die davidischen Genealogien" nicht „Bestand haben", sondern nur „bedeuten, dafs Jesus der Christus ist" (S. 25), so haben Matthäus und Lukas sich einer Fälschung — mag sie noch so harmlos dargestellt werden — schuldig gemacht. Widersprüche unter den Evangelisten, insbesondere zwischen Johannes und den Synoptikern, sollen nun diese unwahre Berichterstattung beweisen. L. weist natürlich nur auf solche hin, ohne ihr tatsächliches Vorhandensein näherhin zu erörtern. Er ignoriert hier vornehm die grofse Anzahl alter und neuer bedeutender und ehrenwerter Exegeten, welche diese Widersprüche nicht anerkennen. Vermutlich trägt in den Augen L.s ihre Harmonistik von vornherein das Stigma der Tendenz. Tendenzlos und darum akzeptierbar erscheinen ihm nur die Resultate der modernen kritischen Schule. Es ist natürlich hier nicht der Platz, die von L. lediglich behaupteten Widersprüche zu widerlegen. Andern Forschern waren diese „Inkongruenzen" zwischen den Evangelien immer der Beweis, dafs die Berichterstatter aus dem Vollen schöpften und nicht ängstlich auf eine Harmonie des Ausdrucks zu achten brauchten. Die Wahrheit bedarf solch äufserer Stützen nicht. Auch scheint es mir viel mehr nach dem Geist und Empfinden der Evangelisten selbst, also rein historisch gesprochen zu

sein, wenn man, statt sie der Idealisierungen und Übertreibungen zu zeihen, mit ihnen bedauert, dafs der Raum von 16 bis 28 Kapiteln nach heutiger Zählung nur ausreicht, um einen kleinen Teil der Erinnerungen an den Meister niederzulegen, dafs also ihr Wort nicht im stande ist, die ideale Fülle des Lebens und der Lehre Jesu auszuschöpfen.

Den Zentralpunkt der Lehre Jesu sieht L. wie die moderne Kritik seit Ritschl in der Idee vom Reiche Gottes, die aber nàch ihm rein eschatologisch aufzufassen ist. Das Reich Gottes ist noch nicht gekommen, sondern steht in Bälde zu erwarten. Ahnlich dachte Jesus über seine eigene Aufgabe. Er erkannte und offenbarte es auch gegen Schlufs seines Lebens, dafs er der Messias sei. Wie neuerdings auch andere katholische Theologen (vgl. BZ I 207) erblickt L. in dem Ausdrucke „Gottessohn" lediglich die Messianität Jesu ausgesprochen. Aber auch dieses Amt ist nach L. ein rein zukünftiges, bei der Parusie sich vollziehendes.

Wer dieser Auffassung der Lehre Jesu gegenüber etwa die Lehre Pauli, des ältesten christlichen Theologen, geltend machen und darauf hinweisen möchte, dafs Paulus andern Wahrheiten, vor allem dem Erlösungstode Jesu, eine zentrale Stellung in der christlichen Lehre verleiht, der wird von L. belehrt, dafs eben die Lehre Jesu bis zu Paulus schon eine bedeutsame Entwicklung (Evolution) durchgemacht und dafs Paulus in seiner Spekulation und Systematik den Schwerpunkt der Lehre Jesu bereits verlegt hat. Nur wird Harnack gegenüber festgehalten, dafs diese Weiterbildung keine Verirrung, sondern ein konsequentes Anknüpfen an die früheren Elemente, die notwendig dazu drängten, gewesen ist.

Zum Erweise dieser Evolution der Lehre Jesu durch Paulus ist es natürlich nötig, klar herauszustellen, was Jesu Lehre war und was Paulus dazugetan hat. Nun finden sich aber bei den Synoptikern da und dort Bemerkungen, die mit der als spezifisch paulinisch ausgegebenen Lehre identisch sind. Synoptische Berichte über die Einsetzungsworte des Abendmahls lauten ähnlich wie bei Paulus (1 Kor 11, 24 f). Ja der von der modernen Kritik so bevorzugte Markus (10, 45) wagt es sogar, den Satz Jesus in den Mund zu legen: Dieser sei gekommen, „sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben". Das natürlichste wäre nun, zu folgern, dafs also Pauli Abendmahls- und Erlösungslehre eben mit der Lehre Jesu stimme. Die moderne Kritik und L. wählen aber einen andern Schlufs. Die Evangelisten haben sich von Paulus beeinflussen lassen und waren unhistorisch genug, eine Lehre Pauli als Lehre Jesu auszugeben. Man hat so erreicht, was man beweisen wollte. Was dagegen sprach, wurde einfach mundtot gemacht.

Es ist das aber ein Verfahren, das der Willkür und Subjektivität einfach Tür und Tor öffnet. Tatsächlich bieten sich denn auch dem, der die nicht beneidenswerte Aufgabe hat; die moderne neutestamentliche Literatur zu verfolgen, Beispiele in Fülle dafür dar, wie das, was der eine Kritiker für nicht authentisch und für eine Interpolation späterer Zeiten erklärt, von einem andern verteidigt und anderes dafür fallen gelassen wird. Es ist entsetzlich wenig, worüber man einig ist, meist nur das, womit man Widersprüche unter den Evangelien und ähnliches beweisen zu können glaubt.

Einer solchen Methodik schliefst sich denn L. bedingungslos an. Die Stelle, welche entschieden ein Schongekommensein des Reiches Gottes ausspricht (Lk 17, 20 f), ist nach ihrer „Authentizität" nicht „sehr verlässig" (S. 49). Ein gewifs nicht im Rufe kirchlicher Voreingenommenheit stehender protestantischer Gelehrter, E. Schürer, äufsert sich neuerdings bezüglich der gleichen Stelle gerade umgekehrt (vgl. ZThK XIII 454). Ein anderes Wort Jesu „ist, ungeachtet seines Vorkommens in zwei Evangelien, wenigstens in seiner jetzigen Form ein Produkt der christlichen Tradition der ersten Zeiten" (S. 65). Beliefse es L. bei der Form, so wäre ja wenig einzuwenden; aber gerade das Bestreben, Inhalt und Form, Idee und Ausdruck

durcheinanderzumengen, scheint allmählich unter den modernen Kritikern Platz zu greifen (vgl. oben S. 62f) und ist auch von L. akzeptiert.

Die Beurteilung der letzten drei Abschnitte des Buches von L., die ja fast durchweg über die neutestamentliche Periode hinausgreifen, sei den Kirchen-, insbesondere den Dogmenhistorikern überlassen. Vom exegetischen, und zwar vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus ist zu bedauern, dafs sich L. so willenlos der Methode der modern protestantischen Kritik überlassen hat. Er scheint von den Vorzügen derselben, ihren grofs angelegten, geistreichen, programmatischen Ideen, die schon auf viele eindrucksvoll gewirkt haben, bestochen worden zu sein und hat dann die tiefgehenden Fehler dieser Kritik, Vernachlässigung des einzelnen, Willkür und Subjektivität bei Beurteilung von Echtheitsfragen und ähnliches, mit in den Kauf genommen. —

Diese Zeilen waren bereits geschrieben, als im Dezember 1903 die Zensurierung dieses und einiger anderer Werke L.s durch die Congregatio Indicis und s. Officii bekannt wurde. Mögen dadurch die weiteren Forschungen des zweifellos hochbegabten französischen Exegeten in gemäfsigte Bahnen gelenkt werden, damit nicht die historisch-theologische Forschung an sich durch solche Exzesse in manchen Kreisen in Mifskredit komme!

München. Jos. Sickenberger.

Belser, Dr. Joh., o. Prof. d. Theol. a. d. Univ. zu Tübingen, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn.* Nach den vier Evangelien ausgelegt. gr. 8° (VIII u. 524) Freiburg i. Br. 1903, Herder. M. 8.—

Schon wieder legt der unermüdliche Vertreter des NT zu Tübingen eine gröfsere Arbeit vor, ermutigt, wie er in der Vorrede sagt, durch die freundliche Aufnahme seiner Neutestamentlichen Einleitung von seiten der Fachgenossen (vgl. BZ I 79 ff) und die rasche Verbreitung derselben in den weitesten Kreisen. Und was er bietet, ist abermals eine reife und köstliche Frucht, eine umfassende Bearbeitung der Leidens- und der Verklärungsgeschichte des Herrn. Die Masse des Stoffes hat er in drei Hauptteile gegliedert: „Die Vorgeschichte des Leidens von der Beschlufsfassung des Synedriums betreffs der Tötung Jesu bis zum letzten Abendmahle" (S. 3—123), „Die eigentliche Leidensgeschichte vom Abendmahle bis zum Begräbnis" (S. 124—453), „Die Geschichte von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt" (S. 454—516). Auf Beigabe einer deutschen Übersetzung der Evangelientexte hat er im Interesse einer Beschränkung des Umfangs verzichten zu sollen geglaubt. Dagegen ist er auch diesmal bestrebt gewesen, „über keine Schwierigkeit mit Stillschweigen hinwegzugehen und bei Entscheidung von Streitfragen stets eine bestimmte Antwort zu geben" (Vorrede).

Es ist ein ebenso anziehendes wie dornenreiches Thema, welches B. sich wählte. Das Schlufsdrama der evangelischen Geschichte oder der Schlufsakt des evangelischen Dramas hat von jeher in einem Mafse wie kein anderer Abschnitt des Lebens des Herrn die fromme Betrachtung sowohl wie die gelehrte Forschung gereizt und gefesselt. Bei B. führt ausschliefslich die Forschung das Wort. Er wollte auf Grund der skizzenhaften und nicht selten auch rätselhaften Quellenberichte ein möglichst genaues und vollständiges Bild des historischen Hergangs zeichnen, und zu einer glücklichen Lösung dieser Aufgabe war er in besonders hohem Grade qualifiziert. Die einzelnen Texte mit ihren jedesmaligen Entstehungsverhältnissen und Zweckbeziehungen sind ihm „heimatlich vertraut". In jahrelanger Übung hat er gelernt, sich mit liebender Hingabe in diese Urkunden zu versenken und dieselben unmittelbar auf das eigene Innere wirken zu lassen. Sie sprechen für ihn, auch wo sie schweigen. Stummen Winken, dunkeln Anklängen entlockt er mit Takt und Verständnis bedeutungsvolle Aufschlüsse. Die

Wärme der persönlichen Teilnahme hebt und belebt seine ganze Darstellung und gibt ihr eine Farbenfrische, welche auch das Interesse des Lesers gefangen hält, gleichsam zum Ersatz dafür, daſs die Anziehungskraft des Gegenstandes selbst nicht ganz und voll zur Geltung kommt.

Das letztere, welches ich als einen Übelstand empfinde, ist dadurch bedingt, daſs dem Leser kein ausreichender Einblick in den Quellenbefund eröffnet wird. Der Inhalt der evangelischen Berichterstattung wird nämlich nur mit kurzen Strichen angedeutet oder auch einfach als bekannt vorausgesetzt, und sofort beginnt die harmonistische Ausgleichung und Vermittlung der verschiedenen Berichte, die historisch-chronologische Eingliederung des Hauptmomentes der Erzählung, die Klarstellung der zweifelhaften oder bestrittenen Nebenumstände. Dieser Kommentar beherrscht das ganze Feld. Der Text selbst und seine Eigenart tritt in den Hintergrund. Sehe ich recht, so würde es weit zweckdienlicher gewesen sein, zunächst und vor allem die Evangelisten zu Worte kommen zu lassen. Mochte immerhin an einzelnen Stellen, wie bei den Kapiteln des Johannesevangeliums über die sog. Abschiedsreden, ein Auszug oder ein Referat genügend erscheinen, im allgemeinen würde es sich um so dringender empfohlen haben, die Aussagen der Gewährsmänner selbst unversehrt und unverkürzt wiederzugeben und nach Möglichkeit zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen, zu einem einheitlichen Texte zu verschmelzen. In dieses Mosaik hätte ein groſser, vielleicht der gröſste Teil des Kommentars, zu knappen Glossen verdichtet und durch eigenen Satz kenntlich gemacht, eingeflochten werden können.

Der Kommentar ist gründlich, ja in gewissem Sinne erschöpfend, insofern nämlich, als B. wirklich, der Ankündigung der Vorrede entsprechend, keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht und auf Streitfragen stets eine bestimmte Antwort erteilt. Die Wirklichkeit spottet sogar der Ankündigung. B. ist immer schnell entschlossen, voll Vertrauen zu den Eingebungen des Augenblicks und geneigt, zu wagen, ohne viel zu wägen. So oft er über Schwierigkeiten klagt, er weiſs jedesmal zum Ziele zu kommen. Nur ganz ausnahmsweise sieht er sich auf eine bloſse Vermutung angewiesen. Nicht selten aber möchte man fast meinen, er halte sich für verpflichtet, alles zu wissen, alle Zeichen zu deuten und jeden Schleier zu lüften und die ungewissesten Daten bis auf Jahr und Tag und Stunde zu fixieren. Mir will diese Art und Weise nicht gefallen. Der Unkundige muſs irregeführt werden, und der Kundige kann nur den Kopf schütteln. Denn einen Widerspruch bis auf die Wurzeln auszurotten, dazu gräbt B. nicht tief genug. Ich achte und schätze sein Urteil. Bei einer ganzen Menge von Problemen aber, über welche die Vorzeit gestritten hat und die Nachwelt streiten wird, würde ein geschichtlicher Überblick über den Entwicklungsgang der Forschungsarbeit noch schätzenswerter gewesen sein.

Der Geschichte der Exegese bringt B. überhaupt sehr wenig Interesse entgegen. Die unablässigen polemischen Auseinandersetzungen sind fast ausschlieſslich an die Adresse einzelner Autoren der neuesten Zeit gerichtet. Den Leistungen früherer Jahrhunderte wird nicht viel Bedeutung beigemessen. Selbst Augustins Bücher De consensu evangelistarum, welche sich inhaltlich so nahe mit dem vorliegenden Buche berühren und zugleich so mächtigen Einfluſs auf die Harmonistik späterer Generationen erlangt haben, werden nur einigemal angezogen. Ungestraft indessen darf man auf keinem Gebiete die Alten beiseite schieben. An mehr als einem Punkte hätten sie auch B. wertvolle Fingerzeige geben können.

Gewissermaſsen als Illustration zu dem Gesagten mögen noch einige Bemerkungen zu den Paragraphen über das letzte Abendmahl folgen. Daſs B. nunmehr, nachdem er bis vor kurzem der sog. Antizipationshypothese das Wort geredet, das letzte Abendmahl auf den Abend des 14. Nisan ansetzt, begrüſste ich mit besonderer Freude. Warum freilich

jetzt erst „der Augenblick gekommen“ sein soll, „wo die lang und viel erörterte Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles eine endgültige glückliche Lösung finden kann“ (Vorrede), vermochte ich nicht recht einzusehen, weil ich die jetzige Auffassung B.s schon seit zwanzig Jahren vorgetragen habe. Ob der denkwürdige Tag gerade der 14. Nisan des Jahres 783 der Stadt gewesen sei, erscheint mir auch sehr zweifelhaft, kann aber hier dahingestellt bleiben (B. bekennt sich zu den chronologischen Ergebnissen van Bebbers, auch zu der Hypothese von der einjährigen Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn; vgl. van Bebber oben S. 67 ff). Ich möchte nur darauf hingewiesen haben, dafs, trotz des vollen Einverständnisses über den Tag, in der Erklärung jener Äufserungen des Johannesevangeliums, welche den Anstofs zu der Antizipationshypothese gaben, unsere Wege leider noch weit, sehr weit auseinandergehen. Das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα Jo 13, 1 soll nach B. (S. 140 ff) soviel als am Vorabend des Hauptfesttags der Paschaoktav, d. i. am Vorabend des 15. Nisan, sein, und der Evangelist soll mit dieser Zeitangabe das Abendmahl, bei welchem der Herr seinen Jüngern durch die Stiftung des eucharistischen Opfermahles einen ausgezeichneten Beweis seiner Liebe gab, auf den Abend des 14. Nisan verlegen (ebenso van Bebber oben S. 74). Ich meine, „vor dem Paschafeste“ könne nur soviel als vor dem Abend des 14. Nisan sein, und dem Evangelisten schwebe hier der Morgen des 14. Nisan vor Augen, die Stunde, zu welcher der Herr seinen gröfsten Liebesbeweis durch den Auftrag an die Jünger, die Vorkehrungen für die Feier des Paschamahles zu treffen, anbahnte und einleitete. Ich trete also der Deutung bei, welche B. (S. 150) mit den Worten abweist: „Das ist eine sophistische Interpretation.“ Noch tiefer, wo möglich, sinken die Aussichten auf Verständigung gegenüber der Stelle Jo 18, 28. B. hat die Auslegung, welche mir die richtige zu sein scheint, überhaupt nicht der Erwähnung wert gehalten, also wohl von vornherein als ausgeschlossen betrachtet. Er erklärt (S. 141): „Die Hierarchen befürchteten, beim Eintreten in den Palast des Pilatus durch das daselbst vorhandene gesäuerte Brot eine Verunreinigung zu kontrahieren und dadurch an der Darbringung der am Osterfest üblichen Lob- und Dankopfer und an dem Genufs der Festopfer gehindert zu werden“ (ebenso van Bebber S. 75). Ich erkläre: die Synedristen befürchteten, durch das Betreten des heidnischen Hauses sich zu verunreinigen — das gesäuerte Brot bleibt aufser Betracht, weil die Synedristen auf keinen Fall eingetreten sein würden, um zu frühstücken — und dadurch an dem nachträglichen Genusse des Paschalammes verhindert zu werden. Denn φαγεῖν τὸ πάσχα heifst nicht „die Feier des Osterfestes begehen durch Darbringung von Festopfern“ (S. 141), sondern: das Paschalamm essen. Dies dürfte schon Roth (Die Zeit des letzten Abendmahles, Freiburg i. Br. 1874, 46 ff) gegen Langen siegreich nachgewiesen haben.

Am Morgen des 14. Nisan erteilte der Herr, wie schon bemerkt, den Jüngern die Weisung, in einem Hause zu Jerusalem, welches genau bestimmt wird, „das Paschamahl zu bereiten“. Wenn Matthäus (26, 18) den Herrn sagen läfst: „Gehet in die Stadt zu dem und dem“, so will er nicht die Worte des Herrn mitteilen, sondern den Hauptinhalt andeuten. Die Erklärung des πρὸς τὸν δεῖνα bei B. (S. 144) läuft auf das Richtige hinaus, steht aber an Klarheit und Sicherheit hinter der Erklärung des „ad quemdam“ bei Augustin (De cons. evang. II, 80, 157) nicht wenig zurück. Die Frage, ob der Besitzer des Hauses früher schon vom Herrn um Überlassung seines Saales ersucht worden sei, hat B. nicht aufgeworfen. Mit vollster Entschiedenheit und wohl mit Recht pflichtet er der Annahme bei, dieser Saal sei das sog. Cönaculum gewesen, in welchem die Jünger am Pfingsttage versammelt waren (S. 144).

Die Feier des Paschamahles begann „um 6 Uhr“ (S. 152). Der herkömmliche Ritus ward genau innegehalten. Die Darreichung des vierten

und letzten rituellen Bechers begleitete der Herr mit der Erklärung, er werde von nun an nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks, bis das Reich Gottes gekommen sein werde (Lk 22, 17—18). „Auf das Wort Jesu vom Kommen des Reiches Gottes erhob sich unter den Jüngern der Rangstreit; an diesen schloſs sich die Fuſswaschung und die Entfernung des Verräters an; hierauf erfolgte die Einsetzung der Eucharistie" (S. 156). So B. Daſs die Einsetzung der heiligen Eucharistie nach Abschluſs der jüdischen, vorbildlichen Paschafeier erfolgte, steht unumstöſslich fest. Ich stimme aber auch darin zu, daſs der Rangstreit der Jünger an das Wort des Herrn vom Kommen des Reiches Gottes anknüpfte und sich um die Frage drehte, wer in diesem Reiche die höhere Stellung einnehmen werde. Endlich halte ich es auch zwar nicht für sicher, aber doch für wahrscheinlich, daſs jenes Wort des Herrn bei Darreichung des Bechers Lk 22, 17 gesprochen worden ist. Aber wie will B. beweisen, daſs dieser Becher der vierte rituelle Paschabecher gewesen sei? Dieser Becher war vielmehr kein anderer als der Becher Lk 22, 20, und dieser war kein anderer als der Becher Mt 26, 27 und Mk 14, 23. An allen diesen Stellen handelt es sich nicht um einen der vier rituellen, sondern um einen fünften, vom Ritus nicht vorgeschriebenen, aber zugelassenen Becher, den eucharistischen Becher, den Becher, welchen der Herr zur Konsekration des Weines benutzte. Hat demnach das Wort des Herrn sich an die Darreichung des Bechers Lk 22, 17 angereiht, so ergibt sich, daſs dasselbe der Einsetzung der heiligen Eucharistie nicht voraufging, sondern nachfolgte, und wenn wirklich dieses Wort den Ausgangspunkt des Rangstreites gebildet hat, so ergibt sich weiterhin, daſs auch der Rangstreit erst nach der Einsetzung der heiligen Eucharistie eine Stelle finden kann. Damit ist die ganze Konstruktion B.s erschüttert, die Reihenfolge der Ereignisse sozusagen völlig umgekehrt. Auffallen muſs, daſs B. nicht einmal den Versuch macht, die These, daſs der Becher Lk 22, 17 der eucharistische Becher sei, zu entkräften. Ist sie ja doch auch schon von Augustin (a. a. O. III, 1, 2), von Maldonat (zu Mt 26, 27 und 29) und von unzähligen andern vertreten worden. Mir scheint sie ganz gesichert zu sein. Hat auch Judas die heilige Kommunion empfangen? B. antwortet: Nein. Vor der Einsetzung der heiligen Eucharistie, „etwa 9 Uhr abends" (S. 162), habe Judas den Saal verlassen. Ich möchte die Frage bejahen. Um von andern Indizien, welche allerdings verschiedener Auffassung unterliegen, zu schweigen, so dürfte das πλήν Lk 22, 21, ein Wörtchen, welches B. gar keiner Notiznahme würdigt, die Anwesenheit des Verräters bei Einsetzung der heiligen Eucharistie zur Voraussetzung haben. Auch über die letzten Worte, welche Judas mit dem Herrn im Saale wechselte, denke ich anders als B. Nach Matthäus (26, 25) hat Judas gefragt: „Doch nicht etwa ich bin es, Meister?" und der Herr geantwortet: „Du hast es gesagt." Dazu B. (S. 162): „Der Heiland erteilte die Antwort durch Überreichung des Abschiedsbissens, . . . die Bejahung geschah mit keinem Wort, sondern durch die Tat; materiell macht dies aber keinen Unterschied, und darum ist die Darstellung des Matthäus unangreifbar." Diese Annahme ist überflüssig. B. verwirrt den Tatbestand. Nicht vor, sondern erst nach Empfang des Bissens hat Judas, halb beschämt, halb frech, seine Frage gestellt, und der Herr hat erwidert: „Du hast es gesagt. Was du tun willst, tue bald" (Mt 26, 25. Jo 13, 27). Das Wort „Du hast es gesagt" wurde leise, die folgenden Worte laut und allen verständlich gesprochen. Aber weil sie das erste Wort nicht verstanden hatten, blieb auch der Sinn der letzteren Worte den Jüngern unklar (Jo 13, 28 ff).

Mit gröſserer Befriedigung und fast ungeteilter Zustimmung habe ich die Ausführungen über die Einsetzung der heiligen Eucharistie selbst (S. 182 ff) gelesen. Eine Beleuchtung der angeblichen Parallelen, welche Zwingli für die Verflüchtigung des ἐστίν zu einem „significat" anrief, wäre doch wohl am Platze gewesen. Auch hätte die Doppelgestalt des

Sakramentes oder die gesonderte Darstellung des Leibes und des Blutes schärfer betont und einläſslicher dahin erläutert werden können, daſs die eucharistische Feier in erster Linie Opfer und erst in zweiter Linie Opfermahl ist. Insbesondere aber hätte nicht behauptet werden dürfen, es sei unrichtig, die Partizipia διδόμενον und ἐκχυννόμενον im Sinne des Futurums zu nehmen, es gebe gar keine Beweisstellen dafür, daſs im NT das Part. Präs. das Part. Fut. vertrete (S. 192). Sind denn nicht solche Beweisstellen zu billigstem Preise in jeder Grammatik des neutestamentlichen Griechisch zu haben? Oder ist ὁ ἐρχόμενος Mt 11, 3 etwas anderes als ὁ μέλλων ἔρχεσθαι Mt 11, 14?

München. Bardenhewer.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1903** und Format 8° ist als selbstverständlich weggelassen.)

Abkürzungen wie S. 81. Auſserdem *Stb* = Die Studierstube.

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Krüger, G., und **Köhler, W.**, *Theologischer Jahresbericht* XXII: *3. Abt. Das Neue Testament, bearb. von* **R. Knopf, A. Meyer, J. Weiſs** (289—375. B., Schwetschke. *M* 3.60): Die Berichterstattung strebt möglichste Vollständigkeit an. Von K. sind bearbeitet die Abschnitte: 2. Text und Kanon, 3. Hermeneutik, 7. Apg und apost. Zeitalter, 8. Paulinische Briefe; von M.: 1. Allgemeines, 4. Evv-Frage, 5. Einzelevv, 6. Leben Jesu; von W.: 9. Kath. Briefe und Apk, 10. Biblisch-Theologisches. Der Geist, in welchem die Referate gehalten sind, ist der modern kritische, wie er seinerzeit dem Theol. Jahresbericht durch H. Holtzmann als στίγμα εἰς ἀεὶ aufgeprägt wurde.

Dittmar, W., *Vetus Testamentum in Novo. Die atl Parallelen des NT im Wortlaute der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt* (VIII u. 362. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 9.40): Ein sehr wertvolles Hilfsmittel für die ntl Exegese, dessen 1899 erschienene erste Hälfte (S. 1—169) schon freudigst begrüſst wurde. Die zeitraubende Arbeit des Nachschlagens der atl Zitate und Parallelen des NT sowohl in der hebräischen Bibel wie in den LXX ist den Exegeten nun häufig gespart. Da auch die wichtigen Varianten Berücksichtigung fanden, wird wohl in den Fällen, wo es nicht auf den Zusammenhang des Originaltextes ankommt, das von D. mit groſsem Fleiſse und peinlicher Gründlichkeit zusammengetragene Material genügen, zumal die Parallelen ziemlich ausführlich angeführt sind. S. 285—362 enthält ein Parallelenverzeichnis, nach den atl kanonischen wie apokryphen Büchern geordnet. Das Buch wird sicher viel benutzt werden.

Bousset erklärt in einer Besprechung *der neuesten textkritischen Arbeiten über das NT* (Th. Rundsch. VI 436 f) die Lesart ὁ μονογενὴς θεός Jo 1, 18 und die Auslassung von Jo 5, 4 für tendenziöse Korrekturen der ägyptischen, hesychianischen Hss-Gruppe. Ebd. 473 ff wird Hjelts These (vgl. BZ I 410 f), daſs der Syrus sinaiticus schon Tatian vorgelegen habe, abgelehnt. Lippelts kühne Hypothesen bezüglich des Evv-Textes Justins (Halle 1901) werden auf die Behauptung eingeschränkt (479), daſs eine Übereinstimmung mit dem sog. abendländischen Text existiere.

Blaſs, Fr., *(Barnabas) Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen herausgeg.* (54 Halle, Niemeyer. *M* 1.20): Ediert den Text nach Sinnzeilen abgeteilt. Der Apparat gibt die Metren namentlich am Anfang und Schluſs der Sinneszeilen an. In der Vorrede stellt B. das bedenkliche Prinzip auf, daſs zu Gunsten des Metrums der handschriftlich überlieferte Text geändert werden könne. Als Verfasser des Briefes gilt für B. Barna-

bas, wobei er sich auch auf Novatian als Autor der „Tractatus Origenis" beruft. In einem Anhang wird noch textkritisches Material beigebracht.

Wright, A., *A Synopsis of the Gospel in Greek with various Readings and critical Notes.* 2d ed. revised and enlarged (4°. LXX u. 319. Ld., Macmillan. 10s): Beruht auf Prinzipien der modernen Evv-Kritik. Der Stoff ist nach fünf Abschnitten gegliedert: 1. Mk und Parall. 2. Mt-Logia. 3. Paulinische Quelle. 4. Anonyme Fragmente. 5. Abschnitte, die Lk eigen sind (Kindheitsev u. a.). Da indes nur diese Einteilungsprinzipien, die ausführliche Einleitung und manche der beigegebenen Erläuterungen von der modernen Kritik betroffen werden, so werden auch Andersdenkende diese aufserordentlich billige Konkordanz mit Vorteil benützen. Der Text ist fast ganz nach Westcott und Hort wiedergegeben. Ebenso sind alle bedeutungsvollen Varianten der Hss ℵBCD notiert.

Azibert, J. P. A., *Synopsis Evangeliorum historica, seu vitae Domini nostri J. Chr. narratio.* 2e éd. (LVI u. 559. Albi, Impr. des Apprentis-Orphelins): Diese in vier Kolumnen angeordnete Konkordanz hält sich von Künsteleien und Willkürlichkeiten nicht frei. Vgl. Venard, L., Rev. du Clergé franç. XXXVI 530—533.

Davis, E. D., *Bible. New Testament. Gospels. The Davis parallel Gospels: being the three synoptic gospels and some portions of John arranged in parallel columns, with letters in the margins to aid the eye in finding parallel passages; with a short commentary aiming to show that the books were not written, as they are, by men who had personal knowledge of Jesus; that they had a common origin in older works of various dates and autorship; and that the accounts of the miracles, and the passages containing mention of the disciples, are of later date than the most of the balance of the books, and are of questionable authenticity* (6 u. 160. N.Y., Eckler. $ 1).

Smith, W. B., *The Pauline Manuscripts F and G. A text-critical study* (AmJTh VII 452—485 662—688): Der Cod. Augiensis (= F) kopiert seine Vorlage genau; dieselbe stellt aber nicht, wie vielfach angenommen wurde, der Cod. Boernerianus (= G) dar.

Schultze, V., *Codex Waldeccensis* (Dw Paul). *Unbekannte Fragmente einer griech.-lat. Bibelhs* (4°. 23 mit 8 Abbildungen. München 1904, Beck. *M* 2.50): Ediert auf acht Tafeln in schönen Reproduktionen zwei als Umschlag verwendete Pergamentblätter einer griech.-lat. Hs der paulinischen Briefe aus dem Stadtarchive in Mengeringhausen in Waldeck. Sie umfassen Eph 1, 5—13 (lat.); 1, 13—19 (griech.); 2, 3—11 (lat.); 2, 11—18 (griech.), stammen aus dem 11. Jahrh. wie der Petersburger Sangermanensis (= EPaul) und sind vom Pariser Cod. Claromontanus (= DPaul) abhängig. Der griech. Text, für welchen S. keine Transkription gibt, ist in schönen Uncialen geschrieben, scheint aber eine ältere Unciale zu imitieren und verrät einen lateinischen Schreiber.

Leipoldt, J., *Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Hss des NT* (ZntW IV 350f): Bruchstück Lk 12, 4—12 griechisch und sahidisch, wohl aus einer Perikopensammlung des 9. Jahrh. (Kgl. Mus. in Berlin P 8771); Bruchstück Mt 13, 10f fajjûmisch und Mt 13, 20f griechisch (P 9108), woraus L. auf Gebrauch der koptischen und griechischen Sprache in den fajjûmisch-koptischen Gemeinden schliefst. G.

Nestle, E., *Neue Lesarten zu den Evv* (ZntW IV 255—263): Teilt aus dem von A. Schmidtke publizierten Pariser Evangeliencodex (vgl. BZ I 410) die bei Tischendorf nicht notierten Varianten mit.

Nestle, E., *Vom Textus Receptus des Griechischen NT.* Ein erweiterter Vortrag (Salz und Licht Nr 8. 55. Barmen, Wuppertaler Trakt.-Ges. *M* —.80): Gibt einen Überblick über die Geschichte der Komplutenser Polyglotte, der Ausgaben des Erasmus, Stephanus, Elzevir und der britischen Bibelgesellschaft. Neben zahlreichen Kleinigkeiten kommen einläfslicher zur Sprache: die Doxologie am Vaterunser, der Mk-Schlufs, Lk 2, 14 und der Schlufs, sowie das Logion: „Wenn du weifst, was du tust, bist du selig" etc.,

die Perikope von der Ehebrecherin, das Comma Iohanneum, die Überschrift des Hebr und die Unterschrift unter den paulinischen Briefen.

Lake, K., *Dr. Weiſs's Text of the Gospels. The thoughts of a textual critic on the text of an exegete* (AmJTh VII 249—258): Sieht in W.s Verfahren zu viel Subjektivismus und bevorzugt das System, den Text der einzelnen Länder (z. B. altlateinischer, syrischer, Klemens- u. ℵB-Text) zu eruieren und nebeneinander zu stellen.

Ernst, W., *Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte* (ZntW IV 310—320): Treffliche Bemerkungen gegen die von Bl. behauptete doppelte Redaktion der Apg durch Lukas. Der β-Text ist nicht von Lk, sondern sekundär. Etwas zu weit scheint mir E. in der Bestreitung der Einheitlichkeit des β-Textes zu gehen. Wenigstens steckt in den Varianten des Cod. D mehr System, als E. zugibt.

Wünsche, A., *Zur Muttersprache Jesu* (VB I 279): Jo 13, 33 ἔτι μικρόν = מְעַט קְצַת oder יְעוֹד מעט; 9, 4 ἕως ἡμέρα ἐστίν = מִבְעוֹד יוֹם. Lk 5, 5 Ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες = רַבִּי טרחין כּוֹלָא לֵילְיָא; vgl. Bab. mez. 83 a. G.

Dickey, S., *New Points of View for the Study of an old Problem: The Greek of the NT* (PrthR I 631—636): Das ntl Griechisch ist ein Mittelglied zwischen Attisch und Neugriechisch mit Annäherung an das letztere.

Grimm, C. L. W., *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti (Chr. G. Wilkii clavis Novi Testamenti philologica, usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accommodata).* Ed. IV. recognita (XII u. 474. Lp., Zehl. *M* 12.—).

Moulton, J. H., *Notes from the Papyri III* (Exp VIII 423—439): Ergänzung zu den BZ I 208 genannten lexikographischen Beiträgen. Ntl Worte, die in den Papyri (der neue Band der Oxyrhynchus Papyri von Greenfull und Hunt ist gleichfalls beigezogen) bezeugt sind, werden bezüglich ihres Alters und Gebrauches in der κοινή untersucht.

Deiſsmann, A., *Ἱλαστήριος ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie* (ZntW IV 193—212): Die Bedeutung ist entweder propitiatorisch oder expiatorisch, entweder Versöhnungs- oder Sühnmittel. Auch כַּפֹּרֶת, die Vorlage des ἱλαστήριον der LXX, bedeutet nicht etwa Deckel, sondern, da כְּלִי zu ergänzen ist, das verwischende, sühnende Geräte. Wahrscheinlich als substantiviertes Neutrum steht ἱλαστήριον Röm 3, 25 und kann nur die allgemeine Bedeutung = etwas Versöhnendes oder Sühnendes haben. Letzteres hält D. für wahrscheinlicher, wie auch die Beziehung auf den erhöhten Christus. Vgl. 1 Jo 2, 2.

Kappôres (ZntW IV 341—344): 1. **P. Fiebig** bestreitet auf Grund von Mitteilungen von I. I. Kahan die von Deiſsmann in vorgenanntem Aufsatz versuchte Ableitung des jüdisch-deutschen Wortes kappôres von kappôreth; es ist Plural von kappôrĕ. 2. ***G. Klein*** hält es für Plural von kappara.

Gwilliam, G. H., *Place of the Peshitto Version in the Apparatus Criticus of the Greek NT* (Studia Biblica et Ecclesiastica V 3, 189—237. 3 *s* 6 *d*): Behandelt Alter der Peš. und Wert derselben als Zeuge für den griechischen Text, der in von den sonst bekannten Rezensionen verschiedener. unabhängiger Form der Peš. vorgelegen habe. Gegen letztere These vgl. Nestle in ThLz 1903, 12. G.

Bludau, A., *Das Comma Johanneum (I Joh. 5 § 7), in den orientalischen Übersetzungen u. Bibeldrucken* (Ochr III 126—147): „Als Resultat ergibt sich die allerdings bekannte Tatsache, daſs die orientalischen Übersetzungen für einen etwaigen Versuch, die Echtheit des C. J. zu erweisen, vollständig versagen."

Burkitt, F. C., *On Codex Claromontanus (h)* (JthSt IV 587 f): Zu Mt 27 u. 28 wird die altlateinische Übersetzung des Codex mit der Ausgabe Belsheims verglichen. Datierung in die 1. Hälfte des 6. Jahrh. Mk, Lk und Jo sind im Vulgatatext von einer Hand des 6. Jahrh. beigefügt.

Turner, C. H., *A Re-collation of Codex k of the Old Latin Gospels* (JthSt V 88—100): Zahlreiche Nachträge zur Ausgabe dieses Textes durch Wordsworth-Sanday (Old Latin Biblical Texts, Oxford 1886).

Burkitt, F. C., *Further Notes on Codex k* (JthSt V 100—107): Hatte die gleiche Arbeit gemacht, wie der vorgenannte Autor. Die Übereinstimmung der Resultate beider ist in jenem Aufsatz schon mit B bezeichnet. Burkitt liefert noch weitere Beobachtungen über die Punktation, über Text und Heimat des Schreibers (Afrika).

Weifsbrodt, G., *De codice latino Evangeliorum Erlangensi n. 525—26 particula II. De pronominibus demonstrativis imprimis versionum latinarum Evangeliorum II. Index lectionum.* Braunsberger Dissert. 1902/03 (4⁰. 16.)

Nestle, E., *Aratiuncula* (Arch. f. lat. Lexikogr. XIII 200): Neuer Beleg für dieses seltene Wort aus Pseudo-Mt evang. c. 26 (S. 93 ed. Tischend.[2]). C. W.

Fiebig, P., *Aus Lichtensteins hebräischem Kommentar zum NT. Das Ev nach Mk.* Übers. (Saat auf Hoffnung 1903, 119—154).

Ethé, H., *Catalogue of Persian Mss in the Library of the India Office I* (4⁰ XXIII u. 1632. Oxford, Hart): Col. 1473—1474 Nr 2713 u. 2714: Translation of the Gospels. G.

Kauffmann, F., *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung. 6. Die Corintherbriefe* (Z. f. deutsche Philol. XXXV 433—463).

Grundl, B., O. S. B., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erläuterungen versehen.* 2 Teile. 2. Aufl. (16⁰. VIII u. 840. Augsburg, Huttler. In 1 Bd geh. *M* —.95.)

Nestle, E., *A little Mistake in the Revised Version Mark VI. 25* (ExpT XV 95): Die Randnotiz „the Baptizer“ ist zu streichen.

b) Allgemeine ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

Arnold, H., *Der Inhalt des NT oder das Ev von unserer Erlösung und Seligwerdung durch den Glauben an Jesum Christum mufs wahr sein!* (84. Lp., Fiedler. *M* 1.50.)

Wiesinger, A., *Sola fide, nunquam sola. Gal 5, 2—6* (NkZ XIV 378—395): Auf die im Jenseits erfolgende Gerechtigkeit darf der Christ nur hoffen. „sofern sein Glaube sich als wahrer Glaube, der durch die Liebe werktätig ist, bewährt hat“.

Schwarz, *Das religiöse Erkennen nach Paulus und Johannes* (Reich Christi 1903, 61—76): Findet bei Paulus Spekulation, bei Jo Intuition, bei beiden die volle Wahrheit.

Sachsse, E., *Wesen und Wachstum des Glaubens an Jesus Christus* (Salz und Licht. Heft 7. Barmen, E. Biermann. *M* —.30): Religion ist keine Entwicklung des natürlichen Geistes, sondern nur Offenbarung, d. i. Erfahrung des Herzens. Die Jünger Jesu wurden stufenweise zum Glauben geführt, indem sie nacheinander die göttliche Macht, Heiligkeit und Barmherzigkeit Jesu erkannten und endlich seine Absicht, kein diesseitiges Reich zu gründen. Haeuser.

Brandt, W., *Kenvermogen, goddelijke geest en kennis in het Nieuwe Testament* (Teyler's Th. Tijdsch. 1903, 377—425).

Bensow, O., *Die Lehre von der Kenose* (VIII u. 320. Lp., Deichert. *M* 6.—): Speziell der biblischen Theologie ist der zweite Abschnitt gewidmet. Das Selbstzeugnis Jesu nach den Synoptikern und Jo, das apostolische Zeugnis und insbesondere der locus classicus der Kenose, Phil 2, 5—11, werden untersucht. Ergebnis: „1. dafs wir eine κένωσις τοῦ λόγου, eine Entäufserung des präexistenten Sohnes Gottes, welche sich in und mit der Menschwerdung vollzieht, annehmen müssen, und 2. dafs diese κένωσις auf die μορφή, die Existenzform oder Seinsweise des Logos, sich bezieht“. In der systematischen Verarbeitung des Materials kommt die Entwicklung Jesu, die Möglichkeit, versucht zu werden, u. a. zur Sprache. Der Standpunkt des Verf. ist der orthodox protestantische.

Rademacher, A., *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie* (Strafsb. Th. St. VI 1 u. 2. VIII u. 256. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Der dogmatische Gesichtspunkt wiegt vor. Die einzelnen Äufserungen bei Johannes und Paulus kommen mehr als Belegstellen für die vorangestellte Thesis zur Verwertung. Doch will R. die „Gefahr subjektiver Hineintragung" vermeiden. „Neu ist die nach metaphysischen Gesichtspunkten (Prinzip, Substanz, Potenz, Akt, Ziel) gegebene Form des Begriffes der Gnadenordnung, sowie besonders die ausgiebigere Benutzung der Schriftlehre."

Bugge, Chr. A., *Das Gesetz und Christus im Evangelium. Zur Revision der kirchlichen Lehre „de lege et evangelio"* (Videnskabs-Selskabets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1903, Nr 3. 94. Christiania, J. Dybwad): Greift auf die früher aufgestellte Gleichung Thora = Christus (vgl. BZ I 413) zurück und sieht im Evangelium den „zusammenfassenden Gedanken von Gesetz und Christus". Vgl. F. Kattenbusch in ThLz XXIX 58f.

Vömel, R., *Der Begriff der Gnade im NT* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII 5, 501—547. *M* 1.40): „Paulus hat die Bedeutung der Gnade am reichhaltigsten angewendet. Der Ebräerbrief fragt vornehmlich nach der Voraussetzung der Gnade, dem Erlösungstode und Erhöhung Christi. Petrus schaut vorwärts auf das Ziel, auf die noch zu erwartende Heilsvollendung. Johannes blickt vielleicht am tiefsten in das Wesen der Gnade, bezeugt, dafs die Gnade in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, in der Teilnahme an der Einheit des Sohnes mit dem Vater bestehe. Jakobus nennt als Bedingung der Gnade die Demut und Judas als ausschliefsendes Hindernis die Zuchtlosigkeit, die von einer göttlichen Abhängigkeit nichts wissen will."

Kinzler, A., *Maranatha. Vom Warten auf das Kommen des Herrn in alter und neuer Zeit. Bibl. und geschichtl. Skizzen* (IV u. 260. Basel, Reich. *M* 4.—): Kap. 1 behandelt die Parusie-Erwartungen der Apostel und des Herrn, der wohl den „Weg zum Ziel", aber nicht „die Meilenzahl der Länge des Wegs" gewufst habe. Kap. 2 bietet eine Übersicht über Inhalt, Bilder und Zeichensprache der Apk. Die folgenden Kapitel behandeln spätere Zeiten. Vgl. G. Bossert in ThLbl XXIV 378—380.

Primose, J. W., *The Resurrection of the Unjust. With what body do they come. — I. Cor. XV. 35* (BStdt VIII 288—295): Weist auf Dn 12, 2 und Jo 5, 28f hin. Die Auferstehung des Ungerechten „is the act of the Judge", sie ist wohl eine resurrection „*of* the dead", aber nicht „*from* the dead". Sein Leib ist geistig häfslich.

Whittley, W. T., *Church, Ministry, Sacraments in the NT* (286. Ld., Kingsgate Press. 5 *s*).

Lambert, J. C., *The Sacraments in the NT* (s. BZ I 413): Vier Vorlesungen über die Taufe und fünf über das Abendmahl. Die ersteren behandeln die Einsetzung durch Jesus, die Lehre der Apostel, speziell die Pauli, die letzteren den historischen Vorgang des Abendmahls Jesu (Antizipation, symbolische Erklärung der Einsetzungsworte), das Abendmahl in der ältesten Kirche (Korinth) und die johanneische Lehre.

Bernard, J. H., *The Apostolic Benediction* (Exp VIII 372—380): Behandelt im Anschlufs an 2 Kor 13, 14 ntl Segensformeln: „We cannot say that the doctrine of the Trinity is *formulated* in the NT."

Herner, S., *Die Anwendung des Wortes κύριος im NT* (Lunds Universitets Arsskrift XXXVIII, Afdeln I, Nr 4. Vgl. BZ I 413): In der Apg scheine die Entscheidung, ob Gott oder Christus gemeint sei, hie und da absichtlich in Schwebe gelassen. In Hebr, Jak, Apk bezieht sich der Ausdruck am öftesten auf Gott. Bei den Synoptikern ist diese Beziehung fast ganz Sondergut der Geburtsgeschichte. Vgl. H. Holtzmann in ThLz XXIX 72f.

Wells, J., *The Two Paraclets and the Under-Paraclets. An exegetical study* (ExpT XIV 562—565): Mehr populäre Abhandlung über diese Bezeichnung Christi, des Heiligen Geistes und der christlichen Lehrer.

Monnier, H., *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (VI u. 391. P., Leroux).

Bousset, W., *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner „Religion des Judentums im NT. Zeitalter“* (46. B., Reuther. *M* —.80): P. habe die späteren Quellen, die uns über die rabbinische Theologie unterrichten, herbeigezogen gegenüber den zeitgenössischen Schriftstellern, die uns über die Volksfrömmigkeit aufklären. Letztere wollte B. darstellen. Dies der prinzipielle Unterschied, den P. zurücktreten liefs. G.

***Güdemann, M.**, Das Judentum im ntl Zeitalter in christlicher Darstellung* (MGWJ XLVII 38—53 120—136 231—249): Findet das Judentum von Bousset (vgl. BZ I 413) zu schwarz und unrichtig geschildert. Das heutige Judentum, mit dem der ntl Zeit identisch, hätte ihn das lehren können. Die einzelnen Angaben der gleichzeitigen Literatur sind ohne Unterscheidung zusammengestellt, dem polemischen Charakter der Evv ist nicht Rechnung getragen. Im übrigen sei das Streben B.s nach Objektivität anzuerkennen. Viele Mifsverständnisse verschulde seine Kenntnis des Rabbinismus aus sekundären Quellen. Insbesondere behandelt G. die Schätzung der Ehe im Judentum, den Ritualismus, das Joch des Gesetzes (Thora eig. = Lehre, Kenntnis). Zu tadeln sei auch der subjektive religiöse Gesichtspunkt, von dem aus die christlichen Schriftsteller das Judentum beurteilen. Auch O. Holtzmann, Harnack werden in die Kritik hereingezogen. Bezüglich der Quellenbewertung bei B. hält G. fest, dafs der Talmud vor die Mišna zu setzen sei; die Diskussionen gingen den festgestellten Sätzen der Mišna voraus. Das Judentum dürfe nicht zu einer blofsen Vorstufe des Ev herabgedrückt werden. Der hellenistische Einflufs werde von B. überschätzt. G.

Friedländer, M., *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (XV u. 499. Zürich, Schmidt. *M* 8.—): Meint Apologetik im weitesten Sinne, sofern den Mosaismus und das Judentum begründende Gedanken geboten werden, und bestrebt sich, zu zeigen, dafs das Christentum auch mit der hellenistisch-jüdischen Gedankenwelt in Zusammenhang steht (gegen P. Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen). G.

***Moffatt, J.**, Post-Exilic Judaism* (Exp VIII 317—328): Rez. über Bousset, Religion des Judentums usw. G.

***Wünsche, A.**, Sadducäer und Pharisäer* (VB I 273): Beide gehen zurück auf das erste Exil. Die in Palästina Zurückgebliebenen vertraten eine eigenartige Richtung, genannt nach Ir Ha-ṣedek, die vom Exil Zurückkehrenden galten als Vertreter der babylonisch-persischen (פ־ר) Richtung. G.

***Chapuis, P.**, L'influence de l'Essénisme sur les origines chrétiennes* (RThPh XXXVI 193—228): Schildert die essenische Separation in ihren pietistischen Tendenzen. Während bei Johannes dem Täufer und Jesus wenige Berührungspunkte sich finden, weise die Christuspartei in Korinth ganz die spekulativen und mystischen Elemente des Essenismus auf. Auch in Rom und Kleinasien seien Spuren. Die durch das Dogma der jungfräulichen Geburt bekundete Geringschätzung der Ehe sei essenisch.

Robertson, J. M., *Pagan Christs: Studies in comparative Hierology* (460. Ld., Watts. 8 *s* 6 *d*): Leugnet, dafs Christus existiert hat. Das Christentum ist mit Mithraskult und altamerikanischen Religionen verglichen. Vgl. ExpT XV 81 f.

***Jacoby, A.**, Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum* (Sphinx VII 107—117): I. Christus der Jüngling-Greis. So wird Christus bei den Gnostikern (Petrusakten) dargestellt: es ist nichts anderes als eine Übertragung des Sonnenmythus, der die Sonne vom Kindesalter zum Greisenalter gehen läfst. Auch in den Evv (Mt 17, 1 ff „leuchten“) bricht der Sonnenmythus durch. G.

Moffatt, J., *Zoroastrianism and primitive Christianity* (HJ I 763—780; II 347— 359): Sieht Berührungspunkte in dem Besuche der Magier, der Versuchung Jesu, der Dornenkrönung, den drei Tagen nach dem Tode, mehr noch in der Literatur (Sibyllinische Orakel u. a.).

Krüger, G., *Kritik und Überlieferung auf dem Gebiet der Erforschung des Urchristentums. Akad. Festrede am 1. Juli 1903* (4°. 16. Gießen).

Holtzmann, H., *Das Urchristentum nach O. Pfleiderers gleichnamigem Buche* (Deutschland II 545–566): Skizzierung des Inhaltes.

Dobschütz, E. v., *Probleme des Apostolischen Zeitalters. Fünf Vorträge, in Hannover im Okt. 1903 gehalten* (IV u. 138. Lp. 1904, Hinrichs. *M* 2.70): Als Probleme werden von D. empfunden und deshalb behandelt: 1. Die Entstehung der Urgemeinde, 2. Judenchristentum und Judentum, 3. Heidenchristentum und Heidentum, 4. Judenchristentum und Heidenchristentum, 5. Urchristentum und Katholizismus. Von grundlegender Bedeutung ist natürlich die Stellungnahme zur Apg. D. hält sie als Ganzes nicht für glaubwürdig; sie ist „eine Bildergalerie mit willkürlichen, oft schlecht passenden Rahmen" (S. 5). Apg 15 z. B. verdient kein Vertrauen; das Aposteldekret gehört an eine ganz andere Stelle. Die Korneliusepisode gehört zeitlich hinter den „Disput" in Antiochien etc. Wer diesen subjektiven Standpunkt, der gegenüber einer profanen Geschichtsquelle wohl energisch von der Wissenschaft abgelehnt würde, nicht teilt, wird deshalb D.s Vorträge nicht mit ungeteilter Befriedigung lesen. Doch wird er im einzelnen auf treffliche Charakteristiken stoßen und auch wiederholt wahrnehmen, wie faute de mieux der malträtierte Prügelknabe, die Apg, doch noch gut genug ist, um Zeugnis ablegen zu dürfen. Da auch nach D. vom historischen (nicht dogmatischen oder praktischen) Gesichtspunkt aus die Scheidewand zwischen kanonischer und nichtkanonischer Literatur zu fallen hat, begrüßt er es sehr, „daß die Kirchenhistoriker sich auch mit dem NT beschäftigen, die Exegeten Patristik treiben" (S. 117).

Morgan, Ch. H., Taylor, Th. E., Taylor, S. E., *Studies in the Apostolic Church* (226. N.Y., Eaton & Mains): Populäres Handbuch, hauptsächlich die Forschungen von Ramsay und Bertlet wiedergebend. Vgl. PrthR I 477f.

Stokoe, T. H., *First Days and Early Letters of the Church* (152. Ld., Frowde. 3 s): Ist der III. Band seiner „Manuals of the NT".

Barth, F., *Neuentdeckte Quellenschriften zur Geschichte des Christentums in den ersten drei Jahrh.* I (Stb I 396—401 444—452 488—493): Bespricht Didache, Petr.-Ev, Petr.-Apk etc.

Sulze, E., *Zum urchristl. Abendmahl* (PrM VII 270–273): Im ganzen zustimmendes Referat über J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum (vgl. BZ I 415).

Ermoni, V., *L'Agape dans l'Église primitive* (16°. 64. P., Bloud & Cie. *Fr* —.60).

Strack, M. L., *Die Müllerinnung in Alexandrien* (ZntW IV 213—234): Macht auf eine Inschrift aus dem 3. Jahrh. v. Chr. aufmerksam, wo eine Müllerinnung mit πρεσβύτεροι und einem ἱερεύς genannt ist. Daraus wie aus andern Parallelen wird in Betreff des Urchristentums in Ägypten der Schluß gezogen, „daß seine Institution der Presbyter sich durchaus an die im Lande gang und gäbe Sitte anschloß und daß es mit ihr ganz unauffällig sich in die Reihe der übrigen Vereine einreihte".

Hauschildt, H., *Πρεσβύτεροι in Ägypten im 1.—III. Jahrh. n. Chr.* (ZntW IV 235—242): Verfolgt an der Hand der von C. Wessely (Karanis und Soknopaiu Nesos. Studien zur Gesch. antiker Kultur- und Personenverhältnisse, 1902) publizierten Papyrustexte die Bedeutung des Titels πρεσβύτερος, der schon damals nicht mehr als Altersbezeichnung gebraucht wurde.

Ebstein, W., *Die Medizin im NT und im Talmud* (338. Stuttgart, Enke. *M* 8.—).

Dressaire, L., *Études Palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. August. II 416—431).

Leeper, J. L., *Voices from underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Übersicht über Ausgrabungen (Mauerverlauf, Sion, Teich Siloam etc.) mit mehreren Abbildungen (Photographien des Verf.).

Kraufs, S., *Les divisions administratives de la Palestine à l'époque romaine* (RÉj XLVI 218—236).

Robertson, H., *The Question of Sychar* (ExpT XIV 568): Sychar = el-'Askar. Die Frau am Jakobsbrunnen war eine Schnitterin.

Sanday, W., *The Site of Capernaum* (JthSt V 42—48): Gibt die Identifikation mit Khân Minyeh auf, um Tell Ḥûm dafür zu akzeptieren (= Schürer). Das von Josephus bezeugte Heptapegon ist 'Ain eṭ Ṭâbigha.

Arb-Arétas, J. [Pseudonym], *Question de topographie palestinienne: l'authenticité du Prétoire et du Chemin de la Croix* (Univ. cath. XLIV 52—74): Wendet sich gegen den Hyperkonservatismus von P. Barnabé d'Alsace (vgl. BZ I 205) und sucht das Prätorium am Platze des Xystus, wahrscheinlich im „Palais du Conseil".

Guyo, L., *Le Prétoire* (Rev. August. II 501—513): Stimmt vorgenanntem Autor in der Ablehnung P. Barnabés zu, nimmt aber seinerseits den Hasmonäerpalast am Xystus als Ort der Verurteilung Jesu an.

Mommert, C., *Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu* (VIII u. 184. Mit 6 Plänen. Lp., Haberland. *M* 4.50): Verwirft sowohl die Westhügeltheorie als eine erst 1145 auftauchende Annahme, wie die neuerdings von dem Franziskaner P. Barnabé (vgl. BZ I 205) verteidigte Osthügeltheorie, und sucht die Stelle des Prätoriums im Stadttale el-Wad am Westfuſse des Antoniaburgfelsens auf einem heute den kathol. Armeniern gehörigen Grundstücke, dem sog. Sultansbade, wo die Basilika der Heil. Weisheit zu suchen ist und Fuſsspuren des Herrn (nicht Mariens) gezeigt werden. Der auch bei M. viel zitierte pseudonyme Antoninus Placentinus sollte nun endlich aus der Literatur verschwinden, um so mehr, als Grisar in der Lage war, seine diesbezüglichen Nachweise gegenüber völlig grundlosen Einwendungen (s. oben S. 88) zu erhärten.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Boehmer, J., *Ntl Parallelen und Verwandte aus altchristl. Literatur. Für Bibelfreunde* (12°. 48. Stuttg., Greiner & Pfeiffer. *M* —.50): Aus Väterschriften, ntl Apokryphen u. a. sind in deutscher Übersetzung Stellen zusammengestellt, die zu den Berichten des NT, dem Ergebnisse „eines Jahrhunderte währenden geschichtlichen Prozesses", in Parallele stehen. Manches wäre nach B. „würdig, mehr als würdig, im NT selber seinen Platz zu haben".

Origenes' Werke. IV. Bd. *Der Johanneskommentar, herausgeg. von* **E. Preuschen** (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh., herausgegeben von der Kirchenvätercommission der k. preuſs. Ak. d. W. X. Bd. CVIII u. 668. Lp., Hinrichs. *M* 24.50): Der umfangreichste der bis jetzt erschienenen Bände der Berliner Sammlung. Die Einleitung begründet die Wahl des Monac. 191 saec. XIII zur textkritischen Grundlage; der Venet. Marc. 43 anni 1374 stellt bereits eine kritische Bearbeitung dar. Der Jo-Kommentar des Origenes selbst wurde 218 oder 219 begonnen und nach der Abreise aus Alexandrien 232 vom 6. Buche an fortgesetzt; vollendet war er wohl nie. Für die Preisgabe der geschichtlichen Auffassung mancher Partien und die dem Philo abgelauschte allegorische Verflüchtigung des Wortsinnes glaubt P. das Unvermögen, die evangelischen Berichte in Übereinstimmung zu bringen, verantwortlich machen zu dürfen. Bezüglich des Bibeltextes (= Bא oder A) vgl. BZ I 417. Auch über Herakleon, aus dessen Jo-Erklärungen Origenes 47 Fragmente zitiert, gibt die Einleitung orientierenden Aufschluſs. Für die Katenenfragmente

hätte sich nach des Verf. eigenem Urteil noch mehr tun lassen. Seinem „Typus der römischen Katenen“ liegt der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Kommentar zu Grunde. Derselbe müfste erst klar herausgeschält werden, sonst geraten lemmatisierte Katenenzusätze und anonymer Kommentartext ineinander, wie mir dies z. B. bei Katenenfragment X der Fall zu sein scheint. S. LXIX, 3 v. u. lies ,ςυπς und 2 v. u. 978. Gründliche Register beschliefsen auch diesen Band.

The Encyclopaedia Biblica and the Gospels (Contemp. Rev. LXXXIII 37—40): ***A. N. Jannaris*** wendet sich gegen E. A. Abbott und W. Schmiedel, welche in Artikeln der Encycl. Bibl. aus Eusebius, H. e. 3, 3, 3 folgern wollen, dafs Papias Lk und Jo nicht gekannt habe. — ***E. A. Abbott*** (ebd. 249—254) verteidigt sich gegen den Vorwurf des Rationalismus (in der Auffassung der Person Christi stimmt er mit Schmiedel nicht überein) und hält seine Deutung der Eusebiusstelle aufrecht. — ***A. N. Jannaris*** (ebd. 532—539) repliziert scharf und verteidigt u. a. die Lesart τινὰ statt τίνα. Das Mifsverständnis des Eus. gehe auf Cassels zurück.

Cassels, W. R., *The Purpose of Eusebius* (HJ I 781—788): Repliziert auf vorgenannten Vorwurf Jannaris', der „original sinner“ zu sein.

Engelbrecht, A., *Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius. Mit einem Anhang über eine bisher verschollene Hs des Philastrius* (Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, philos.-hist. Kl. CXLVI, Nr 8. 56. Wien, Komm. bei Gerolds Sohn): Von diesen an die neue Ausgabe von Schenkl (vgl. BZ I 206 u. 418) anknüpfenden sprachlichen und textkritischen Bemerkungen kommen für die BZ in erster Linie die auf die Bibelzitate (S. 21—35) und auf die mystische Evangelienauslegung des Ambrosius (S. 35—40) entfallenden in Betracht. Es zeigt sich, „dafs der Wortlaut verschiedener Zitate in der Wiener Ausgabe nicht richtig konstituiert wurde, dafs Ambrosius bei freierer Zitierung mitunter schwer verständlich ist oder sich Flüchtigkeiten und Mifsverständnisse zu Schulden kommen läfst“, und dafs des öfteren die Dunkelheit der symbolischen Deutungen, in denen sich Ambrosius ergeht, noch durch falsche Textes-konstituierung oder Interpunktion verstärkt worden ist. C. W.

Haufsleiter, J., *Drei Editiones principes des Apokalypse-Kommentars des Primasius* (ThLbl XXV 1—4): „Der (von H. in der Augsburger Stadtbibliothek aufgetriebene) Kölner Druck vom Jahre 1535 (besorgt von dem berühmten Kölner Buchdrucker Eucharius Cervicornus, zu deutsch Hirtzhorn) erweist sich als Grundlage aller späteren Primasius-Drucke, mit einziger Ausnahme der Baseler Ausgabe vom Jahre 1544. Die Pariser Ausgabe des Jahres 1544 ist lediglich ein nicht fehlerfreier Abdruck des Kölner Buches.“ Cervicornus hat für seine Ausgabe zwei „antiquissima exemplaria“ benutzt, von denen das eine, dem er meistens folgt, zur Hss-gruppe NG in Haufsleiters Ausgabe (Forsch. z. Gesch. d. ntl Kan. IV) gehört, während das andere mit dem Archetypus der beiden andern Gruppen verwandt ist. C. W.

Sickenberger, J., *Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare* (ThQ LXXXVI 10—19): Betont ihren Charakter als kompilierte Evv-Kommentare und macht über Pariser Hss derselben Mitteilungen. In der Verfasserfrage brachte der Hinweis auf angebliche „Petri Laodiceni orationes 3“ im Par. suppl. gr. 407 keine Lösung.

Goldziher, I., *Ntl Elemente in der Traditionslitt. des Islam* (Or Chr II 390—397).

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Mauriol, A., *Gesù e s. Paolo* (66. Palermo. Virzì. *L* 1.50).

Dunin-Borkowski, St. v., S. J., *Blicke in das Selbstzeugnis und die Theologie Jesu Christi und des Völkerapostels* (Kath 3. F. XXVII 289—305 395—413 481—506): Sehr beachtenswerte Auseinandersetzung mit der modernen

Kritik der Lehre Jesu und Pauli, wobei einige „Tatsachen des Selbstzeugnisses Jesu" mehr als bisher beleuchtet werden. „Die grofse Mehrzahl der Aussprüche Jesu über Gott berechtigt nicht zur Annahme, Christus habe unter Gott ein Wesen verstanden, welches ihm an Macht wesentlich überlegen war. . . Die Ausnahmen sind nur scheinbar."

Abbott, E. A., *Contrast; or A Prophet and a Forger* (XXXII u. 41. Ld., Black): Der Verf. bezeichnet sein Buch als „the skeleton of a book". Unter dem Propheten versteht er den unbekannten Autor des Jo-Ev, „that should lift his readers out of the critical atmosphere into the region of adoring love". Unter dem Fälscher versteht A. den Autor von 2 Petr. Vgl. AmJTh VII 775f.

β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

Schmidt, P. W., *Die Geschichte Jesu erläutert.* Mit 3 Karten von K. Furrer und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel in Lichtdruck (XI u. 423. Tüb. u. Lp. 1904, Mohr. *M* 7.—).

Pfleiderer, O., *Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Bedeutung.* Vortrag (116. B., Reimer. *M* 1.60): Berührt sich vielfach mit dem Buche Gunkels s. o. S. 56ff.

Farrar, F. W., *Life of Christ* (4°. 822. 300 Illus. Ld., Cassell. 10*s* 6*d*).

Farrar, F. W., *The Life of Lives: Further Studies in the Life of Christ. Popular ed.* (596. Ld., Cassell. 7*s* 6*d*).

Barth, F., *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu* (vgl. BZ I 419): Ist nach H. Holtzmann, ThLz XXIX 71f „typisch . . . für die Zwischen- und Mittelstellung, welche ein respektabler Kreis heutiger Theologie . . . zu der Leben-Jesu-Frage bzw. zur Evangelienkritik in freilich mannigfach abgestufter Form einnimmt".

Sell, H. T., *Bible Studies in the Life of Christ. Historical and Constructive* (160. Ld., Revell. 1*s* 6*d*).

Chapuis, P., *Quelques problèmes de la vie de Jésus à propos de quelques publications récentes* (RThPh XXXVI 408—449): Auf Grund der neueren deutschen Literatur wird hauptsächlich das Wunderproblem und die Reichgottesidee im Sinne der modernen Kritik erörtert.

Grafs, K., *Über E. v. Schrenck: Jesus und seine Predigt* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsl. 1903, 95—106).

Efreb-Kador, *Christus. Seine Göttlichkeit und sein Wirken im Lichte des Spiritualismus. Eine Parallele zwischen der hl. Schrift und den Lehren der Spiritualisten* (104 mit Bildnis. Lp., Fiedler. *M* 1.80): Hält Jesu Taten für spiritistische Wirkungen.

Un docteur en Théologie, *La science humaine de Jésus* (Rev. du Clergé franç. XXXV 338—365): Die Studie ist durch Loisys Aufstellungen angeregt. Sie erörtert die Anschauungen der Väter und Theologen. Ein Nichtwissen Jesu in Dingen, die nicht mit seiner Mission zusammenhängen, könne auch einen Irrtum zur Folge haben. Die Parusietexte lehrten das unmittelbare Bevorstehen derselben. Wahrscheinlich liege hier eine Eintragung der Anschauungen der Evangelisten in Jesu Worte vor.

Schuré, E., *Jesus the last great Initiate.* Nach ExpT XV 87 betrachtet der Autor Jesus für einen Essener.

Peabody, F. G., *The Characters of Jesus Christ* (HJ I 642—660): Findet bei Jesus kraftvolles Einwirken auf den Willen. Fern von Sentimentalität, läfst Jesus Überlegung walten, um seine ethischen Ziele zu erreichen.

Kirchner, V., *Die Sündlosigkeit Jesu und das NT* („Mancherlei Gaben" etc. XLIII Nov. 1903).

Halévy, J., *Ναζωραῖος* (Rsém XI 232—239): Kommt von נְצִירָא, der aram. Form von hebr. נֵצֶר, und נציריא war ein Ehrentitel, den die Jünger dem erkannten Messias in Anlehnung an Is 11, 1; 60, 21; Jer 31, 6 gaben. Der

Aufenthalt in Ναζαρέτ ist erst Ergebnis der späteren Legendenbildung auf Grund der mifsverstandenen Bezeichnung. G.

Cigoi, A., *Das Leben Jesu I: Wahrheit der Evv. Palästina, das Heimatland Jesu. Kindheitsgeschichte Jesu* (4°. VIII u. 216. Klagenfurt, St. Josef-Verein. *M* 1.50).

Knowling, R. J., *Our Lord's Virgin Birth and the Criticism of Today* (96. Ld., S. P. C. K. 1*s* 6*d*).

Soltau, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi (Stb I 56—61): Resumé über seine an andern Orten auch vorgetragenen Quellenscheidungen und Überarbeitungen der evangelischen Berichte.

Noesgen, Zur Geburtsgeschichte Jesu Christi in Lukas Kap. 1 u. 2 (Stb I 121—126 162—170): Der Mt- und Lk-Bericht sind unabhängig voneinander. Lk gibt atl Gedanken in paulinischem Gewande. Sein Bericht ist einheitlich und weist keine späteren Überarbeitungen (namentlich Supranaturalisierungen) auf.

Lienhard, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi (Stb I 256—258): Macht gegen Soltau darauf aufmerksam, wie wenig religionsgeschichtliche Parallelen beweisen.

Resch, A., Das Kindheitsevangelium (Stb I 442—444): Charakteristik des von ihm als gemeinsame Quelle für Mt und Lk postulierten Kindheitsev.

Hoben, A., *The Virgin Birth I* (85. Chicago, Univ. of Chicago Press. 50*c*): Vgl. BZ I 210.

Beeby, C. E., Doctrinal Significance of a Miraculous Birth (HJ II 125—140): Rationalistische Auffassung der Geburt Jesu. Das katholische Dogma ist nach B. valentinianische Häresie: „That is neither conception nor birth."

Nestle, E., Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus (ZntW IV 349): Mehrere Einzelheiten: so die, dafs man von Geburt zu Taufe (12. Athyr = 8. Nov.) genau 30 Jahre rechnete.

Mead, G. R. S., *Did Jesus live 100 B. C.? An enquiry into the Talmud Jews Stories, the Toldoth Jeschu, and some curious statements of Epiphanius: being a contribution to the study of christian origins* (456. Ld., Theosoph. Pub. Co. 93): Behandelt diese von jüdischer Seite aufgestellte und dann auch in weiteren Kreisen akzeptierte These ernsthaft, kommt aber zu keinem sichern Ergebnis. Über die Existenz des Pilatus ist eben nicht hinwegzukommen. Vgl. ExpT XV 81.

Trench, R. Ch., *Die Versuchung Christi. Eine Studie über Matth. 4, 1—11. Aus dem Englischen von M. Schuchard* (63. Bremen, Traktathaus. *M* —.40).

Stewart, M. A., *The Temptation of Jesus* (230. N.Y., Revell. $1.50).

Willrich, H., Zur Versuchung Jesu (ZntW IV 349f): Sieht in Mt 4, 8f die Variante eines älteren persischen Legendenmotivs.

Holmes, R., The Purpose of the Transfiguration (JthSt IV 543—547): Ablehnung der Auffassung Kennedys (s. BZ I 423). Die Stellung der Verklärungsgeschichte beweist, dafs Jesus den Jüngern sein Verhältnis zur Welt erklären wollte. Zugleich klärte er sie über sein Ende (ἔξοδος, vgl. 2 Petr 1, 15ff) auf.

Schulz, A., Das Leiden und die Verherrlichung Christi nach Belser (Wiss. Beil. der Germ. 1903, 281f.).

Panel, D., *Préliminaires historiques de la Passion de Jésus (le complot; la cène; l'agonie), étude critique. Thèse* (127. Lyon, Impr. Paquet).

Batiffol, P., L'eucharistie dans le NT d'après des critiques récents (Rb XII 497—528): Lehnt Spittas eschatologische und Weizsäckers und Jülichers parabolische Auffassung der synoptischen Berichte ab. Auch H. Holtzmanns Idee von der Bundesschliefsung, die durch das vergossene Blut besiegelt wird, ist unzureichend, und Hoffmanns Anschauungen (vgl. BZ I 415) betrachtet B. als ein „curieux spécimen du pur irréalisme, où se joue la virtuosité de certains théologiens allemands". In eingehender Besprechung von Jo 6 setzt sich dann B. mit Loisys unhaltbarer Exegese dieses Kapitels auseinander.

Lechler, P., *Über die Bedeutung der Abendmahlsworte* (ZwTh XLVI 481—486): Sie waren ursprünglich nur eine Andeutung der Vergänglichkeit des Leibes Christi.

Planus, *Pages d'Évangile T. III: De la dernière Cène à l'Ascension* (16⁰. XII u. 392. P., Poussielgue. *Fr* 3.—).

Lochmann, W., *Sakrament und Parabel. Altes und Neues zur schriftgemäfsen Lösung des Abendmahlsproblems* (IV u. 128. Halle, Strien. *M* 3.—): Verbindet die Reichsgottesidee mit der Eucharistie und sieht in letzterer den parabolischen Ausdruck der ersteren. Im Genusse des Brotes ergreifen wir Besitz von Jesu stellvertretender Passion; der dargereichte Kelch bietet Teilnahme am Bundesgute, an der Sündenvergebung, die Jesu Blut erwirkt hat. Paulus hat die Abendmahlsberichte des Mk und Mt nicht verändert; die Abendmahlsfeier hat er als Verkündigung des Todes Jesu eingeschärft. Jo 6 enthält Bilder der geistigen Tätigkeit des Menschensohnes.

Cheever, H. M., *The legal Aspects of the Trial of Christ* (Bs LX 495—509): Christus wurde zweimal offiziell verhört, wobei das Verhör bei Kaiphas keine blofse Präliminaruntersuchung war. Beide Male aber kamen Gesetzesverletzungen vor. Die Anklage vor Kaiphas lautete auf Gotteslästerung, bei Pilatus auf Majestätsbeleidigung. Der letztere sprach Jesus zunächst frei, verurteilte ihn aber dann gegen bessere Überzeugung zum Tode.

Dunlop, J., *The Death of Christ* (ExpT XIV 518—520): Zustimmung zu Denneys Buch. Vgl. BZ I 424.

Cullen, H., *Apostolic View of the Death of Christ* (BStdt VIII 227—236): Es herrscht Übereinstimmung unter den Aposteln bezüglich der Auffassung des Todes Jesu als Sühnetod.

Shaw, Ch. G., *Current Interest in the Crucifixion* (BW XXII 180—194): Eine allseitige Betrachtungsweise mufs den Faktor der Versöhnung einbeziehen.

Kreyher, *Der Todestag Christi* (Ev. Kz. 1903, 889—894): Tritt gegen H. Achelis für Freitag den 3. April d. J. 33 ein. Es ist das johanneische Datum, und die astronomische Berechnung der Mondfinsternis i. J. 33 stimmt dazu.

Fotheringham, J. K., *The Date of the Crucifixion* (Journ. of Philol. XXIX 100—118).

Zahn, Th., *Kleinere Beiträge zur evangelischen Geschichte.* 3. Der auferstandene Jesus in Galiläa (NkZ XIV 770—808): Vgl. BZ I 213. Widerlegung der Annahme eines Galiläa in oder bei Jerusalem. Die hierfür angerufenen Acta Pilati bieten ebensowenig eine Bestätigung wie Tertullian, Juvencus, Laktanz und Chrysostomus. Ἡ Γαλιλαία ist nicht falsche Übersetzung von גְּלִילָה = περίχωρος (Lepsius). Die Weisung Christi, nach Galiläa zu gehen, hatte die Sammlung der Gemeinde beabsichtigt.

Fonck, L., S. J., Die Wunder des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert. I. Teil (VII u. 454. Innsbruck, Rauch. *M* 3.60).

Wright, T. H., *Finger of God: Studies and Suggestions in the Miracles of Jesus* (218. Ld., Melrose. 3*s* 6*d*): Will Glauben und Wissenschaft bei Beurteilung der Wunder Jesu versöhnen. Vgl. ExpT XV 84 f.

Selby, Th. G., and others, *The Miracles of Jesus* (429. Manchester, J. Robinson. 6*s*).

Allen, G. W., *Wonderful Words and Works. Sermons on the parables and miracles of Jesus* (XXI u. 229. Ld., Sheffington. *Fr.* 25.—).

Chamberlain, H. S., *Worte Christi* (Kleine Ausgabe) (16⁰. XI u. 316. München, Bruckmann. *M* 2.—).

Verba Christi. The Sayings of Jesus Christ (The Temple Classics) (12⁰. 292. Ld., Dent): Gibt die Worte Jesu griechisch und englisch nach den Evv, mit lateinischen und englischen Vorbemerkungen. Der Verf. ist Dean Stubbs. Vgl. ExpT XV 88.

Swete, H. B., *The Teaching of Christ* (Exp VIII 116—130 267—282 440—455): Fortsetzung der BZ I 420 genannten Aufsätze. Charakterisierung

der Lehre Jesu bei Lk („He reveals as the Physician, the Redeemer and the supreme Master of mankind") und Jo („the Gospel of the Teaching"). Eine zusammenfassende Übersicht hebt noch einige Punkte (Hl. Geist, Kirche, Individualität Jesu u. a.) hervor.

Oldham, J. H., *Studies on the Teaching of Jesus, as recorded in the Synoptic Gospels* (205. Ld., Brit. Coll. Christian Union. 1*s*).

Foster, Fr. H., *The Teaching of Jesus concerning his own Mission* (136. N.Y., Americ. Tract. Soc. 75 *cts*): Populär.

Bean, W. S., *Teachings of the Lord Jesus* (105. Philadelphia, Presbyt. Board. 75 *cts*): Populär.

Rambaud, J., *Essai sur les données essentielles de la religion de Jésus. Thèse* (192. Cahors, Impr. Coueslant).

Dorée, N., *Le christianisme de Jésus, par un juive* (18°. IX u. 110. P., Fischbacher).

Göttler, J., *Zur Methode der Lehrvorträge unseres Herrn* (Katech. Bl. N. F. V 1—6): Macht beachtenswerte Bedenken gegen die Herauslesung einer Methode aus der Bergpredigt als Ganzem geltend und weist seinerseits auf die in den Parabeln niedergelegte Methodik hin.

Smith, G., *The Founder of Christendom* (48. Ld., Green. 1*s* 6*d*): Erörtert die Wirkungen der Worte Jesu auf Zeitgenossen und Nachwelt. Als wahrer Mensch habe Christus auch die Beschränkungen und Unvollkommenheiten der Menschheit geteilt. Vgl. HJ II 207.

Legeay, G., *Le Symbolisme dans l'Écriture. Noms et figures de Notre-Seigneur* (18°. XVI u. 263. P., Retaux).

Sheraton, J. P., *Our Lord's Teaching concerning himself* (PrthR I 513—536): „‚Son of Man' expresses the earthly manifestation of the Word which became flesh and tabernacled amongst us. ‚Son of God' expresses and affirms His eternal and essential being."

Schürer, E., *Das messianische Selbstbewufstsein Jesu Christi. Rede zur akadem. Preisverteilung am 10. Juni 1903 in Göttingen* (ZThK XIII 437—456): Die messianischen Hoffnungen und die strenge Gesetzlichkeit bildeten die geistige Atmosphäre, in welche Jesus hineingestellt war. Sein Sohnesverhältnis zu Gott ist kein metaphysisches, sondern ein ethisches und bedingte den Messiasberuf in ihm. Seit der Taufe, einem mythologisierten Vorgang des Innenlebens Jesu, kam ihm das zu Bewufstsein. Jesus lehnt aber alle politischen Bestandteile des Messiasbegriffes, auch die Abstammung von David, ab und bezeichnet sich als den von Daniel verheifsenen Menschensohn. Die Zukunftsaussagen Jesu sind später versinnlicht worden.

Chollet, J. A., *La conscience psychologique du Christ* (Rev. d. Sc. Ecclés. 1903 août et sept. 95—112 195—218).

Mouren, J., *Le fils de l'homme. Étude historique et critique sur ce titre de Jésus, d'après les Évangiles synoptiques* (76. Lyon, Paquet).

Gayraud, *Le royaume des cieux* (L'Univers 20 nov. et 2 déc.): Nimmt zwei Etappen an: 1. die Kirche, 2. das Jenseits, durch die Parusie eingeleitet. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 221.

Worcester, W. L., *The Life of the Lord interpreted by the Sermon on the Mount* (New Church Rev. 1903 oct.).

Loisy, A., *Le discours sur la montagne* (Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 336—370 441—471): Fortsetzung der BZ I 423 angezeigten Aufsätze. Als weitere Punkte werden behandelt: 5. Les bonnes œuvres, 6. Le détachement, 7. Leçons diverses. Conclusion.

Loisy, A., *Le discours sur la montagne* (164. P., Picard. *Fr* 3.—): Separatausgabe obiger Aufsätze.

Greenbough, G., *The Sermon on the Mount* (VII u. 269. Manchester, Robinson. *Fr* 5.60).

Jones, E. G., and others, *The Sermon on the Mount* (Including the Beatitudes) (VII u. 375. Manchester, Robinson. 4*s* 6*d*).

The Beatitudes of Jesus (BW XXII 83—87): Allgemeine Charakterisierung derselben.

Grimmert, Die erste Seligpreisung (Stb I 433—437): Erbaulich.

Fulfilling the Law and the Prophets (BW XXII 163—166): Jesu Stellung zum Gesetze.

Bugge, Chr. A., *Die Hauptparabeln Jesu ausgelegt. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung* (XX u. 496. Giefsen, Ricker. *M* 11.—): Ein tief durchdachtes Werk! Die Darstellung ist zwar breit, doch klar. Es wird zunächst einleitungsweise gegen Jülichers Methode der Parabelerklärung Stellung genommen. B. sieht in den jüdischen Meschalim den Ausgangspunkt für Beurteilung der Parabeln Jesu. Auch B. verteidigt den Verhüllungszweck (vgl. BZ I 211). Ein vierfaches Motiv habe Jesus geleitet: 1. Die Eigenart des Messias- und Reichgottes-Ideals Jesu, 2. Rücksicht auf die verständnislose Masse des Volkes, 3. Rücksicht auf die Jünger, 4. Rücksicht auf Jesu eigene Selbstentfaltung. Im einzelnen sind die Parabeln entweder argumentativ oder illustrativ oder didaktisch (paradoxal). Die Auslegung hat von den bei den Evangelisten sich findenden Leitmotiven auszugehen. Trotz vielfacher „Komposition“ sind die evangelischen Berichte historisch getreu. Der erste Teil behandelt die Geheimnisparabeln des Reiches Gottes. Diese Idee birgt nach B. nicht blofs eschatologische Vorstellungen in sich. Das Reich Gottes ist innerlich und geistig, gegenwärtig wie zukünftig. Der zweite Teil behandelt die Reichsparabeln bei Mt, der dritte die Individualparabeln bei Lk. Die Einzelexegese bringt eine deutsche Übersetzung und die Erklärung des Wortsinnes, worauf die Deutung und Charakterisierung nebst geschichtlichen Notizen folgt. Trotz mancher Unrichtigkeiten in Detailnotizen mufs B.s Buch als eine sehr gediegene Parabelerklärung bezeichnet werden.

Brun, J., *Les paraboles de l'évangile. Thèse* (112. Lyon, Impr. Paquet).

Trench, R. Ch., *Notes on the Parables of our Lord.* New ed. (534. Ld., Kegan Paul. 3*s* 6*d*).

Stretton, H., *Parables of our Lord* (248. Ld., Relig. Tract. Soc. 3*s* 6*d*).

Tonetti, L., e *Rossini, G.*, *L'Erodianismo nelle parabole evangeliche* (Misc. d. Stor. Eccl. I 209—225).

Witzmann, G., *Zur Frage nach der unterrichtlichen Behandlung der Gleichnisse Jesu.* Jenaer Diss. (66).

Ménégoz, E., A propos de l'eschatologie de Jésus; Bruston, C., Courte réplique à la lettre précédente (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 344—368).

Shaw, Ch. G., Jesus Christ and eternal Life (BW XXII 436—448): „Christ is the author and finisher of our faith in eternal life; all this is due to the fact that he is the religious character *par excellence.*“

Heuver, G. D., *The Teachings of Jesus concerning Wealth. With introd. by H. Johnson* (212. Ld., Revell. 3*s*): Nur wer Christus in sich hat, kann ihn völlig verstehen. Im übrigen müfsten auch alle Kleinigkeiten beachtet werden, z. B. dafs der barmherzige Samariter das Geld zur Unterstützung des unter die Räuber Gefallenen nicht diesem, sondern dem Wirt der Herberge einhändigte — wodurch Christus die indirekte Wohltätigkeit der Welt empfohlen habe! Vgl. ExpT XV 86.

Zurheilen, O., *Johannes der Täufer und sein Verhältnis zum Judentum.* Theol. Dissertation der Univ. Bonn. (71.)

Gillie, R. C., *Kinsfolk and Friends of Jesus* (402. Ld., Black. 6*s*).

H<ilgenfeld> A., Der mondsüchtige Knabe (ZwTh XLVI 608): Macht auf Gunkels Bemerkung aufmerksam, wonach das Fallen in Feuer und Wasser (Mt 17, 15. Mk 9, 22) ein babylonischer Terminus für Fieberhitze und Schüttelfrost sei.

Kappstein, Th., Maria von Magdala im NT (Deutschland II 611—618): Anläfslich des Dramas von Paul Heyse wird u. a. die Unrichtigkeit der Identifikation mit der Sünderin Lk 7 und Maria von Bethanien behauptet.

Sanday, W., La critique actuelle et les évangiles (Bull. de Litt. ecclés. 1903, 233—241): Französische Übersetzung eines Vortrags S.s auf dem Church Congress in Bristol (15. Okt. 1903), in welchem gegen die rationalistische Evv-Kritik, wie sie auch in England, besonders in der Encyclopaedia Biblica Vertreter findet, Stellung genommen wird. „Lire la Bible comme n'importe quel autre livre', et supposer que nous n'y trouverons que ce qui se trouve dans les autres livres, sont deux choses différentes."

Sense, P. C., Évangiles canoniques et apocryphes (Rev. de l'hist. des relig. XXIV 372—383): Die kanonischen Evv sind ein Produkt des 2. Jahrh., gefertigt zum Ausgleich der verschiedenen religiösen Anschauungen. Irenäus ist der Begründer des heutigen Christentums.

Halévy, J., *Études évangéliques. Fasc. Ier* (243. P., Leroux): Vermutlich Separatausgabe seiner Aufsätze in der Rsém. Vgl. BZ I 208 u. 420.

Stanton, V. H., *The Gospels as historical Documents. Part I. The early use of the gospels* (XV u. 288. Cambridge, University Press. 7*s* 6*d*): Behandelt 1. die nachapostolische Zeit, 2. die Zeit der Apologeten und des Konfliktes mit dem Gnostizismus, 3. Justin, 4. die Zeit von Justin bis Irenäus, 5. die asiatische Tradition bezüglich des Jo-Ev, 6. den Stand am Ende des 2. Jahrh.

Flournoy's, P. P., *New Light on the NT, with an introduction by B. B. Warfield* (193. Philadelphia, Westminster Press. 75 *cts*): Berichtet über neuere Entdeckungen, welche die Echtheit und Authentizität der Evv bekräftigen: Diatessaron, Lewis-Sinaiticus, Quadratus, Aristides, Petrusevangelium u. a., besonders auch über Bestätigungen geographischer, historischer und politischer Art.

Osborn, L. D., *The Recovery and Restatement of the Gospel* (12⁰. 26 u. 253. Chicago, Univ. of Chicago Press. $1.50): Erblickt im Berichte der Evv die Autorität, zu der wir zurückkehren müssen. Vgl. ExpT XV 88.

Loisy, A., *L'Évangile et l'Église. 2e ed.* (16⁰. XXXIV u. 281. Mâcon, Protat): S. oben 189.

Loisy, A., *Autour d'un petit livre. Défense de „l'Évangile et l'Église"* (12⁰. XXXIV u. 290. P., Picard. *Fr* 3.—): In Form von sieben Briefen z. T. an hohe geistliche Würdenträger verteidigt L. seine Aufstellungen.

Hilaire de Barenton, *Exégèse nouvelle. Les doctrines de M. Loisy* (71. P.).

Bouvier, P., *L'Exégèse de M. Loisy.* Les doctrines — Les procédés (48. P., Retaux): Referat mit Aufzählung der hauptsächlichsten methodischen Fehler.

Oger, G., *Évangile et évolution. Simples remarques sur le livre de M. Loisy „l'Évangile et l'Église"* (18⁰. XXII u. 47. P., Téqui).

Pèques, Th. M., Les explications de M. l'abbé Loisy (Rev. thom. nov.-déc. 1903): Analyse und Ablehnung des Buches „Autour d'un petit livre". Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 105.

Fontaine, J., La méthode historique et le christianisme naturaliste (Science cath. Juin 1903): Erörtert Loisys Stellung zum Wunder und zum Übernatürlichen. Ls neutrale Stellung zu den Evv ist ihm eine „laïcisation" derselben. — *Le protestantisme libéral et le christianisme naturaliste* (ebd. Août 1903): Loisys Naturalismus ist mit dem liberalen Protestantismus verwandt. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXV 330 u. XXXVI 333.

Fontaine, J., Études critiques sur la méthode et l'exégèse de M. Loisy (La Vérité franç. 12 oct. 1903): Wirft Loisy naturalistische Auffassung der Dogmenbildung etc. vor und hält seine Auffassung Abbé Bricout gegenüber aufrecht. Vgl. diesen in Rev. du Clergé franç. XXXVI 555 und 657f.

Gayraud, Le „Loisysme" (L'Univers 16 nov. 1903): Darstellung der Lehre Loisys. Nach Rev. du Clergé franç. XXXVII 107 ist diese Darstellung des „Loisysmus" falsch. Abbé Gayraud hält sie aber in der nächsten Nr der Rev. du Clergé franç. (195—198) aufrecht.

Gayraud, *Histoire et théologie* (L'Univers 24 oct. 1903): Auseinandersetzung mit Loisys Buch „Autour d'un petit livre". Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 555.

Maignen, Ch., bringt eine längere Artikelserie in der Vérité franç. 12, 25, 28, 29, 30 oct. und 11 nov. 1903 gegen Loisy. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 556 f u. 658.

Monchamp, G., *Les erreurs de M. Alfr. Loisy dans son livre „l'Évangile et l'Église"* (Nouv. Rev. théol. 1903, 341—346 456—468).

Prat, F., *Au fond d'un petit livre le manifeste de M. Loisy* (Études XCVII 305—324): Loisy wolle Autonomie der Exegese, leugne die Übernatürlichkeit der Offenbarung und behaupte Relativität und Perfektibilität der Dogmen.

Voces Catholicae, *The Abbé Loisy and the catholic Reform Movement* (Contemp. Rev. LXXXIII 385—412): Loisy freundlich.

Les idées de M. Loisy (L'Ami du Clergé 26 nov. 1903): Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 218 f.

Variétés critiques (Annal. des phil. chrét. nov. 1903): Über Loisys Buch „Autour d'un petit livre": „Qu'elle (Rome) laisse passer ou qu'elle condamne, l'heure est également grave." Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVI 653 f.

Palmieri, D., S. J., *Osservazioni sulla recente opera L'Évangile et l'Église par Alfred Loisy. Lettera ad Alfredo Bruno* (94. Roma, Befani): Will keine vollständige Widerlegung geben, sondern feststellen, daſs das Buch Lehren enthält, welche ein Katholik nicht vertreten kann.

Schanz, v., *Abbé Loisy* (Lit. Beil. der Köln. Volkszeitung 1904 Nr 2, 9—11): Referat über Loisys literarische Tätigkeit, besonders über „l'Évangile et l'Église" und die dadurch hervorgerufene Bewegung. L.s extreme Haltung wird abgelehnt, doch beigefügt: „Man wird gut tun, nicht von einem Extrem in das andere zu fallen. . . Hätte man die Zeichen der Zeit früher beachtet, so wären die Dinge vielleicht nicht so weit gekommen. Eine Berechtigung ist weder der historischen Kritik noch der Dogmengeschichte abzusprechen. Wer nicht in beiden bewandert ist, kann heutzutage in Wort und Schrift keine dem Christentum förderliche Wirksamkeit ausüben." — Den extremen Standpunkt eines französischen Kritikers in der Vérité française (21 janv. 1904) lehnt Sch. ebd. Nr 4 S. 25 f: *Abbé Loisy in französischer Beleuchtung*, ab.

Fonck, L., S. J., *Evangelium, Evolution und Kirche*. 2. Art. (ZkTh XXVII 684—701): Vgl. BZ I 424 f. Referat über P. Bouviers Einwände gegen Loisy. Notizen zur metaphysischen Auffassung des Begriffes Gottessohn. Loisys Buch sei geeignet, den Nutzen und die Berechtigung einer solchen historischen Methode in der Theologie in Frage zu stellen.

ξ, *Evangelium und Kirche* (Beil. zur Allg. Zeitung 1903 Nr 286, 513—515 und Nr 287, 522—525): Loisy zustimmendes Referat. — *Der Fall Loisy* (ebd. 1904 Nr 37. 289—292): Tendenziöse Darstellung der äuſseren Vorgänge.

Osgood, H., *The latest Results of the destructive Criticism* (BStdt VIII 273—282): Sie bestehen in der abzulehnenden destruktiven Evv-Kritik.

Meyer, A., *Das Johannesevangelium und die Synoptiker* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Ruſsl. N. F. XXXVI 337—360).

Briggs, C. A., *Problems in the Gospels* (ExpT XIV 538—541; XV 14—16 67—69): 1. When did Jesus begin His Ministry? Am ersten Osterfest, bis wohin er „unter dem Schatten des Täufers" stand. 2. The Twelve and the Seventy. 3. Where was Jesus during the absence of the Twelve? Durch Beantwortung der beiden letzten Fragen glaubt B. Ordnung und Harmonie in die evangelischen Berichte zu bringen.

Bonaccorsi, G. B., *I tre primi vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica* (Scuola Catt. 1903, 161—171).

Sachsse, *Der geschichtliche Wert der drei synoptischen Evv* („Halte was du hast" 1903).

Palmieri, D., S. J., *Se e come i Sinnotici ci danno Gesù Cristo per Dio. Lettere ad Alfredo Bruno, premessa la lettera che ha dato a questa occa-*

sione (Prato, Giachetti): Beweist gegen Loisy an einer gröſseren Anzahl von Mt-Stellen, daſs dieser Evangelist Jesus als Gott betrachtet habe. Vgl. das Referat: *I Sinnotici e la Divinità di Gesù Cristo* (Civ. catt. Ser. XVIII vol. XII, 718—724).

Pallis, A., *A few Notes on the Gospels according to St. Mark and St. Matthew based chiefly on modern Greek* (VI u. 47. Liverpool, Williams and Norgate): Der Verf. der neuen vulgärgriechischen Übersetzung des NT (s. BZ I 412) will aus dem neugriechischen Sprachgebrauch an vielen Stellen ein besseres Verständnis des Evv-Textes gewinnen, doch fehlt es ihm an exegetischer Vorschulung. Vgl. R. Knopf in Deutsche Lz XXIV 2241.

Steenkiste, I. A. van, *Sanctum Iesu Christi evangelium sec. Mt, additis ubique locis parallelis aliorum evangelistarum et amplo commentario. 4. ed. T. I—IV* (1860. Bruges, C. Beyaert. *Fr* 20.—).

Soltau, W., *Protomatthäus oder Zur Entstehungsgeschichte des 1. Evangeliums* (VB I 161—171): Will der Annahme eines Urmatthäus (Zusammenarbeitung des Mk mit den Logia) und eines späteren Bearbeiters eine mehr als hypothetische Geltung zuweisen.

— *„Be ye therefore perfect“* (BW XXII 243—247): Vorschlag einer korrekten Übersetzung von Mt 5. 48 und allgemeine Bemerkungen dazu.

Allen, W. C., *Christ's Teaching about Divorce* (ExpT XV 45f): Mt 19, 3—9 ist abhängig von Mk 10, 2—12.

Deiſsmann vermutet (Christl. Welt 1903 Nr 11) zu Mt 10, 10 und Parall. πήρα = Bettelsack. — Zu Mt 10, 28 weist er (ebd. Nr 9) auf eine Inschrift hin, die gleichfalls den geringen Verkaufswert der Sperlinge ausspricht. Vgl. Stb I 427f.

Simpson, J., *Matthew XXVII 51—53* (ExpT XIV 527f): Nimmt an dem μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ Anstand.

Nestle, E., *Zu Mt 28, 18* (ZntW IV 346f): Macht auf die bei Tischendorf gar nicht genannte Hinzufügung der Worte: „und wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch“ in allen syrischen Hss aufmerksam.

Nestle, E., *Marcus colobodactilus* (ZntW IV 347): Diese Bezeichnung des Mk (vgl. BZ I 205) stehe wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Legende von den Leviten, die in fremden Landen nicht des Herrn Lied singen wollten und sich deshalb die Daumen verstümmelten.

Wellhausen, J., *Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt* (146. B., Reimer. *M* 4.—). Die Erklärungen sind sehr kurz. Das Aramäische wird besonders berücksichtigt. Auch die Varianten des Cod. D finden Beachtung. Im Abendmahl leugnet W. die symbolische Deutung auf Christus. Das gemeinsame Essen ein und derselben Speise ist ein antikes Zeichen der Vereinigung. „Der Wein ist ein besserer Kitt als das Brot.“ Mk 14, 25 aber macht den Eindruck des höchsten Alters und der Authentie. Christus „gibt sich darin nicht als den zukünftigen Messias, und er denkt nicht daran, daſs er für seine Person die allgemeine Auferstehung und den Eingang ins Reich Gottes vorwegnehmen werde“.

Nn, Rezension von ***Weiſs, J.***, *Das älteste Evangelium* (vgl. BZ I 426) (ThLbl XXIV 579—584 595—599): Beachtenswerte Ablehnung der tendenzkritischen Resultate W'.

Poynder, A., *Mark IV. 12* (ExpT XV 141f): Notiert Kommentatoren, die Nestles Meinung (vgl. BZ I 214) auch schon vertreten haben.

Shann, G., *St. Luke and Buddhism* (Nineteenth Cent. 1903, 120—125).

Shilleto, W. F. R., *St. Luke illustrated by Aeschylos* (The Classic. Rev. XVII 351): Vergleicht zu Lk 14, 26 εἴ τις .... οὐ μισεῖ τὸν πατέρα etc. Aesch. Choeph. 902 ἅπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον („Brich alle Bande, nur den Göttern bleibe treu“ nach der Übersetzung von U. v. Wilamowitz-Möllendorff). C. W.

Spitta, Fr., *Zur Diskussion über das Magnificat* (Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst VII [1902] 357f): Verteidigt sein Festhalten an der traditionellen Auffassung gegenüber Köstlin. Vgl. BZ I 214f.

Nestle, E., The Genealogy of Luke III. as Genealogy of Mary (ExpT XIV 567): Macht auf zwei Vertreter dieser Auffassung in de Lagardes Septuagintastudien aufmerksam.

Cameron, E., *Christ versus Caste. Being reflections on the discourse of the five parables (Lk XV and XVI). With a chapter on the churches and the classes* (222. Ld., Stockwell).

Rodenbusch, E., Die Komposition von Lucas 16 (ZntW IV 243—254): Die Stelle Lk 16, 16—18, die in „spröder Isolierung" steht, hatte diesen Platz schon in der Spruchsammlung, wo sie auf die Gleichnisse vom klugen und gerechten Haushalter folgte und den Anfang von Einzelsprüchen bildete, die bei Lk bis 17, 10 reichen.

Hawkins, J. C., St. Luke's Passion-Narrative considered with Reference to the Synoptic Problem (ExpT XV 122—126): Während H. in früheren Aufsätzen (vgl. BZ I 213) für längere Partien des Lk-Ev die Unabhängigkeit von Mk dargetan hat, wird an Lk 22, 14—24, 10 die gröfsere Freiheit in der Benutzung der Mk-Quelle gezeigt einerseits durch Vergleich mit Mt, anderseits durch Beachtung der Lk-Berichte selbst.

Blakiston, H. E. D., The Lukan Account of the Institution of the Lord's Supper (JthSt IV 548—555): Nimmt zwei Urberichte an: L u. S. S wird von Paulus verkürzt, von Mk, nachdem er von L beeinflufst worden war, wiedergegeben. Mt berichtet nach Mk. Lk kannte alle Berichte und verwandte sie in freier Weise. L hat gegenüber S die Priorität. Ein antizipiertes Paschamahl sei berichtet.

Loisy, A., *Le quatrième Évangile* (960. P., Picard. *Fr* 15.—): Betrachtet es als ein nicht vom Zebedäiden Johannes herrührendes symbolisches, nicht historisches Werk.

L'autore del quarto Evangelo rivendicato (Civ. catt. Ser. XVIII vol. XI 650—665; XII 172—187 412—429 641—659): Verteidigung der Echtheit dieses Ev. Äufsere und innere Gegengründe werden widerlegt, insbesondere auch in Rücksicht auf die neue Bestreitung durch Loisy.

P.-M. C<ompagnon>, *Évangile de Saint Jean. Commentaires I: Vie publique de Jésus* (XL u. 691. Hongkong 1902, Impr. de la Soc. des Missions Étrangères): Der Verf., ein apostolischer Missionär, benutzt zahlreiche Literatur, angefangen von Dionys dem Kartäuser und Maldonat bis zu Fillion und Knabenbauer. Seine Exegese von Jo 1—12, die er in vorliegendem Bande auf eine kurze Einleitung zum Jo-Ev folgen läfst, ist zum grofsen Teil die Wiedergabe der Ansichten anderer. Dann und wann weicht er aber auch von seinen auctores probati ab. So scheint ihm die Erklärung Maldonats u. a. von Jo 2, 4 „un peu dure". „Malgré les graves autorités sous lesquelles ses sentiments s'abritent, ils laissent dans l'esprit comme dans le coeur une certaine inquiétude." C. will erklären: „Qu'est-ce que cela pour vous et pour moi?", und unter Akzeptierung des Knabenbauerschen Fragezeichens (nach hora mea): „Mère, j'ai tout prévu, soyez donc sans inquiétude; laissez-moi faire."

Haufsleiter, J., *Zwei apostolische Zeugen für das Johannis-Evangelium. Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage* (V u. 58. München 1904, Beck. *M* 1.20): In scharfsinniger Weise wird der Zeugnischarakter des Jo-Ev betont. Jo spricht im Namen aller Apostel, auf welche das ἐθεασάμεθα 1, 14 sich beziehe. Wo Jo als Zeuge allein steht, vor allem 19, 35. sucht er die gegen Cerynth nötige Beglaubigung bei Gott (ἐκεῖνος = Christus) selbst. Im Anhangskapitel legen die Verfasser desselben, nämlich die beiden Apostel Andreas und Philippus, noch zu Lebzeiten des Jo als Augenzeugen der erzählten Begebenheiten Zeugnis für Jo ab. Traditionsschwierigkeiten bestehen gegen diese neue Hypothese (für H. ist sie mehr) nicht.

L'auteur du quatrième Évangile (Annales de phil. chrét. 3 S. III oct.).

Wrede, W., *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus dem Geb. der Theol. u. Religionsgesch. XXXVII. IV u. 71. Tüb., Mohr. *M* 1.25).

Warschauer, J., *Problem of the Fourth Gospel, a Plain Inquiry* (114. Ld., Green. 2*s*).

Godet, F., *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean. 4e éd. Explication des chapitres I—VII* (VI u. 531. Neuchatel, Attinger. *M* 7.50): Vgl. BZ I 215.

Godet, F., *Kommentar zu dem Ev des Jo. 4., vom Verf. durchgeseh. Aufl. Bd II: Die Exegese. Deutsch bearb. von* ***E. Reineck*** u. ***C. Schmid*** (VIII u. 652. Hannover, C. Meyer. *M* 12.—).

Wetzel, G., *Die geschichtl. Glaubenswürdigkeit der im Ev Johannis enthaltenen Reden Jesu* (NkZ XIV 665—692 809—826 827—842): Die Merkmale der synoptischen Reden Jesu finden sich auch in den Reden bei Jo; ihre Verschiedenheiten lassen sich alle erklären. Umgekehrt darf die Verwandtschaft der johanneischen Reden Jesu mit denen anderer Personen im gleichen Ev nicht übertrieben betont werden. Die johanneischen Jesusreden sind nach Form, Inhalt und Gedankengang als die im wesentlichen treue Wiedergabe wirklich gehaltener Reden Jesu anzusehen. Als Quellen der Lehre Jesu betrachtet, haben sie zum mindesten den gleichen Wert wie die synoptischen Reden.

Belser, J., *Der Prolog des Johannesevangeliums* (ThQ LXXXV 483—519): Geht in der Aufweisung von Beziehungen des Prologs („Programm, in welchem nacheinander Thesen aufgestellt sind") zum Ev noch weiter als K. Meyer (vgl. BZ I 216). K. Weifs' und Baldenspergers Versuch, den λόγος ἄσαρκος als Thema zu betrachten, wird für V. 4—18 mit Bestimmtheit, für V. 1—3 mehr hypothetisch abgelehnt. Auch die Unrichtigkeit der Vulgataübersetzung: „venien*tem* in hunc mundum" wird dargetan (vgl. ebd. 209). Χάρις V. 14 bedeute die durch die Einsetzung der Eucharistie eröffnete Gnadenquelle, ἀλήθεια den versprochenen Hl. Geist. Diese Erklärungen erscheinen mir doch zu speziell. Unrichtig ist, dafs ℵBCL in V. 18 ὁ μονογενὴς θεός lesen (507); der Artikel fehlt. Dieser Lesart würde ich entschieden den Vorzug geben. V. 15 betrachtet B. als Zutat des Aristion.

Gwilliam, G. H., *The Punctuation of St. John I 3, 4 in the Peshitto* (JthSt IV 606 f): Gesteht Burkitt (vgl. BZ I 428) zu, dafs die vorgeschlagene Punktation die sachgemäfsere wäre, beruft sich aber für die im Tetraevangelium Syriacum beibehaltene Punktation auf die Majorität der Hss deren Zeugnis er nunmehr ausführlich darlegt. G.

Somerville, J. E., *The Invitation to the Thirsty* (ExpT XV 77—79): Will Jo 7, 37 f lesen: ἐάν τις διψᾶ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Καθὼς εἶπες κτλ. Christus selbst ist die Quelle.

Carr, A., *A Note on St. John VII, 52: A prophet or the prophet.* (Exp VIII 219—226): Bezieht προφήτης trotz des Fehlens des Artikels auf Christus, den Messias.

<***Bühlmayer, K.,***> *Erklärung des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu. Joh 17* (Beil. zum Amtsblatt f. d. Erzdiözese München u. Freising 1903, 9—40): Gründliche Bearbeitung einer Konferenzthese vom Jahre 1898. 1. Teil: Bitte um die eigene Verherrlichung. 2. Teil: Gebet für die bisherigen Jünger. 3. Teil: Gebet für die zukünftigen Gläubigen.

Horn, K., *Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Ev Jo Kap. 21. Ein Beitrag zur johanneischen Frage* (XII u. 199. Lp. 1904, Deichert. *M* 4.—): 1. Teil: Kap. 21 ist noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes verfafst. 2. Teil: Verteidigung der Geschichtlichkeit des Inhalts. 3. Teil: Zweck des Kapitels ist, der übermäfsigen Verehrung der Person des Johannes entgegenzutreten.

γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Monod, M., *Essai sur le développement religieux des apôtres pendant le ministère terrestre de Jésus. Thèse* (72. Cahors, Coueslant).

Merle d'Aubigné, C., *La prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ. Étude de théol. bibl.* (112. Alençon, Ve Guy & Co.).

Whyte, A., *The Apostle Paul* (232. Ld., Oliphant. 3*s* 6*d*): Dient nach ExpT XV 85 auch erbaulichen Zwecken.

Hoss, K., *Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II* ZntW 268—270): Die 1 Kor 16, 5—7 geplante Reise hat Paulus ausgeführt, nur mit der Modifikation, dafs er nicht über Mazedonien nach Korinth, sondern umgekehrt über Korinth nach Mazedonien reiste. In Korinth machte er trübe Erfahrungen, hielt sich darum nicht lange auf und kehrte nicht mehr dahin zurück.

White, N. J. D., *The Visits of St. Paul to Corinth* (Hermathena XXVIII 79—84).

Hoenicke, G., *Der Todestag des Apostels Paulus* (NkZ XIV 905—908): Derselbe ist ungewifs, sicher dagegen, „dafs P. infolge eines Prozesses verurteilt und eines Tages auf dem Wege nach Ostia hingerichtet wurde".

Kamshoff, O., *Charakteristik des hl. Paulus* (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht IV 1—8 43—49): Kurzgefafste populäre Schilderung seines Lebenslaufes, insbesondere charakteristischer Aussagen.

Lombard, E., *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul. Essai d'une interprétation de 2 Corinthiens XII, 1—10* (RThPh XXXVI 450—500): Auf eine Exegese dieser Partie folgt eine Untersuchung über das körperliche und geistige Befinden Pauli: Er hatte ein Augenleiden (Gal 4, 15 soll es beweisen) und war einmal von der Malaria ergriffen worden (Gal 4, 13), hingegen war er nicht im eigentlichen Sinne epileptisch. Seine Visionen und Ekstasen sind hysterischer Natur. Auch das Ereignis auf dem Wege nach Damaskus bildet keine Ausnahme. L. hält seine pathologische Diagnose vereinbar mit dem grofsartigen religiösen Wirken des Völkerapostels.

Trautzsch, F., *Die mündl. Verkündigung des Apostels Paulus, dargest. nach seinen Briefen. Progr.* (4°. 26. Frankenberg, Rossberg. *M* —.75.)

Zenos, A. C., *Formative Factors of Paul's Theology* (BStdt VIII 134—147): 1. Parentage and Heredity, 2. Early Training and Education, 3. Conversion, 4. Experience as a Missionary.

Caird, E., *St. Paul and the Idea of Evolution* (HJ II 1—19): Betont den antithetischen Charakter der paulinischen Lehre (Gesetz und Gnade, Sünde und Erlösung). Das Transzendentale, wie Auferstehung und Parusie, sind Hauptfaktoren. Die Einzelerfahrungen Pauli, insbesondere bei seiner Konversion, seien verallgemeinert. Sein Hauptverdienst sei die universale Auffassung des Christentums.

Brückner, M., *Die Entstehung der paulinischen Christologie* (VII u. 237. Strafsb., Heitz. *M* 5.—): Sie vollzog sich fast unabhängig von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, dessen Erdenleben für Paulus bedeutungslos war.

Niebergall, F., *Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht.* Theol. Habil.-Schr. (92. Tüb., Mohr.)

Heitmüller, W., *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgesch. Bedeutung* (56. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20).

Bren, R., *The Ethics of St. Paul* (Intern. Journ. of Eth. 1903, 493—498).

Monod, L., *L'instinct, la règle et l'inspiration dans la doctrine morale de St Paul* (Lib. Chrét. 1903, 385—392).

Meyer, M., *Der Apostel Paulus als armer Sünder. Ein Beitrag zur paulinischen Hamartologie* (58. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.—).

Wohlenberg, P., *Paulus, das Ideal eines Missionars.* Vortrag (22. Breklum, Christl. Buchh. *M* —.20).

Bosworth, E. J., *Paul's Method of Evangelization* (BW XXII 416—423): Er suchte strategische Plätze auf, legte Wert auf Predigt und persönliche Unterhandlung, hatte tüchtige Mitarbeiter und sorgte für Organisation und ethische Schulung.

Means, S., *Saint Paul and the Ante-Nicene Church. Unwritten chapter*

of Church history (362. Ld., Black. 6*s*): Konstatiert einen Unterschied zwischen dem Christentum Pauli und dem der alten Väter. Paulus stecke noch im Rabbinismus, die alten Väter seien Hellenisten.

Wernle, P., *Was haben wir heute an Paulus?* (48. Basel 1904, Helbing & Lichtenhahn. *M* 1.—).

Wiegand, A., *Die Beschneidung des Timotheus* (Saat auf Hoffn. 1903, 168—182).

Latrille, *Die Begriffe Licht, Wahrheit und Leben in den johanneischen Schriften* („Mancherlei Gaben und Ein Geist“ XLXII 657—659 721—723 785—788).

Yarbro, D. N., *James' Doctrine of the Law with reference to the Christian Life* (BStdt VIII 346—351): Schildert die zwischen Antinomismus und Legalismus in der Mitte liegende ethische Gesetzesauffassung des Jakobus.

Soltau, W., *Das Problem der Apg* (PrM VII 265—269 296—304): Lk selbst beabsichtigte in seinem δεύτερος λόγος einen Bericht über Pauli Missionsreisen zu geben. Seinen nicht zur Vollendung gebrachten Plan griff der Verf. der Apg auf und arbeitete eine andere Quellenschrift (Πράξεις Πέτρου) hinein.

Ceulemans, F. C., *Commentarius in Actus Apostolorum* (320. Malines, Dessain. *Fr* 3.20).

Hoffmann, H., *Die Apg S. Lucä.* Ntl Bibelst. Mit Vorw. v. ***M. Kähler.*** Bd I (VI u. 820. Lp., Deichert. *M* 5.20): Erbaulich.

Goodspeed, E. J., *Did Alexandria influence the nautical Language of St. Luke? A study of Acts XXVII* [nicht XXVIII, wie im Titel steht] *12 in the light of Greek Papyri* (Exp VIII 130—141): βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον wahrscheinlich = „looking west and north-west“. Die halb griechische, halb lateinische Sprache der zwischen Alexandrien und Rom verkehrenden Seeleute habe Ausdrücke wie diesen und das Εὐρακύλων (Eurus-Aquilo) von V. 14 geschaffen.

Johnson, Th. C., *The religious Value of the Books of Acts* (BStdt VIII 319—325): Will der Erbauung dienen.

Frey, J., *Das Problem des Römerbriefs und seine Lösung* (Mitt. f. d. ev. K. in Rußl. LIX 193—206).

Did Paul write Romans? (HJ I 795—799): 1. Eine Replik von ***W. B. Smith*** auf Schmiedels Ablehnung seiner Bestreitung der Echtheit (vgl. BZ I 433). 2. Bemerkungen von ***A. F. R. Hoernle***, die einige Punkte in Schmiedels Erörterung noch klarer machen wollen.

Jellinghaus, Th., *Der Brief Pauli an die Römer* (Auslegung des NT für gläubige Bibelleser aus allen Ständen. In Verbindung mit einer Anzahl jüngerer Theologen bearbeitet und herausgeg. Tl VI. X u. 323. B., Thormann & Gretsch. *M* 3.60).

Durand, A., S. J., *La divinité de Jésus-Christ dans s. Paul, Rom. IX*, 5 (Rb XII 550—570): Faßt diese Stelle im Hinblick auf die Erklärungen, welche sie in den ersten vier Jahrhunderten, speziell zwischen 370 und 420 gefunden hat, als vollgültiges Zeugnis der Gottheit Christi auf.

Wood, W. Sp., *A Possible View of Rom. X, 13—21* (JthSt IV 608—610): ῥῆμα = 1. Ding דָּבָר (V. 8), 2. Mund פֶּה (V. 17), 3. ῥήματα = Worte (V. 18). V. 15 bezieht sich auf die Heiden, V. 16 auf Heiden und Juden. V. 17 vertritt den Gedanken: Die Apostel müssen zur Predigt autorisiert sein. „The message of salvation has been disseminated universally, to Jew and Gentile alike. Some have accepted it, some have rejected it. But Israel as a body remains of it, because it refuses to listen.“

Ströter, E. F., *Die Judenfrage und ihre göttl. Lösung nach Röm. Kap. XI* (III u. 227. Kassel, Röttger. *M* 2.—).

Moore, D., *The „Prophetic Scriptures“ spoken of in Romans XVI. 26* (BStdt VIII 160—165): Sieht in dem Ausdruck διὰ γραφῶν προφητικῶν das ntl Prophetentum angedeutet.

Goudge, H. L., *St. Paul. First Epistle to the Corinthians. Introd. and otes* (220. Ld., Methuen. 6*s*): Gehört zu den „Westminster Commen-

taries", die W. Lock herausgibt. Ist nach ExpT XV 133 ein sehr originell gehaltener Kommentar.

Weber, W., *Die paulinische Vorschrift über die Kopfbedeckung der Christen* (ZwTh XLVI 487—499): Bespricht 1 Kor 11, 2—15 und führt das διὰ τοὺς ἀγγέλους (V. 10) auf Beeinflussung durch das Henochbuch zurück, wonach Engel durch die Schönheit von Menschentöchtern verführt wurden.

Krukenberg, E., *Der Brief Pauli an die Epheser. Der griech. Text übers. und erklärt zur Handreichung zunächst für Geistliche, Religionslehrer und Studierende* (III u. 117. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

Robinson, J. A., *St. Paul's Epistle to the Ephesians. A revised text and translation with exposition and notes* (IX u. 314. Ld., Macmillan & Co.): Ist nach ExpT XV 127 von Abbott, Lightfoot und Hort abhängig.

Nestle, E., *Zum Zitat in Eph 4, 8* (ZntW IV 344 f): Die syrischen Texteszeugen schreiben teils „gegeben" (vorwiegend jakobitisch), teils „empfangen" (vorwiegend nestorianisch).

Rhijn, C. H. van, *Euodia en Syntyche* (Th. Studiën IV 300—309).

Wohlenberg, G., *Der 1. u. 2. Thessalonicherbrief ausgelegt* (Komm. zum NT, herausgeg. von Th. Zahn. XII. 214. Lp., Deichert. *M* 4.50): Die kurze Einleitung skizziert die Situation, datiert beide Briefe mit großer Wahrscheinlichkeit ins Frühjahr 53. An ihrem paulinischen Ursprung wird mit Verweisung auf Zahns Einleitung festgehalten. Das Literaturverzeichnis widmet fast zwei Seiten der protestantischen, vier Zeilen hingegen der katholischen Literatur; Bisping, Gutjahr und viele andere sind nicht genannt. Zahlreiche orthodox protestantische Autoren verstehen es, durch solche und ähnliche Ungerechtigkeiten dem katholischen Forscher die Freude an ihren sonst so begrüßenswerten Werken zu verderben. Dem gründlichen Kommentar gibt W. einen Exkurs über die eschatologisch bedeutungsvolle Stelle 2 Thess 2, 3—8 bei: „Der Gesamtauffassung der Schrift A und NT entspricht nur eine solche Deutung, bei welcher erkannt wird, daß es sich bei der Prophetie um Rüstung der Gemeinde für die Endzeit handelt, und daß die Gemeinde schon in der Endzeit lebt, daß aber die Endzeit sich in Abschnitte zerlegt und weiter zerlegen wird, deren scharfe Abgrenzung menschlichem Auge im voraus nie möglich ist." Der Anhang enthält den Wortlaut von Didache 16, Dn 8, 8—12 23—26; 9, 24—27; 11, 21—45, Stellen, welche für die Eschatologie von 2 Thess 2 von Bedeutung sind. Die Vergleichung apokrypher apokalyptischer Schriften des Judentums lehnt W. ab. Das Buch hat kein Inhaltsverzeichnis.

Moffatt, J., *Ethnic Parallels to 1 Thess etc.* (ExpT XIV 568): Hauptsächlich aus Plutarch.

Gibbins, H. J., *1 Thessalonians II. 6* (ExpT XIV 527): Will vor δυνάμενοι einen Punkt setzen und das folgende ἀλλά = ὅμως nehmen.

Damman, J., *Philemon.* Volkstümlich ausgelegt (II u. 288. Kassel, Röttger. *M* 2.—).

Bartlet, V., *The Epistle to Hebrews as the work of Barnabas* (Exp VIII 381—396): Führt seine früheren Untersuchungen (vgl. BZ I 222) weiter und glaubt, Barn. habe den Hebr von einer italienischen Seestadt aus, wo er mit Timotheus beisammen war, i. J. 62 geschrieben, um in die mit dem Tode des Jakobus Minor bei den judenchristlichen Gemeinden, vor allem in Cäsarea eingetretene Krisis einzugreifen.

Walker, D., *The Destination of the Epistle to the Hebrews* (ExpT XV 142—144): Hält Barnabas für den Verfasser und sucht die Adressaten in dessen Heimat, auf Cypern.

Carpenter, W. B., *The Wisdom of James the Just* (vgl. BZ I 431): Einleitung zum Jak-Briefe und populärer Kommentar.

Cladder, H. J., S. J., *Die Anlage des Jakobusbriefes* (ZkTh XXVIII 37—57): „Wie das Ganze, so sind auch alle Teile mit vollendeter Kunst

behandelt. Das ganze Schriftchen ist ein Lehrgedicht, nach Strophen, Versen und Stichen gegliedert, ganz im Geiste der hebräischen Poesie. Und noch mehr! Die Rhythmik, die F. Blafs am Hebr beobachtet hat, findet sich ebenso im Jak." Eine Tafel veranschaulicht das Gedankenschema.

Grafe, *Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums* (51. Tüb., Mohr. *M* 1.20).

Kirn, Ein Vorschlag zu Jacobus IV, 5 (StKr 1904, 127—133): Will statt πρὸς φθόνον lesen πρὸς τὸν θεόν.

Sampson, G., *The Epistles of St. Peter. English text and paraphrase of each verse in parallel columns, with short footnotes* (12°. 94. Ld., Mowbray. 1*s*).

Hoennicke, G., Die christl. Hoffnung und der zweite Petrusbrief (Deutsch-ev. Bl. XXVIII 686—695): Vergleicht die eschatologischen Erwartungen von 2 Petr (derselbe ist unecht — seine Lehre vom Weltbrand der persischen Mythologie entlehnt) mit den apostolischen Schriften und betont den besondern Wert, der der christl. Jenseitshoffnung in 2 Petr beigelegt wird.

Farmer, J. H., An Analysis of the First Epistle of John (BStdt VIII 335—339): Thema: How the believer may know that he has eternal life? Antwort durch Schilderung dieses Lebens: 1. Its Characteristics (Righteousness 1, 7—2, 17, Truth 2, 18—4. 6, Love 4, 7—21), 2. Its Channel 5, 1—12.

Findlay, G. G., Studies in the First Epistle of John. 1. The Advocate and the Propitiation (Exp VIII 321—344), 2. *The True Knowledge of God* (ebd. 455—467): Der erste Artikel bringt Erörterungen zu 1 Jo 2, 1—2, der zweite zu 2, 3—6. F. findet Antinomismus in 1 Jo bekämpft.

Doreau, P., L'Épopée divine et universelle, ou Jésus-Christ révélé par St. Jean (l'apocalypse). Trad. et commentaire (XX u. 155. P., Périsse).

Palmer, Fr., *The Drama of the Apocalypse* (vgl. BZ I 435): Datiert die Apk in die zweite Hälfte d. J. 68, erklärt sie vielfach zeitgeschichtlich (Nero) und teilt sie in fünf Akte ein. Vgl. BW XXII 309 f 316.

Goodspeed, E. J., The Book with Seven Seals (Journ. of bibl. Lit. XXII 70—74): Hält es nicht für ein Buch (Nestle), sondern für eine Rolle.

Corssen, P., Zur Verständigung über Apok 13, 18 (ZntW IV 264—267): Hält gegenüber Vischer (s. BZ I 436) aufrecht, „dafs der Apokalyptiker einen Namen sowohl für das Tier wie für den Menschen weifs". Vgl. BZ I 223.

d) Ntl Apokryphen.

Hennecke, E., *Ntl Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben* (XII u. 558. Tüb. 1904, Mohr. *M* 7.50): Das Buch ist als ntl Gegenstück der von E. Kautzsch herausgegebenen „Apokryphen und Pseudepigraphen des AT" gedacht. 16 protestantische Gelehrte haben sich in die Fertigung der Einführungen und Übersetzungen geteilt. Der Begriff der ntl Apokryphen wird sehr weit ausgedehnt. Alle vororigenistischen unter apostolischen oder eng verwandten Titeln kursierenden Schriften, welche infolge ähnlichen Inhalts oder auch blofs durch ihr grofses Ansehen zum NT in Beziehung standen, werden als Apokryphen aufgefafst. Man findet demgemäfs in diesen Übersetzungen neben dem Barnabasbrief und der Didache auch die Ignatianen, die beiden Klemensbriefe, den Polykarpbrief und den Pastor Hermae. Diese Erweiterung macht die Sammlung nur noch wertvoller. In den Einleitungen kommt zwar die modern protestantische Richtung da und dort zum Ausdruck. Doch liegt ja der Schwerpunkt des Unternehmens in den Übersetzungen selbst, die mit Sachkunde und Gründlichkeit bearbeitet sind.

Pick, B., *Extra-Canonical Life of Christ* (s. BZ I 424): Teil 1 und 2 enthält die apokryphen Nachrichten über das Leben Jesu, Teil 3 über andere Personen, z. B. Pilatus, Abgar; Teil 4: 127 apokryphe Aussprüche Jesu (vgl. AmJTh VII 772).

***Catalogue** général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Vol. X, Nos 10001—10869: Greek Papyri by B. P. Greenfell and A. S. Hunt* (fol. VIII u. 116. Oxford, Univ. Press): Auch einige ntl Apokryphen enthaltend. G.

Quincy Donehoo, J. de, *Apocryphal Gospels. The apocryphal and legendary life of christ: being the whole body of the apocryphal gospels and other extra canonical literature which pretends to tell of the life and words of Jesus Christ; with notes, scriptural references, prolegomena and indices* (7 u. 531. N.Y., Macmillan. $2.50).

***Revillout, E.,** Évangile des douze Apôtres* (Bessar. Sér. 2a. V 14—21 157—176: Einleitung und französische Übersetzung von Fragmenten.

***Revillout, E.,** Lettre à M. le Rédacteur du Jas sur de nouveaux Évangiles apocryphes relatifs à la Vierge* (Jas Sér. X, t. II 162—174): Koptische Fragmente, die R. hier z. T. übersetzt und in ihrer Beziehung zu schon bekannten Apokryphen kurz charakterisiert. Er wird sie mit einer Herausgabe aller koptischen Apokryphen des NT vereinigen. G.

***Waitz, H.,** Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem außerkanonischen Evangelium* (ZntW IV 335—340): Die Κηρύγματα Πέτρου, die nach W. um 135 entstanden sind und die eine Quelle für die Pseudoklementinen bilden, enthalten eine Textgestalt der Seligpreisungen, welche charakteristische Eigentümlichkeiten mit Lk teilt und gegenüber Mt primär ist.

***Couard, L.,** Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel* (NkZ XIV 649—664 739—746 983—989): Fortsetzung der BZ I 436 genannten Abhandlungen: 4. Petrus und Paulus, 5. Andreas, 6. Philippus.

***Vetter, P.,** Die armenischen apokryphen Apostelakten. II. Die Akten der Apostel Petrus und Paulus* (Ochr III 16—55): Text mit gegenübergestellter griechischer Übersetzung; textkritische Noten. G.

***Box, G. H.,** St. Peter in the Jewish Liturgy* (ExpT XV 93—95): Das jüdische Gebet נשמת oder ברכת השיר zeigt akrostichisch den Verfasser שמעון, der nach einer Überlieferung בן כיפא gewesen sein soll. Das Gebet ist sehr alt. G.

***Philipps, W. R.,** The Connection of St. Thomas the Apostle with India* (Ind. Antiq. 1903, 1—15).

***Hoffmann, G.,** Zwei Hymnen der Thomasakten* (ZntW IV 273—309): Syrischer Text (emendiert) und Übersetzung des „Liedes des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder" mit sachlich erklärenden Randnoten. Erklärung der Allegorie nach den gnostischen Zügen, die sich darin finden. Weiteres zur allegorischen Geographie (insbes. ܨܪܒܘܓ nicht = Šurippak). Vergleich des syrischen und griechischen Textes von der „Hochzeit der Seele". Letzterer ist mehr gnostisch als die syrische Vorlage. Gibt sachliche Ergänzungen zu den Erklärungen von Thilo und Lipsius. G.

***Nestle, E.,** Ein Andreasbrief im NT* (ZntW IV 270): Die Doctrina Addaei erwähnt einen solchen (2 Petr? Hebr?).

***Nestle, E.,** Der süße Geruch als Erweis des Geistes* (ZntW IV 272): Ein solcher (ὀσμὴ ἡδεῖα) wird von der Doctrina Addai bezüglich des Pfingstereignisses behauptet. Auch die „Biene" des Salomo von Basra c. 47 bietet eine Parallele.

Schermann, Th., *Eine Elfapostelmoral oder die H-Rezension der „beiden Wege", nach neuem handschriftl. Material hrsg. u. unters.* (Veröff. aus dem kirch.-hist. Seminar München II. Reihe Nr 2. 8 u. 90. München, Lentner. *M* 2.—): Der Redaktor von Didache (D) hat 6, 1—3 als Übergang zum Folgenden eingeschoben; der Lasterkatalog c. 5 stammt von Barnabas unter Retouchierung nach Mt 19, 18 u. 15, 19; die Grundschrift ist also zu reduzieren auf c. 1—4, wofür auch zeugt die „H-Rezens." (Ottobon. gr. 408, Paris. gr. 1555 A, Neap. II. C 34), bisher für eine kürzere Rezension der Apost. Kirchenordnung (K) gehalten, aber schon durch das Verzeichnis

der elf Apostel als Vorlage für letztere erscheinend. H, wahrscheinlich auf eine jüdische Hs zurückgehend, ist durch Barn. (B) überarbeitet zu einer Gegenrezension (β), einem Mittelgliede für D. Pastor Hermae hatte auf D Einfluſs; Did. 1, 3—5, ursprüngliche Glosse einer Hs, kam durch den Abschreiber in den Text D. K besteht aus: H, D und B. Die Rez. in Didask. gehört zu der von D. H hat wohl Ap. Konst. beeinfluſst. Haeuser.

Schiefer, J. W., *Der Christus in der jüdischen Dichtung* (NkZ XIV 843—884): Die jüdische Dichtung gilt als Zeugnis der Volksmeinung aus den Tagen Christi. Die messianische Erwartung erklärt die Schwierigkeit des Wirkens Jesu. Nach den atl Pseudepigraphen behandelt S. nun die Namen, Aufenthalt, Präexistenz und Ewigkeit, Person und Amt des Messias und bietet so eine wertvolle Zusammenstellung des Materials. Auch in der Beurteilung desselben wird man S. zustimmen müssen: Gegensatz zwischen der Volksgelehrtenmeinung vom Messias und vom wirklichen Messias. G.

München, Januar 1904. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Zum Kardinalsmitglied der **Bibelkommission** wurde Kardinalstaatssekretär Merry del Val ernannt.

Bei den **deutschen Ausgrabungen in Mesopotamien** wurde eine Statue von Salmanassar II. mit zahlreichen Inschriften gefunden (vgl. Lit. Centralbl. 1904 Nr 4).

Von der **36zeiligen Bibel Gutenbergs** wurden von dem Einband eines Werkes der k. b. Hof- und Staatsbibliothek in München 5 Blätter, enthaltend Jer 32; 33; 36; 37, Teile von Jer 7—9; Teile von Hebr; 15 Zeilen von Esr, abgelöst.

Die **Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums**, begründet im J. 1903, plant einen Grundriſs der Wissenschaften des Judentums, auf 36 Bände berechnet. Prof. L. Blau (Budapest) wird die biblische Einleitung bearbeiten (vgl. Deutsche Lz 1904 Nr 1).

Der **7. internationale Kongreſs für allgemeine Religionsgeschichte**, der vom 30. August bis 2. September in Basel abgehalten wird, wird sich in der 4. Sektion mit der Religion der Semiten, in der 8. Sektion mit der christlichen Religion beschäftigen.

Biblische Preisfrage: Ein Preis von 800 Kr ist ausgesetzt aus der Lackenbacherschen Stiftung (Wien) auf die Bearbeitung des Themas: Quae est grammatica et lexicalis relatio Jeremiae prophetae ad Deuteronomium? Quae non possunt probari per hanc relationem? Bewerber: römisch-kath. Priester aus Österreich-Ungarn (vgl. ZkTh 1904, 216).

In eigener Sache. Herr Professor P. L. Fonck S. J. hat ZkTh 1904, 213—215 eine Notiz über BZ I gebracht, die ich nicht als Belehrung zur eventuellen Danachachtung stillschweigend buchen kann, die ich vielmehr als sachlich nicht gerechtfertigten Angriff im Interesse der BZ, der Mitarbeiter und zur Beruhigung der Leser zurückweisen muſs. In der Bemerkung der Bibliogr. Notizen BZ I 208 findet F. eine Annäherung an eine Richtung, die das „Gängelband der Kirche" und ihre Überwachung der freieren Bibelforschung los sein will. Diese Tendenz hege ich, der Verfasser der Notiz, weder persönlich, noch kommt sie in der Leitung der BZ zum Ausdruck; auch hat F. sie zu Unrecht aus dem inkriminierten Satz gefolgert. Ich rücke die Stelle in den Zusammenhang, in dem sie steht, und paraphrasiere die Gedanken der konzis gefaſsten Sätze. Voraus registrierte ich einen Tadel einer französischen Zeitschrift gegen die deutschen Exegeten, die von der Existenz einer „biblischen Frage" nichts wissen wollen. Meiner Ansicht nach ist nun eine Behandlung der bibli-

schen Prinzipienfragen („question biblique"), insbesondere der Inspiration der Heiligen Schrift, nicht lohnend genug, um die deutschen Exegeten ob ihrer Nichtbeteiligung zu tadeln. Was gesagt werden konnte, ist gesagt: „Zweifellos ist nunmehr die prinzipielle Frage hinreichend erörtert und geklärt." Was ist aber damit Großes erreicht? Nichts weiter, als daß „nach dem gegenwärtigen Bestand der positiven Entscheidungen (vgl. BZ I 83 oben) die für die Exegese wünschenswerte Freiheit auch möglich ist". Ist damit auch schon gewährleistet, daß dieses Resultat, das auf dem Bestand der gegenwärtig geltenden positiven Bestimmungen, insbesondere über Inspiration, beruht, ein dauerndes ist? Nein! „Eine einzige positive Entscheidung der Kirche kann es wieder illusorisch machen." Ob ich eine solche Entscheidung, welche diese als möglich dargetane Freiheit wieder aufhebt, für möglich, wahrscheinlich oder nahe bevorstehend halte, ist nicht gesagt. Ob ich sie gegebenen Falls als ein erlösendes Wort in den Wandlungen und Schwankungen und der Unsicherheit der Gegenwart begrüßen würde, oder ob ich unter dem Drucke so mancher Schwierigkeiten vor allem der atl Exegese mehr die hierdurch geschaffene Schranke empfinden würde, wollte wiederum nicht zum Ausdruck gebracht werden. P. F. hat zu Unrecht letztere Alternative aus meiner Bemerkung herausgelesen, mit noch mehr Unrecht ein eventuelles unwirksames Mißbehagen an einer möglichen Freiheitsbeschränkung gesteigert zu einem wirksamen Sichloswinden vom „Gängelband der Kirche". Er hat umsonst gefürchtet für die kirchliche Tendenz der BZ. Ein Mißbehagen spricht sich allerdings aus in meiner Bemerkung; nur geht es nicht nach der von P. F. angegebenen Richtung, sondern es kehrt sich dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. bes. den Schlußsatz) gegen das Ansinnen, die deutschen Exegeten sollten auch eintreten in den wogenden Streit um die biblischen Prinzipienfragen. Ein auf allgemeinem Boden sich bewegendes Bemühen zu Gunsten oder zu Ungunsten der freieren Inspirationslehre halte ich nicht für Erfolg verheißend. Weder wird P. F. mit seiner wachsamen, aber doch nur in allgemeinen Sätzen sich haltenden Polemik die freiere Richtung totschlagen, noch werden die vielfach ebenso allgemein formulierten gegenteiligen Aufstellungen die dogmatischen Bedenken anderer verstummen lassen; die Einzeluntersuchung ist — meiner Anschauung nach, die ich aber niemand, auch nicht den Mitarbeitern, sofern sie Artikel über derlei Fragen der BZ zur Verfügung zu stellen die Güte haben, aufzudrängen gesonnen bin — das Arbeitsfeld, auf dem diese Prinzipienfragen eine Lösung erfahren können, und von wo aus auch eine Einwirkung auf die Überzeugung der maßgebenden Entscheidungsfaktoren ermöglicht ist.

P. F. bringt noch eine Reihe allgemeiner, nicht genauer belegter Bemängelungen. Dazu vorläufig nur folgendes: Es ist unrichtig, die französische Exegetenschule zur Abschreckung mit dem einzigen Namen Loisy zu charakterisieren; sie hat die radikalsten Forscher, Loisy und auch A. Houtin, abgelehnt (vgl. BZ I 306) und wird nun froh sein, daß sie durch Verbot ihrer Schriften (23. Dez. 1903) bei loyalen Gegnern davor geschützt ist, die Verantwortung für ihre nach Inhalt, Formulierung und Ton oft bedenklichen Anschauungen tragen zu müssen. Wenn französische Exegeten „zu weit gehende Zugeständnisse" an die kritische Schule zu machen scheinen, so sehe ich darin zunächst einen nur in methodischem Interesse gewählten, nicht als endgültig aufgefaßten Standpunkt, der die richtige Mitte statt durch vollständige Neubegründung der kritischen Position lieber durch Revision der hyperkritischen Aufstellungen gewinnen will. Als nur vorläufige Zugeständnisse auf neutral literargeschichtlichem Boden wollen sie jedenfalls auch verstanden werden. Zugeständnisse von unkirchlicher Tendenz sind mir nicht bekannt. Wenn in den Besprechungen und Notizen ein „überschwengliches Lob" dieser französischen Exegeten, die zu weit gehen, gefunden wird, so glauben wir — ich darf hier zugleich im Namen meines Herrn Kol-

legen in der Redaktion sprechen — eine allenfallsige Überschwenglichkeit in den Besprechungen dem jeweiligen Temperamente des Rezensenten zu gute halten zu dürfen; in den Notizen sollte es mich wundern, wenn uns eine solche Überschwenglichkeit bei stetem Kampf um Raum und Zeile durchgeschlüpft wäre. Ein Lob, das Unrichtiges billigt, fällt selbstverständlich unter die allgemein gültigen Normen und Formen wissenschaftlicher Verantwortlichkeit, der sich zu entziehen weder Herausgeber noch Mitarbeiter gesonnen sind; nur mufs der Vorwurf fafsbar detailliert werden. Ein Lob, das Unkirchliches billigt, hätten wir zurückweisen zu sollen geglaubt; es könnte also nur versehentlicherweise in die BZ geraten sein.

Im übrigen sei gerne zugestanden — und das „Bedauern" des P. F. scheint einen andern triftigen Grund nicht zu haben —, dafs es mir nicht mehr gelingen will, gegenüber den Regungen der Kritik in katholischen Exegetenkreisen mich in antikritischer Sicherheit zu wiegen und auftauchende kritische Bedenken einfach durch Hinweis auf die zu befürchtende Gefährdung traditioneller Prinzipien zu beschwören. Dieses mein Empfinden dürfte auch der herrschenden Meinung der deutschen Exegetenwelt besser entsprechen. Auch ist der Allgemeinheit mehr gedient, wenn nicht durch eine exklusive Berichterstattung einer faktisch bestehenden und sich jedenfalls im Rechte glaubenden exegetischen Richtung Luft und Licht auf kirchlichem Boden versagt wird.

Die Rez. des P. F. erweckt mit Unrecht den Eindruck, als ob die BZ mit ihrer etwas weitherzigeren Durchführung ihres Programms einem übereilten Fortschritt huldige. Vielmehr will es mich bedünken, als ob die hochangesehene ZkTh seit dem Schöpfer-Kaulen-Streite ihre objektive orientierende Stellung in den biblisch-exegetischen Fragen mehr einer einseitigen Verfechtung exklusiver Richtung geopfert hätte, und als ob sie wirklich stationär geblieben wäre gegenüber den doch sicher nicht unkirchlichen, aber weit duldsameren, ja sogar zum Teil sehr fortschrittlichen Organen des Jesuitenordens in Frankreich und Italien, den Études religieuses und der Civiltà cattolica. Auch kann ich dem Herrn Rezensenten die Freude nicht lassen, den allverehrten Herausgeber der Biblischen Studien für seinen „Rückschritt" in Anspruch zu nehmen und gegen die BZ als Kronzeugen aufzurufen. Unter der Ägide der BSt konnte F. v. Hummelauer S. J. zum ersten Male ein durchgebildetes Programm der Pentateuchkritik der Öffentlichkeit vorlegen und eine kritische Position einnehmen, die P. F. „fast zu kühn und erschreckend" vorkommen wollte (ZkTh 1903, 352ff). Die BZ wird auch die Fühlung mit den BSt deshalb noch nicht verlieren, weil sie kirchlichen Sinn und wissenschaftliche mafsvolle Kritik in gleicher Weise zu wahren und zu fördern unternimmt. —

Zum Schlufs kann ich mein Bedauern nicht verhehlen, dafs die auch von P. F. vorausgesetzte und anerkannte kirchliche Loyalität der Redaktion der BZ den Herrn Rezensenten nicht abhalten konnte, in einer schroffen, mindestens mifsdeutbaren Form die ihm nicht zusagende Richtung mit dem Vorwurf der Annäherung an unkirchliche Tendenzen zu kennzeichnen, und das in einem Zeitpunkte, wo die erst Boden fassende BZ Förderung und Unterstützung erneut in weiteren Kreisen zu werben gedenken konnte. J. Göttsberger.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Biblische Studien.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr *W. Fell* in Münster i. W., Prof. Dr *J. Felten* in Bonn, Prof. Dr *G. Hoberg* in Freiburg i. Br., Prof. Dr *N. Peters* in Paderborn, Prof. Dr *A. Schäfer* in Strafsburg, Prof. Dr *P. Vetter* in Tübingen herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer* in München. gr. 8°

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 12.—

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) *M* 2.40
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (VIII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—
4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 482) *M* 10.90

1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50
2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60
3. Heft: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40
4. Heft: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER UND Dr JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des dritten Heftes.

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen gr. 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, München, Arcisstr. 47[II], für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22[II], für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Codex Bassetti Tridentinus.

Von Lektor P. Michael Hetzenauer O. Cap. in Innsbruck.

Ritter Dr Robert v. Bassetti, der letzte Sprößling eines alten und reichen, angesehenen und verdienten Patriziergeschlechtes Trients[1], hinterließs bei seinem Tod (30. Oktober 1897) der Vaterstadt als Legat eine wertvolle, sehr interessante Vulgatahandschrift, die in der städtischen Bibliothek (Biblioteca Civica oder Comunale oder Municipale di Trento) unter der Manuskriptnummer 2868 aufbewahrt wird und eine Cimelie der 53 000 Bände zählenden Bibliothek genannt werden muſs. Da der Codex in theologischen Kreisen noch unbekannt ist, will ich ihn im Folgenden kurz beschreiben. Ich bin nur zufällig zur Kenntnis desselben gelangt. Während meiner Vulgata-Studien drängte sich mir immer mehr die Überzeugung auf, daſs die vom Trienter Konzil benutzte Bibel irgendwo noch vorhanden sein müsse. Meine Nachforschungen, bei denen mich der Provikar der Trienter Diözese, Mgr Dr Jos. Hutter, unterstützte, lieſsen mich endlich den Codex finden, den ich dann im September 1903 für meine neue Vulgata-Ausgabe verglich.

Der Codex Bassetti besteht aus 601 Blättern feinen Pergaments von gewöhnlicher Farbe und hat mithin 1202 Seiten[2]. Die Blätter sind 247 mm hoch, 182 mm breit und mit Ausnahme von 5 Seiten am Anfange und 4 Seiten am Ende in 2 Spalten mit schwarzer Tinte beschrieben. Die einzelnen Textspalten sind 157 mm hoch, 7—9 mm breit und enthalten

[1] Vgl. u. a. Archivio Trentino 1898, 121 (eine von der Direktion der Bibliothek und des Museums von Trient seit 1882 herausgegebene Zeitschrift in italienischer Sprache).

[2] Ich habe die Blätter zweimal gezählt und dürfte mich wohl kaum geirrt haben. Andere zählten 1172 oder 1196 Seiten.



regelmäfsig 43 Zeilen. Die prächtige (halbgotische) Schrift ist sehr gut erhalten und daher trotz der zahlreichen Kürzungen leicht leserlich. Nur an vereinzelten Stellen hat die Tinte das Pergament durchfressen, so dafs etwa 6—8 Worte der Handschrift mühsam entziffert werden müssen. Das letzte Blatt der Apokalypse ist von anderer Hand und weniger schön geschrieben. Den Codex schmücken 165 Miniaturen, wovon 83 Ereignisse aus den betreffenden Büchern, 2 Tiergestalten und 80 verschiedene Ornamente zur Darstellung bringen. Besonders reich wurden die Psalmen mit Miniaturen bedacht. Ein streng kritisches Auge wird an diesen Bildern allerdings manches auszustellen finden. Sie sind aber doch so schön, dafs die Besucher des städtischen Museums, das sich an den Lesesaal der Bibliothek[1] anschliefst, regelmäfsig an meinem Platze stehen blieben, um die schöne Schrift und die herrlichen Miniaturen zu bewundern. Nur eine derselben wurde verletzt: vom P des 2. Timotheusbriefes wurde die Schlufsornamentik herausgeschnitten, so jedoch, dafs der Text nicht beschädigt wurde. Der Herr Bibliothekar, Prof. Dr Lodovico Oberziner, glaubte[2], dafs diese Miniaturen von irgend einem Bologneser Künstler herrühren, machte mir aber am 2. November 1903 die Mitteilung, dafs der angesehene Kritiker und Professor der Künste an der römischen Universität Comm. Adolfo Venturi, der einige Wochen nach mir die Handschrift untersuchte, noch weiter gehe und die Miniaturen dem berühmten Oderisi d'Agobbio zuschreibe. Sollte sich diese Vermutung bewahrheiten, so würde der Kunstwert des Codex noch mehr steigen, da wir von jenem berühmten Miniaturmaler nur sehr wenige Bilder besitzen; es würde zugleich auch das oben abgegebene Urteil bestätigt, insofern Oderisi von seinem Schüler Franco übertroffen wurde[3].

[1] Bibliothek und Museum befinden sich im 2. Stock des Municipio (Magistratsgebäudes) in der Via larga.

[2] Archivio Trentino a. a. O.

[3] Oderisi von Gubbio, geb. 1240, gest. ca 1300, ein Zeitgenosse Dantes (1265—1321), wurde von Bonifazius VIII. (1294—1303) veranlafst, Bücher mit Miniaturen zu schmücken. Er lebte zu Bologna und war auf

Die Handschrift stammt spätestens aus dem 14. Jahrhundert. Das beweist der Schriftcharakter und eine Bemerkung[1] auf der drittletzten Seite, die da lautet: „In nomine Patris et Filii Domini nostri Iesu Christi et Spiritus Sancti, et Virginis gloriosissimae, Mariae sanctissimae Matris Dei. M.CCC.LXV. Nativitatis secundum . . . Domini nostri Iesu Christi mense Ianuarii die XIIII. in nocte ante diem per quatuor horas tertia antequam festum Dei servi et Confessoris Antonii de Vienna solemnis dies occurrat.“ Diese Bemerkung dürfte wohl der Schreiber des letzten Blattes gemacht haben. Sollten die Miniaturen wirklich von der Hand Oderisis stammen, so müfste die Handschrift mit Ausnahme des letzten Blattes dem letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts zugeschrieben werden. Wer den Codex zuerst besafs, ist unbestimmt. Auf der viertletzten Seite liest man zwar: „Ista Biblia fuit quondam legum egregii doctoris de Morano domini Bartholomaei (oder vielleicht Barnabei) et nunc Benedicti de Morano“, allein niemand weifs, wer diese zwei Besitzer waren, wo und wann sie lebten. Ich wandte mich schriftlich und mündlich an alle Persönlichkeiten, von denen man einen Aufschlufs erwarten konnte, aber leider umsonst. Vielleicht ist jener dominus Bartholomaeus der bekannte Bartolomeo da Murano († 1499), der mit seinem älteren Bruder Antonio da Murano in Venedig und zwar auf der Insel Murano eine Werkstatt und Schule für Maler gründete, eine neue Bahn betrat und tatsächlich der Gesetzgeber der Muraneser Schule wurde. Das kann der Sinn der Worte sein: „legum egregii doctoris de Morano“. Dafs der italienische Ausdruck „da Murano“, womit sich die sogenannten Muranesen zeichneten,

sein Können so stolz, dafs er alle andern verachtete. Dante (Purgatorio 11, 79f) nennt ihn „L' onor d' Agobbio, e l' onor di quell' arte“, läfst ihn aber von seinem Schüler Franco Bolognese († 1313) bekennen: „L' onor è tutto or suo, e mio in parte.“ Vgl. Camerini, La Divina Commedia di Dante Alighieri con note tratte dai migliori commenti, Milano 1891, 206f; Streckfufs-Pfleiderer, Dante Alighieris Göttliche Komödie. Übersetzt und erläutert, Leipzig 1876, 259f.

[1] Sie ist etwas schwer leserlich; ich gebe sie nach einer Auflösung, die ein dem Codex beigelegtes Quartblatt bietet.

lateinisch mit „de Morano“ wiedergegeben erscheint, darf nicht befremden, weil Murano und Morano sprachlich zusammenhängen. Bartolomeo da Murano dürfte den Bibelcodex wohl durch den berühmten Gentile da Fabriano († ca 1451) erhalten haben, der zur Gründung der Malerschule auf Murano den Anstoſs gegeben hatte. Im Herbste 1506 kam der Brixener Kardinal-Fürstbischof Melchior v. Meckau als kaiserlicher Gesandter mit groſsen Geldsummen nach Venedig, bei welcher Gelegenheit er die Bibel vielleicht kaufte. Gewiſs ist, daſs die kostbare Handschrift im 16. Jahrhundert im Besitz des gelehrten und eifrigen Brixener Fürstbischofs Melchior v. Meckau war. Sowohl auf der dritten Seite am Anfange als auch auf der letzten am Ende liest man oben: „Melchior Eps Brixens.“ Melchior v. Meckau, ein Meiſsenischer Edelmann aus dem Bistum Naumburg, wurde 1482 Koadjutor, 1489 Fürstbischof von Brixen, 1503 Kardinal und starb auf seiner Romreise 1509 zu Rom, wo er auch begraben wurde. 1489 hatte er bei Erhard Ratdold in Augsburg für seine Diözese ein Brevier drucken lassen[1]; auch ein Obsequiale oder Rituale lieſs er bei demselben Buchdrucker erscheinen, das sein Nachfolger Christoph Madruzz 1555 zu Dillingen bei Meyer mit einigen Verbesserungen neu herausgab[2]. Der berühmte Christoph Madruzz, schon seit 1539 Fürstbischof von Trient, nahm am 15. April 1543 auch vom Fürstbistum Brixen Besitz und wurde im gleichen Jahre mit dem Purpur geschmückt, damit er beim bevorstehenden Konzil ein gröſseres Ansehen hätte, wie Pallavicini V 1 vermutet[3]. Anfang 1545 reiste er nach Rom, um sich mit Papst Paul III. über das zu eröffnende Konzil zu besprechen (Sinnacher VII 404), und lieſs zur Eröffnung des Konzils Pontifikalkleider (Sinnacher VII 409) und die Bibelhandschrift Melchiors von Brixen nach

[1] Vgl. Sinnacher, Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tirol VII, Brixen 1830, 5—116.

[2] Vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII[2] 428.

[3] Vgl. zum Folgenden Pallavicini, Historia Concilii Tridentini lib. 5—8; Sinnacher a. a. O. 392—616; Kirchenlexikon VIII[2] 426 ff; Archivio Trentino I 145, II 129, III 3.

Trient bringen. Welches Ansehen und welchen Einflufs der für Wissenschaft und Kunst, für reinen Glauben und gute Sitten begeisterte Mann während des Konzils (1545—1563) hatte, ist allgemein bekannt (Sinnacher VII 412; Pallavicini VI). Es kann uns daher nicht überraschen, wenn die Familientradition des alten und angesehenen Patriziergeschlechtes Bassetti bezeugt, dafs der Bibelcodex Melchiors-Madruzz' von den Konzilsvätern benutzt wurde[1]. Darauf weist auch die Bemerkung hin, die wir nach dem Text der Apokalypse in der zweiten Spalte lesen. Herr Dr Oberziner, der mich mit der gröfsten Bereitwilligkeit und Freundlichkeit in allen Stücken mündlich und schriftlich unterstützte, besorgte mir eine genaue Abschrift davon, die ich hier mitteile: „Anno Dñi M.D.LXIII. die 4. Decemb.ˢ hora intra 21 et 22 terminatum est concilium Tridentinum. Sub S. D. N. pio pp. eius nominis IIII. Moderantibus Imp. Romanorum Invictissimis ac potentissimis Caesaribus Ferdinando et Maximiliano Felic. Piis pacificis ecc defensoribus. Regnantibus Philippo Hispaniarum rege potentissimo, ac Cath.ᵒ Carolo Galiae rege Christianissimo. S... Portugaliae rege. Sigismundo Polonie rege quorum oratores interfuerunt Celebrationi dicti Concilii. Nec non Emanuel Filiberto ducatum prebente Alobrogis ... Venetorum reip. Cosmo Medices Florentie. Adfuit Cath.ʳ Helvetiorum orator epũs et dni Regni Hungarie Magistri militiae rodiorum. Legati Car. Septem quorum duo diem obierunt ante Concilii finem unus discessit. Cardinales duo. Patriarche tres. Archiepiscopi Triginta tres. Episcopi CCXXXIII.“ Der Schreiber dieser Bemerkung scheint momentan den Namen des Königs von Portugal (Sebastian) sowie des Gesandten von Venedig

[1] Im Archivio Trentino III 57 liest man folgende Note zur Geschichte des Konzils: „Il signor Roberto de Bassetti di Trento conserva un raro codice della Bibia latina, che per tradizione di famiglia dovea esser quella che serviva ne' vari uffizi del Concilio. È un cimelio scritto nel secolo XIV in carattere semigotico in pergamena con legatura originale, in 8, di pag. 1172 con cinquanta miniature di graziosissimo disegno.“ Die Zahlenangaben sind nicht genau, was sich aus dem früher Gesagten ergibt.



(Niccolò da Ponte) nicht präsent gehabt und später die Ausfüllung des leeren Raumes vergessen zu haben. Die Frage, ob der Codex Bassetti bei der Revision der Vulgata benutzt wurde, dürfte bejaht werden können. Christoph Madruzz wohnte nämlich seit 1567, wo er auf das Fürstbistum Trient verzichtet hatte, als regierender Fürstbischof von Brixen und zugleich als Kardinalbischof von Sabina, später von Präneste und zuletzt von Porto bis zu seinem Tode (1578) regelmäfsig in Rom; sein Neffe Ludwig Madruzz, von 1567 bis 1600 Kardinal-Fürstbischof von Trient, war Mitglied der von Papst Pius V. (1566—1572) eingesetzten Bibelkommission[1]: es ist daher wohl sehr wahrscheinlich, dafs der vom Konzil benutzte Codex auch herangezogen wurde. Allerdings wird sein Einflufs auf die Wahl der Lesearten nicht grofs gewesen sein, da er ja zu den jüngeren Handschriften gehört[2]. — Später kam der Codex in den Besitz der Trienter Familie Bassetti. Wann, warum und von wem die Bassetti die Handschrift erhielten, konnten wir bis jetzt noch nicht feststellen. Dieses hochverdiente Patriziergeschlecht Trients stand mit mehreren Fürstbischöfen in engerer Verbindung und dürfte die Handschrift wohl als Anerkennung besonderer Verdienste erhalten haben. Bei den Bassetti verblieb sie bis zum Jahre 1897. Joh. Bapt. Bassetti schenkte sie zwar 1827 dem Grafen Franz Revedin von Venedig, als sich sein Sohn Titus Bassetti mit dessen Tochter vermählte; allein nach dem Tode des Grafen Franz Revedin (1836) kam sie testamentarisch wieder an Titus Bassetti zurück, der sie seinem Sohne Dr Robert v. Bassetti vermachte, durch dessen Grofsmut sie in die städtische Biblio-

---

[1] Vgl. Vercellone, Variae lectiones I, Romae 1860, p. XXII, nota 1. Dieser Kardinal-Fürstbischof schenkte den Patres Kapuzinern in Trient sein Exemplar der Biblia Sixtina von 1590, das sie in ihrer 18000 Bände zählenden Bibliothek sorgfältig aufbewahren. Keine andere Bibliothek Tirols besitzt eine Sixtina; auch die Staatsbibliothek in München kann keine aufweisen; die Hofbibliothek in Wien hingegen besitzt zwei Exemplare dieser auf 2000 Kronen geschätzten Bibel.

[2] Die Sixtina bietet jedoch Lesearten, die wir nur im Codex Bassetti finden. Vgl. den Schlufs dieses Artikels.

thek gelangte und so allen zugänglich wurde. Das mit Ritter Robert v. Bassetti ausgestorbene Patriziergeschlecht hat sich durch die vorzügliche Erhaltung des interessanten und wertvollen Bibelcodex für alle Zeiten den Dank und die Anerkennung aller Gelehrten gesichert. Sein Zustand läfst nichts zu wünschen übrig. Er befindet sich im Originaleinband in einer Lederschachtel, die die Aufschrift trägt:

CODEX BIBLICUS
CRITICORUM SENTENTIA
SAECULI XIV INEUNTIS
QUEM
A CONCILII TRIDENTINI PATRIBUS ADHIBITUM
FRANCISCO REVEDINO VENETO IOANNIS PETRI FILIO
IOANNES BAPTISTA BASSETTI TRIDENTINUS
OB INITAM AFFINITATEM AMICITIAMQUE
LIBENS DONAVIT
PRID. CAL. FEBR. AN. MDCCCXXVII.

Herr Bibliothekar Dr Oberziner veröffentlichte im Archivio Trentino (Jahrg. 1898, 121 f) eine Beschreibung der Handschrift, die jedoch den theologischen Kreisen Deutschlands und Welschlands ganz unbekannt blieb, wie es scheint; genannte Zeitschrift wird eben von den Bibelgelehrten nur ausnahmsweise gelesen.

Der Codex Bassetti beginnt mit der Epistola S. Hieronymi ad Paulinum und bietet dann den Text der einzelnen Bücher, die in der gegenwärtig gebräuchlichen Ordnung aufeinander folgen. Nur die Apostelgeschichte ist davon abweichend unmittelbar vor die Apokalypse gesetzt. Jedem Buche ist der betreffende Prologus vorangestellt. — Merkwürdigerweise steht zwischen dem 2. Buche Esdras und dem Buch Tobias das 3. Buch Esdras, und am Ende des Buches Ecclesiasticus ein Gebet Salomons als 52. Kapitel. Der Text der einzelnen Bücher ist in Kapitel zerlegt, deren Initialen zierlich in Rot und Blau ausgeführt sind; sie stimmen im allgemeinen mit der jetzigen Kapiteleinteilung überein, etwa 25 Fälle ausgenommen, wovon einige erwähnt seien. Idc 13, 1 ist zum 12.; 4 Rg 20, 21 zum 21.; Job 36, 32 33 zum 37.; Prv 14, 34 35 zum 15.; Sap 6, 1

zum 5.; 1 Mach 10, 86—89 zum 11.; Mt 6, 1—4 zum 5.; 2 Cor 12, 20 21 zum 13.; 1 Petr 2, 1—3 zum 1. Kapitel gezogen; die Verse 11—25 des Judasbriefes bilden ein zweites Kapitel, 2 Thess 3, 13—18 ein viertes Kapitel. In 1 Esr fehlt die Bezeichnung des 6., in Apc die Bezeichnung des 2. Kapitels. — Im Texte selbst treten uns die gleichen Erscheinungen entgegen, die aus andern Codices bereits bekannt sind. Wir finden da wieder: Auslassungen (z. B. Joel 3, 20ᵇ 21ᵃ; Mc 5, 12ᵇ 13ᵃ; Io 17, 21ᵇ 22ᵃ fehlt), Doppelsetzungen und kleine Beigaben, Schreibfehler, Korrekturen im Texte und am Rande, Angabe anderer Lesearten am Rande. Da ich den Codex zum Zweck der Herausgabe meiner Editio Bibliae Sacrae Vulgatae verglich, achtete ich besonders auf das Verhältnis der Handschrift zur Sixtina und Clementina und konnte nur im Vorbeigehen den übrigen Varianten einige Aufmerksamkeit schenken. Besonders zahlreich finden sie sich in den Psalmen vor. Beim Anblick derselben erinnert man sich unwillkürlich an die Worte des grofsen Papstes Sixtus V. in seiner Constitutio vom 1. März 1589: „Haec autem Vulgata editio cum una esset, variis lectionibus in plures quodam modo distracta videbatur... Et, quamvis in hac tanta lectionum varietate nihil hucusque repertum sit, quod fidei, et morum causis tenebras offundere potuerit; verendum tamen fuit, ne ... piarum mentium implicatio multiplex evaderet.“ Die Vergleichung dieses von den Konzilsvätern benutzten Codex mit den offiziellen Ausgaben der Sixtina und Clementina kann jedermann belehren, dafs jene Grundsätze, die mein Schriftchen „Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage“ im Anschlufs an andere katholische Gelehrte S. 82 ff ausspricht, nicht zu lax und freisinnig, sondern wohl begründet sind; dafs man in Sachen, die nicht den Glauben und die Sitten berühren, der Vulgata kein solches Übergewicht beilegen darf, wie wir es in der Textausgabe Brandscheids bemerken. — Sehr interessant ist das Verhältnis des Codex Bassetti zu den übrigen Handschriften der lateinischen Übersetzung, den verschiedenen Ausgaben der Vulgata, den andern Übersetzungen und griechischen Codices. Es

können an dieser Stelle selbstverständlich nur einige Beispiele herausgegriffen und kurz angeführt werden. Wordsworth-White führen im Epilogus S. 721f eine lange Reihe von Vulgata-Lesearten vor, die sie in ihren Handschriften nicht fanden. Mehrere derselben finden wir in unserem Codex, z. B. zu Mt 4, 16 *ambulabat* (statt sedebat); 25, 31 angeli *eius*; Mc 1, 24 venisti *ante tempus*; 2, 12 abiit *inde*; 7, 23 *coinquinant* (statt communicant); Lc 2, 33 *pater et mater eius* (statt pater eius et mater); 5, 22 cogitatis *mala*; 6, 29 maxillam *unam*; 10, 21 exultavit *in* Spiritu sancto; 17, 20 *veniet* (statt des zweiten venit); 18, 9 parabolam istam *dicens*; Io 6, 33 panis enim *verus* est (statt Dei est); 6, 35 am Rand non sitiet *in aeternum* (statt umquam im Texte); 8, 9 audientes autem *haec*; 17, 12 *ego* custodivi u. m. a. In all diesen Fällen stimmt der Codex mit der Sixtina überein. — Nm 30, 11—13 enthält er mit der Clementina, während die Sixtina 11^b 12 13 wegläfst[1]; 1 Rg 24, 7 hat er hingegen den Zusatz der Sixtina, ebenso Hab 1, 3; Lc 11, 2; Act 14, 6; 24, 18; 2 Io 12; mit der Clementina läfst er den Zusatz Mt 7, 1 weg und hat Mt 27, 35 den erweiterten Text.

Das merkwürdige Verhältnis, in welchem der Codex zur Sixtina und Clementina steht, sowie die Tatsache, dafs er Lesearten bietet, die wir in den übrigen bekannten Handschriften vergeblich suchen, machen ihn auch kritisch wertvoll und historisch wichtig. Da ich die Lesearten des Codex Bassetti Tridentinus in meiner Zusammenstellung aller Varianten der offiziellen Ausgaben (im Anhang zu meiner Vulgata-Ausgabe) notieren werde, mache ich nur noch die Bemerkung, dafs er den Schlufs des Markusevangeliums, die Perikope des Johannes über die Ehebrecherin und das Comma Ioanneum enthält, jedoch so, dafs die Verse 7 und 8 umgestellt sind, wie in einigen andern Handschriften.

---

[1] Wer sich mehr interessiert, möge mein Schriftchen „Bibelkritik“ S. 148ff aufschlagen.



Zu den sog. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum.

Von Prof. Dr Karl Weyman in München.

‚Umfassender noch als durch diese vier Schriften (d. h. Pseudo-Cyprian de spectaculis, de bono pudicitiae, de laude martyrii, adversus Iudaeos, alle im III. Bande der Wiener Cyprianausgabe[1]) wäre das Corpus Operum Novatiani zu bereichern, wenn die 20 pseudo-origenistischen Traktate, die Batiffol entdeckt (und Paris 1900 ediert) hat, ihm zuzuweisen wären. Allein es fehlt viel zu einem ausreichenden Beweise für die Hypothese, und schwere Bedenken stehen ihr gegenüber. Dafs novatianische Schriften in grofsem Umfange in den Traktaten ausgeschrieben sind, ist eine Tatsache[2], aber auch Origenes, Tertullian und andere sind ausgeschrieben, wenn auch nicht so stark. Dafs Novatian sich selbst und die andern in dieser Weise geplündert hat, ist an sich nicht wahrscheinlich und nicht bewiesen. Der Stil des Verfassers der Traktate zeigt meines Erachtens nur dort sichere Verwandtschaft mit Novatian, wo Novatian ausgeschrieben ist. Die Christologie ist weiter entwickelt als bei Novatian, man mufs also zur Annahme von Interpolationen seine Zuflucht nehmen. Die Traktate

[1] Neuerdings sucht F. v. Blacha (Kirchengeschichtl. Abhandl., hsrg. von M. Sdralek II, Breslau 1904, 191 ff) auch die pseudo-cyprianische Schrift ‚de singularitate clericorum‘ (Hartel III 173 ff) als ein Werk Novatians zu erweisen. Ich werde mich an anderer Stelle über oder vielmehr gegen diese Hypothese äufsern.

[2] Ich lege auf diese Konstatierung Gewicht wegen der Bemerkung A. Ehrhards, Die altchristl. Lit. I (1900) 331: ‚Weymans Beweise sind ungenügend, weil rein sprachlicher Natur‘ (von mir gesperrt).

sind meines Erachtens demnach nicht in das Corpus Operum Novatiani einzustellen.'[1] So Adolf Harnack im Artikel Novatian bei Herzog-Hauck, Realencykl. XIV (1903) 227. Es freut mich, dafs der grofse Berliner Gelehrte, der zuerst mit Batiffol an Origenes als Verfasser der tractatus glaubte, sich inzwischen davon überzeugt hat, dafs dieselben als ein original-lateinisches Werk zu betrachten sind (vgl. A. Jülicher in Götting. gel. Anz. 1900, 273; O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 570; M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV 1, München 1904, 280), und aus dem Umstande, dafs die Berliner theologische Fakultät neuerdings eine Preisaufgabe über die tractatus gestellt hat, darf doch wohl geschlossen werden, dafs nach Harnacks Ansicht auch die Gegner der Novatianhypothese noch nicht das letzte und entscheidende Wort über die interessante Predigtsammlung gesprochen haben. Ich beabsichtige im folgenden nicht noch einmal eine Lanze für Novatian zu brechen oder überhaupt auf die Verfasserfrage als solche einzugehen, sondern habe mir ein sehr bescheidenes Ziel gesteckt. Ich will erstens auf eine in den bisherigen Erörterungen über die Abfassungszeit der tractatus meines Wissens nicht beachtete Stelle des Lucifer aufmerksam machen, zweitens im Anschlufs an meine Ausführungen im Archiv f. lat. Lexikogr. XI (1900) 545 ff einige weitere Beiträge zur Texteskritik der tractatus liefern, drittens den von Batiffol (vgl. H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902, 219 ff) etwas kärglich bemessenen Nachweis der Bibelzitate und Bibelanklänge ergänzen. Zuvor aber seien mir einige Bemerkungen zu der eben im Wortlaute mitgeteilten Äufserung Harnacks gestattet. Dafs es ungeachtet der methodologischen Zulässigkeit eine heikle Sache um die Annahme von Interpolationen ist, besonders wenn diese Annahme einer andern Hypothese dienstbar gemacht wird, das soll nicht in Abrede gestellt werden, und ich habe mich auch nie der

[1] Siehe dagegen Th. Zahn in Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) 360: ‚Zusammen mit den Büchern von der Trinität usw. werden (die neugefundenen Predigten) einen stattlichen Band bilden' usw.

Illusion hingegeben, dafs Jordans mit Geschick und Scharfsinn durchgeführter Versuch, die mit Novatians Autorschaft schwer oder gar nicht vereinbaren Stellen christologischen und trinitarischen Inhaltes als spätere Einschiebungen in den Text der Traktate zu erweisen, nirgends auf Widerspruch stofsen werde[1] (vgl. BZ I 417 und zuletzt K. Bihlmeyer, Theol. Quartalschr. LXXXVI [1904] 38 ff; G. Esser, Theol. Revue 1904 Nr 5 Sp. 139 ff). Vielleicht aber war ich von einer richtigeren Empfindung geleitet, als ich Archiv S. 551 Anm. von der Möglichkeit einer Retouchierung ‚der Traktate im Sinne der nicänischen bzw. nachnicänischen Orthodoxie' sprach; wenigstens halte ich es für sehr wohl denkbar, dafs sich im weiteren Verlaufe der Forschung die Annahme einer Bearbeitung und Überarbeitung der Traktate, durch welche der ursprüngliche Wortlaut da und dort alteriert, das stilistische Kolorit aber und die zeitgeschichtliche Grundstimmung im wesentlichen konserviert wurden, mehr Boden erobern werde als die Annahme einzelner Interpolationen in unsern Handschriften, wenn diese auch tatsächlich nicht interpolationsfrei zu sein scheinen (vgl. z. B. Batiffol zu tract. V p. 48, 7). Wie ein solcher orthodoxer Bearbeiter gerade einer trinitarischen Stelle, die ihm von seinem Standpunkte und von seiner Zeit aus unvollkommen oder inkorrekt erschien, aufzuhelfen wufste, das kann man aus der lateinischen Übersetzung der Jeremiashomilien des Origenes durch den hl. Hieronymus ersehen, in der der letztere gegenüber den Worten des Originales hom. IX S. 64, 23 f (Klostermann) ἡμεῖς δὲ ἕνα οἴδαμεν θεὸν καὶ τότε καὶ νῦν, ἕνα Χριστὸν καὶ τότε καὶ νῦν das Plus aufweist ‚et unum Spiritum sanctum cum Patre et Filio sempiternum' (Migne, S. Gr. XIII 350 A; E. Klostermann in Texte und Untersuch. N. F. I 3 [1897] 27; G. Grützmacher, Hieronymus I 184 f). Dafs aber überhaupt und irgendwie von einer späteren Hand in den Text der Trak-

[1] Vgl. meine Anzeige in der Deutschen Litteraturzeitung 1903 Nr 15 Sp. 890 ff. Die sonstigen Besprechungen des Jordanschen Buches findet man Byzant. Zeitschr. XII (1903) 659 und XIII (1904) 245 verzeichnet.

tate eingegriffen wurde, das sollte nach dem, was Jordan über den Schlufs des 10. Traktates ausgeführt hat, eigentlich nicht mehr bezweifelt werden. Was dann das Verhältnis der Traktate zu den Schriften Novatians und andern Werken der altkirchlichen Literatur (vgl. Jordan 197 ff) betrifft, so hat Harnack selbst auf das Überwiegen des novatianischen Gutes hingewiesen, so dafs Novatian, wenn wir ihn einen Augenblick für den Verfasser der Predigten halten, keineswegs als ein ärgerer Plünderer fremden Eigentums erscheint als in den sicher von ihm herrührenden Schriften (vgl. für de spectaculis E. Wölfflin im Archiv VIII [1893] 4 ff 15 ff, für de bono pudicitiae S. Matzinger, Des hl. Thascius Caec. Cyprianus Tractat d. b. p., Nürnberg 1892, 31 ff) und als zahlreiche andere Schriftsteller vor und nach ihm[1]. Das Selbstausschreiben aber oder vielleicht richtiger das zweimalige Benützen von Aufzeichnungen dürfte bei einem Novatian nicht mehr auffallen als bei einem Eusebios, in dessen Arbeitsweise wir kürzlich durch J. A. Heikel, Eusebius' Werke I (1902) xxviii ff einen lehrreichen Einblick erhalten haben. Dafs endlich Harnack die stilistische Verwandtschaft zwischen den Traktaten und den Schriften Novatians unterschätzt bzw. mit Unrecht auf die Fälle beschränken will, in denen es sich um direktes Ausschreiben Novatians handelt, das kann aufser meinen Zusammenstellungen im Archiv 554 ff — bei deren Beurteilung, was ich im Hinblick auf die Ausführungen E. C. Butlers in The Journal of Theol. Stud. II (1901) 255 ff bemerke, die in den Sitzungsberichten der bayr. Akad., phil.-hist. Kl. 1893 II 322 formulierte methodologische Erwägung nicht aufser acht gelassen werden darf — der zweite Abschnitt meiner folgenden Bemerkungen lehren, in dem ich für einen beträchtlichen Teil

[1] Nur in der 17. Homilie (de resurrectione carnis) geht das Kompilieren aus Tertullian und Minucius Felix etwas weit. Aber in dem Traktate ‚quod idola dii non sint' haben wir dieselbe Erscheinung vor uns, und doch werden wir ihn uns als ein echtes Produkt Cyprians gefallen lassen müssen (anders soeben H. v. Soden, Die Cyprian. Briefsammlung, Leipzig 1904, 205 ff. Texte und Untersuch. N. F. X 3).

der Verbesserungen, die ich daselbst an dem Batiffolschen Texte der Traktate und zwar grofsenteils an Stellen, die nicht in die von Harnack ausgehobene Kategorie gehören, vornehme, gerade aus Novatian die nötigen oder doch erwünschten Parallelen beizubringen vermag. Doch nun zu meiner eigentlichen Aufgabe!

I.

Schon im Archiv 546 habe ich auf die rhetorisch wirkungsvolle Stelle des XVIII. Traktates (de bono martyrii) p. 198, 14f B hingewiesen: ‚novum etenim genus per Christum inventum est: interire ne pereas, mori ut vivas'. Mit diesen Worten stimmt in auffälliger, das Walten eines Zufalles ausschliefsender Weise der folgende Satz aus Lucifers von Calaris Schrift ‚moriendum esse pro Dei filio' cap. 4, p. 293, 25 f (Hartel) überein: ‚siquidem novum salutis genus per Dei filium fuerit tributum: interire ne peream' (Hartel denkt an ‚pereamus'). Da keine Stelle eines älteren christlich-lateinischen Schriftstellers bekannt zu sein scheint, an die sich sowohl der Prediger als Lucifer angelehnt haben könnten, so darf und mufs die Prioritätsfrage gestellt werden. Da leuchtet nun sofort die Unwahrscheinlichkeit ein, dafs der geschulte Rhetor und gewandte Stilist, als der uns der Verfasser der Traktate allenthalben entgegentritt, dem derben und fast durchweg einer stark vulgären Schreibweise sich bedienenden Lucifer, der auch, soweit meine Kenntnis reicht, keinen literarischen Einflufs auf die Folgezeit ausgeübt hat, die schöne Antithese entlehnt haben sollte. Dagegen sprechen für das umgekehrte Verhältnis (um von andern Erwägungen abzusehen) sowohl die Zufügung des erläuternden Genetivs ‚salutis' bei Lucifer, als der Umstand, dafs letzterer auch im unmittelbar Vorausgehenden sich mit fremden Federn schmückt, indem er, wie schon Hartel erkannt hat, Z. 24f mit den Worten ‚martyrii cogit dignitas, ut vitam christiani morte condemnemus' auf eine Stelle der pseudo-cyprianischen, von Harnack für Novatian in Anspruch genommenen und durch ihr Thema sowohl als eine gemeinsame

Wendung gerade mit unserem XVIII. Traktate in näheren Zusammenhang tretenden Predigt oder Prunkrede ‚de laude martyrii' (7 p. 31, 9 H.; vgl. Archiv 553 568; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 440f; H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsamml. 214ff) Bezug nimmt[1]. Da Lucifers Schrift ‚frühestens 360, vielleicht erst 361' (Bardenhewer, Patrol. 364[2]; 361 nach Hartel im Archiv III [1886] 3) verfaſst worden ist, so bildet die ausgehobene Stelle ein Hindernis für diejenigen Forscher, welche die Entstehung der Traktate in das 5. oder 6. Jahrhundert hinabrücken wollen.

Bevor ich zum textkritischen Teile übergehe, möchte ich noch auf einen zweiten Autor hinweisen, der möglicherweise (ich sage nicht mehr) unsere Traktate gekannt hat. Ich meine den Bischof Victricius von Rouen (gest. zwischen 406/7 und 409), der um 396 die Ankunft einer reichen Reliquiensendung in seiner Bischofsstadt durch eine schwungvolle, aber etwas schwülstige Festpredigt gefeiert hat, die uns in der — vermutlich erweiterten — Gestalt, die ihr der Verfasser für die nachmalige Veröffentlichung gegeben hat, erhalten geblieben ist. Vgl. E. Vacandard, Saint Victrice, Évêque de Rouen (IV[e]—V[e] s.), 2. Aufl., Paris 1903, 67 81f 159. Gleich im 1. Kapitel des ‚de laude sanctorum' betitelten Werkchens (Ausg. von Tougard, Paris 1895, 14 = Migne XX 444 A) lesen wir die Worte: ‚hoc ego ... salutare praeceptum intra Britannias exercui, si non ut debui, tamen ut potui', die, an sich betrachtet, gar nichts Bemerkenswertes zu enthalten scheinen, aber verglichen mit zwei Stellen der Traktate — IV p. 40, 16ff ‚sed quia tres causas circumcisionis esse proposui, unam in figura, quam ut potui et puto ut debui caritati vestrae disserui' und X p. 105, 6ff ‚scio quidem, dilectissimi fratres, saepenumero de hoc Leviticorum libro me tractasse et arduas paene et inextricabiles quaestiones ut potui et puto ut debui caritati vestrae disseruisse' — den Eindruck hervorrufen, als

[1] Auf eine auffällige Berührung Lucifers mit Novatians Schrift ‚de bono pudicitiae' ist in der Revue d'hist. et de litt. relig. III (1898) 564 hingewiesen worden.

habe der fromme Bischof von Rouen die stolze Koordinierung des Könnens und Sollens, wie sie ihm aus den beiden Stellen des auch sonst des Selbstbewufstseins nicht ermangelnden Traktators in der Erinnerung lag, durch die bescheidene Kontrastierung der beiden Begriffe[1] ersetzt. Der Prediger seinerseits, dessen Cicerokenntnis wir im 2. Abschnitte wiederholt zu berühren Gelegenheit haben werden, mag sich an die durch Cicero de orat. I 225 und Parad. 41 erhaltenen Worte des L. Crassus ‚nolite sinere nos cuiquam servire, nisi vobis universis, quibus et possumus et debemus‘ (kürzer beim Autor ad Her. IV 5) erinnert haben. Eine unzweifelhafte Nachahmung der Stelle des Victricius hat kürzlich W. Levison (Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. deutsche Gesch. XXIX [1903] 120 Anm. 1) in dem der erweiterten Vita des Germanus von Auxerre (Bolland. Biblioth. hagiogr. lat. Nr 3454) vorausgeschickten Briefe des Constantius an Censurius (Acta SS. Juli VII 215 f) nachgewiesen.

II.

Tract. I p. 5, 5 f ‚quia nec locus est aliquis ubi Deus absit nec locus Deo maior sit‘. Dafs für das zweite nec ‚ne‘ zu schreiben ist, wurde bereits im Archiv 570 bemerkt. Vgl. noch Novat. de trin. 2 (Migne III 889 f) ‚maior est enim (Deus) mente ipsa nec cogitari possit quantus sit ne ... mente humana minor sit. maior est quoque omni sermone nec edici possit ne ... humano sermone minor sit‘. — p. 11, 7 f ‚cum oculi dicuntur, quod omnia videat. cum nares, quod orationes ... percepturus sit indicatur‘. ‚indicatur‘ ist das Verbum, von dem die beiden quod-Sätze abhängen, weshalb nach ‚videat‘ nur ein Komma zu setzen ist. — p. 11, 16 f ‚cum manus nominantur, quod omnia ipse sit operatus‘. Der quod-Satz kann zwar von dem vorausgehenden ‚indicatur‘ (Z. 16) abhängig gemacht werden, doch dürfte es sich im Hinblick auf des Predigers Neigung, einen grofsen Reichtum von Synonymen zu entfalten

[1] Vgl. Seneca, Epist. 21, 11: ‚parvo dimittitur (venter), si modo das illi, quod debes, non quod potes‘.

und mit ihnen abzuwechseln, empfehlen, mit F², d.h. dem zweiten Korrektor des (von Batiffol unterschätzten) Codex von Orléans s. X, hinter ‚operatus' ‚ostenditur' einzuschieben. Vgl. Novat. de trin. 6 (Migne III 896 B) ‚cum digitus (describitur), significatio quaedam voluntatis aperitur, et cum nares, precum quasi odorum perceptio ostenditur' und Archiv 560 f.

Tract. II p. 13, 11 f ‚(Abraham) magnum divinae dispensationis sacramentum per imaginem protendebat'. Dafs für das letzte Wort mit cod. F ‚portendebat' zu schreiben ist, hat Batiffol selbst nachträglich (vgl. p. 214) erkannt. Wenn es noch einer Bestätigung bedarf, so liefert sie der Sprachgebrauch des Verfassers. Vgl. tract. V p. 53, 4; 55, 10; VI p. 58, 2; VII p. 80, 14; XI p. 124, 18; XII p. 134, 7; 139, 23; XIV p. 155, 23; XV p. 163, 7. — p. 16, 11 ‚cum in monte transfiguratus esset' (Jesus). ‚transfiguratus esset' ist eine Konjektur Batiffols für das überlieferte ‚transfigurasset', das nicht zu ändern ist, da ‚transfigurare' ebensogut reflexivisch gebraucht werden kann wie ‚mutare' und ‚vertere'. Vgl. die analoge Verwendung von ‚separare' und ‚iungere' bei Novat. de trin. 16 (915 C), die Tertullianbeispiele bei H. Hoppe, Syntax und Stil des Tert., Leipzig 1903, 63 f; P. Geyer, Kritische und sprachliche Erläuterungen zu Antonini Placentini Itinerarium, Augsb. 1892, 18 ff und (für das Griechische) neuerdings L. Radermacher, Philol. LXIII (1904) 3 f. — p. 16, 24 ‚apud Deum perfecta sunt omnia quae apud nos imperfecta putantur'. Überliefert ist ‚facta sunt omnia', was einen vollkommen richtigen Gegensatz zu ‚imperfecta' bildet, so dafs Batiffols Änderung entbehrlich ist. Vgl. Novat. de trin. 28 (941 A), wo ‚pro factis' und ‚pro perfectis' nebeneinander stehen, ohne dafs ein Bedeutungsunterschied konstatiert werden könnte, und tract. VI p. 66, 6 f, wo ‚facere' und ‚consummare' verbunden werden, wie sonst ‚perficere' und ‚consummare'. Vgl. Cypr. de dom. or. 20 (I p. 282, 8 f H.); Novat. de trin. 29 (944 B); Hieron. tract. in ps. 83, de exodo in vig. pasch. und in ps. 10 ed. G. Morin, Anecdot. Maredsol. III 2 (1897) p. 91, 24; 406, 5; III 3 (1903) p. 6, 13 und den Zusatz von cod. B, d. h. der Handschrift von St Omer s. XII, zu tract. V

p. 48, 7 (unter dem Texte), wo statt ‚proficit et consummat' ‚perficit e. c.' zu schreiben ist. — p. 17, 23 ‚ut arena maris proiecti conculcarentur in terram'. Cod. F dürfte mit ‚terra' die richtigere Lesart bieten. Vgl. tract. III p. 32, 2 ‚ut arena deiecti conculcarentur in terra' (so Batiffol hier nach B; ‚terram' F); VI p. 62, 21 f ‚alios ... sit deiecturus in terra'; Ps 7, 6 ‚conculcet in terra vitam meam'. — p. 19, 24 wird ‚et' vor ‚sicut' zu streichen sein, ebenso tract. VII p. 77, 6 vor ‚ut'.

Tract. III p. 24, 14 ‚consula ratione providit'. Die notwendige Verbesserung ‚consulta' hat der Herausgeber nachträglich gefunden. Vgl. noch tract. XII p. 129, 6 ‚non fortuitu, sed consulte (consulta?) prophetica ratione'; Aug. Civ. Dei XXI 8 (II p. 532, 22 Hoffmann) ‚quis enim consulta ratione non videat'; XXII 4 p. 587, 29. — p. 28, 3 ‚quapropter intellegere debet quis'. Ich vermute ‚quivis' nach tract. IV p. 34, 10 ‚quivis (‚quisvis' die Handschriften) potest intellegere'. Vgl. Cicero pro Rosc. Am. 132 ‚nonne quivis potest intellegere' mit der reichhaltigen Anmerkung G. Landgrafs 366 f und über sonstige Spuren der Vertrautheit des Predigers mit Cicero Archiv 548. Landgraf macht mich noch aufmerksam auf die Berührung zwischen tract. XI p. 117, 6 f ‚leges quae non lapidibus inscriptae sed pectoribus infixae sunt etc.' mit Cic. pro Mil. 10 ‚non scripta, sed nata lex', auf ‚saepenumero' im Eingang von tract. X p. 105, 6 (vgl. Landgraf zu Cic. pro Rosc. Am. 67 S. 260 f; W. Kalb, Roms Juristen. Nach ihrer Sprache dargestellt, Leipzig 1890, 71 Anm. 2) und auf die Verbindung ‚minas terroresque' tract. XVIII p. 194, 5 (vgl. Landgraf a. a. O. 195).

Tract. IV p. 34, 5 ‚quia saepe vobis adversum Iudaeos certamen est'. Trotz Zahns Abmahnung (Neue kirchl. Zeitschr. XI [1900] 359 Anm. 2) glaube ich der Lesart von F ‚nobis' den Vorzug geben zu sollen, nicht weil zufällig Novatians Schriftstellerei sich zum grofsen Teile auf dem Gebiete der antijüdischen Polemik bewegt, sondern weil meines Erachtens die Stelle gewinnt, wenn der Prediger sich selbst zu seiner Gemeinde rechnet, die er ‚durch Behandlung dieser

Gegenstände (Sabbat, Beschneidung usw.) gegen jüdische Angriffe auf christliche Sitte zu waffnen' (Zahn) sucht. — p. 35, 3 f ,qui (Adam) ut imperfectus . . . plasmatus est . . . aut certe etc.' Lies ,aut' für ,ut'. — p. 36, 10 ist zwischen ,sabbatum' und ,evitatur' nichts ausgefallen, wohl aber ist meines Erachtens p. 38, 17 nach ,officit' eine Lücke zu statuieren. — p. 39, 15 f ,ab ipsis conscientiae . . . abditis (so Batiffol nach F^2; vgl. Harnack, Texte und Unt. XIII 1 [1895] 52 f) atque penetralibus'. Lies ,aditis' (d. h. ,adytis') mit BF. Vgl. Hieron. tract. in Marc. I 13—31 (Anecdota Maredsol. III 2 p. 328, 29) ,evangelica adyta'. — p. 41, 20 ist ,ut' zu streichen und Z. 22 nach ,frequenter' stark zu interpungieren.

Tract. V p. 45, 13 wird zu lesen sein ,nunc promissis <et> muneribus, nunc minis et terroribus'. Vgl. Novat. de bon. pud. 8 p. 19, 16 H. ,nunc promissis, nunc minis'. — p. 45, 16 f (vom ägyptischen Joseph) ,vestes quibus tenebatur fugiens dereliquit, nudi corporis simplicitatem et testem innocentiam habiturus'. Novat. de bon. pud. 8 p. 19, 18 f ,corporis nudi sinceritatem habiturus innocentiae testem' gibt die nötigen Verbesserungen, d. h. die Tilgung von ,et' und die Verwandlung von ,innocentiam' in ,innocentiae', an die Hand. — p. 51, 12 ,crimen suum ei insonti nitebatur inurere'. ,inurere' ist eine unnötige Konjektur des Herausgebers für das überlieferte ,inhaerere'. ,nitebatur' heifst ,sie suchte zu beweisen', wie an der von Georges angeführten Stelle Ciceros Acad. II 68 ,nitamur igitur nihil posse percipi'[1].

Tract. VI p. 57, 4 f ,prout ratio permisit aut mediocritas intellegentiae sinit'. Schon die Konzinnität verlangt ,sivit'. Anders tract. I p. 10, 1 f ,permittit — donavit.' — p. 67, 14 ,Salvator noster qui ... est ... rex regum'. So Batiffol. Die Stelle dürfte, wie mir G. Landgraf mitteilt, nach tract. XIII p. 148, 15

[1] Mehrere Emendationen zum 5. Traktate hat mir Prof. A. Jülicher (Marburg) in einem freundlichen Schreiben vom 1. Juni 1900 mitgeteilt: p. 45, 3 ,adulescens [et] Hebraeus' (vgl. de bon. pud. p. 19, 8); p. 47, 12 und 16 aus F zu ergänzen; 48, 10 ,fidem generis' mit der Überlieferung und de bon. pud. p. 15, 12 und 23, 4 (Batiffol ,finem').

‚filius Dei, qui est rex regum et dominus dominorum' (vgl. dazu unten im 3. Abschnitte) zu ergänzen sein.

Tract. VIII p. 89, 17 f ‚aggerebat luctum eius (der Frau, die den Elisäus beherbergt hatte) ereptus filius, quo illum dederat inexspectata felicitas'. Lies ‚aggerabat' und ‚quod' (Batiffol p. 214 dachte an ‚quia'). Zu ‚aggerare' vgl. Novat. de cib. Iud. 1 (Archiv XI 226, 15) ‚vos illam (necessitatem) plus exaggeratis' und R. Novák, Curae Ammianeae, Prag 1896, 74. — p. 90, 1 ff ‚quam cum maritus . . . retinere gestaret'. Vielmehr ‚gestiret'. ‚gestire' mit dem Infinitiv bei Novat. de trin. 15 (913 C) und 29 (943 B). — p. 91, 1 ff ‚ut et homini ... talia praecepta daret ut commoda valetudinis et necessaria humanae condicionis rursus lege prohiberet'. Das zweite ‚ut' wird in ‚et', die beiden Genetive (‚valetudini' schon F[2]) werden in Dative zu verwandeln sein. — p. 93, 22 beruht das überlieferte ‚abstinendis' auf unrichtiger Assimilation an die vorausgehenden Gerundiva und ist in ‚abstinere' zu verbessern.

Tract. IX p. 97, 19 f ‚eo quod humani generis corpora de transgressione — veste immortalitatis indueret, agnus est dictus'. Ich glaube, dafs die von Batiffol richtig erkannte Lücke durch ‚nuda' oder ‚nudata' auszufüllen ist. Vgl. zum Gebrauche von ‚de' Novat. de trin. 3 (891 C) ‚ferinos nostros animos et de agresti immanitate tumidos et abruptos'. — p. 101, 18 ff ‚ut posset Aegypti vastator angelus assignatis agni sanguine domibus prohiberi'. Batiffol hat nachträglich das richtige ‚a signatis' gefunden (p. 214), aber versäumt, auf die Parallelstelle tract. XII p. 136, 14 ff ‚quo viso angelus vastationis . . . a signatis sanguine domibus arceretur' hinzuweisen.

Tract. X p. 105, 10 ff ‚ut vix acies mentis in rerum secreta dimergi queat et vix intueri et prospicere verborum altitudines possit'. Lies ‚demergi' und ‚perspicere', letzteres mit F[2]. Vgl. zu ‚demergi' tract. I p. 7, 24 (‚demersus' Batiffol nach F[2]; ‚dimersus' BF); A. Miodoński zum Anonymus adv. aleat. 1, 1 S. 58 (Erl. 1889); zu ‚perspicere' Novat. de cib. Iud. 7 (Archiv XI 239, 6 f) ‚quorum — ratione perspecta et consilio legis considerato'; Arnob. adv. nat. IV 11 p. 149, 18 R. ‚videte, perspicite'.

Anders tract. VII p. 82, 6f ,a longe — prospicit et observat'. — p. 106, 4f ,quod in aditu secretiori videtur esse reconditum'. So Batiffol nach cod. B. Lies ,adito' (,adyto') mit F und vgl. oben zu tract. IV p. 39, 15f. — p. 115, 15ff ,sicut enim cauda in proximo corpori est, ita et postremis temporibus gratia fidei spiritalis est data'. Schon das in F überlieferte ,corpore' scheint darauf hinzudeuten, dafs in dem törichten ,proximo' eine (über ,prostemo' entstandene?) Verschreibung aus ,postremo' zu erkennen ist.

Tract. XI p. 125, 19f ,solidissimum firmamentum (des Granatapfels) quod nec vento verberante deicitur nec ulla iniuria verberatur'. Die rasche Wiederholung von ,verberare' darf einem so gewandten Stilisten kaum zugetraut werden. Entweder ,penetratur', was die Bearbeitung dieses Traktates durch Cäsarius von Arles bietet (Joh. Haufsleiter in Neue kirchl. Zeitschr. XIII [1902] 134), oder ,terebratur' hat an die Stelle von ,verberatur' zu treten.

Tract. XII p. 130, 15ff ,cum litui tuba ... sacerdotum longe aere decurrens victoriosum carmen animaret'. Lies ,longo' mit F^2 und vgl. Ovid. met. I 98 ,non tuba directi, non aeris cornua flexi'. — p. 130, 17 u. ö. hat Batiffol ohne Grund den überlieferten Genetiv ,Hierichontis' durch ,Hiericho' ersetzt. Vgl. ,Hiericuntem' und ,Hiericunte' bei Plinius Nat. hist. V 70 und XIII 44. — p. 132, 13ff nach einem Zitate aus Ct 1, 1: ,quod est osculum dominici oris ut sponsus Christus sponsae suae ecclesiae ... sermonem divinae pacis velut osculum daret. quid autem vocis osculo verius? quod dixit: pacem meam do vobis etc.' Für ,vocis osculo' ist jedenfalls ,pacis osculo' herzustellen. Vgl. Hieron. tract. in Ps. 84 ed. Morin, Anecd. Maredsol. III 3 (1903) p. 45, 2ff ,clamat (ecclesia) in Canticis canticorum dicens „osculetur me osculo oris sui". Hoc est osculum, quod Paulus apostolus dicit „salutate invicem in osculo pacis". — p. 133, 2 ,cui et anulum fidei quasi nuptiarum spiritalium pronubum consignavit'. ,quasi' ist eine unnötige Konjektur Batiffols für das überlieferte ,qua', über dessen Gebrauch bei Novatian Archiv XI 243 zu vergleichen ist.

Tract. XIII p. 140, 3 f ‚bellorum civilium et externorum historias, dominica etiam instituta'. Die im Archiv 574 mitgeteilte Vermutung E. v. Wölfflins ‚domestica' (für ‚dominica') wird bestätigt durch Cicero Phil. II 69 ‚rebus externis — institutis domesticis'. Vgl. oben zu tract. III p. 28, 3. — p. 146, 4 ff ‚populum qui . . . maiorum etiam instituta praesentemque Christum discerperet'. Das überlieferte ‚visum' führt nicht auf ‚Christum', sondern auf ‚Iesum'. — p. 149, 16 ‚seditiones et factiones promiscuit'. Lies ‚permiscuit'.

Tract. XIV p. 153, 4 f ‚sed quid nunc meriti istius ratio significet, debemus ostendere'. Nicht für ‚meriti' (Batiffol p. 214), sondern für ‚nunc meriti' ist ‚numeri' einzusetzen.

Tract. XV p. 163, 4 ff ‚non aliunde poterat (Elisaeus) quam de Christo ut baptismatis eius in sacramento remedium quaereret'. Lies ‚et' und ‚quaerere'. — p. 167, 4 ff ‚ideo et omnes servos, ut iam dixi, refert scriptura singulos denarios accepisse, ut ostenderet etc.' Hier ist ‚scriptura' eine Konjektur Batiffols für das überlieferte ‚mannam' (F) oder ‚manna' (B), ‚denarios' ein Zusatz des nämlichen Forschers. Das ist doch eine zu gewaltsame Behandlung des Textes! Meines Erachtens ist zu schreiben ‚refert mnam singulos accepisse', obwohl der Prediger an der vorausgehenden Stelle, auf die er sich selbst zurückbezieht, gesagt hat ‚mentior nisi probavero omnes servos in evangelio (Mt 20, 9 ff) singulos denarios accepisse' (p. 166, 20 f). Vielleicht hat ihn, worauf mich Prof. Göttsberger aufmerksam macht, eine momentane Erinnerung an die Erzählung Lk 19, 13 ff beeinflufst, wo jeder Knecht eine Mine erhält, während sie bei Mt 25, 15 ff ‚secundum propriam virtutem' mit einer gröfseren oder geringeren Zahl von Talenten bedacht werden. ‚refert' kann so gut wie ‚inquit' (vgl. z. B. Historisches Jahrb. d. Görresgesellsch. XVI [1895] 98 f) ohne ausdrücklich genanntes Subjekt stehen und steht so auch nach der Überlieferung tatsächlich am Anfang dieses Traktates p. 162, 5 ‚audistis lectionem . . . qua refert beatissimum Elisaeum prophetam . . . quo sacramento — aquas — produxerit', wo allerdings die Versuchung, ‚quae' zu schreiben, sehr nahe liegt.

Tract. XVI p. 169, 14 f ‚proinde fertur hac pollicitatione cognitor de lectione facere sermonem'. Ohne die Änderung von ‚fertur' in ‚fretus' und von ‚cognitor' in ‚con(n)itor' ist der Satz absolut unverständlich. ‚conitor' mit dem Infinitiv ist im Archiv XI 239 aus Novatian belegt worden. — p. 175, 6 f ‚quid ideo dicit, quod animalia muta et ratione carentia populo illi praeponeret?' Der Zusammenhang lehrt, daſs für ‚quid' aus F ‚quod' aufzunehmen und das Fragezeichen in einen Punkt zu verwandeln ist. — p. 176, 17 f ‚omnes ... gentes et nationes sub protestatione alarum suarum redigens'. Doch wohl ‚sub protectione'. Vgl. Ps 16, 8 ‚sub umbra alarum tuarum protege me'; 35, 8 ‚filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt'. — p. 178, 18 ist nach ‚latrones' stark zu interpungieren.

Tract. XVII p. 184, 6 ff ‚qui sub exemplo dominicae resurrectionis nostram quoque spem in resurrectionem dirigebat (d. h. der hl. Paulus), non potuit rursus eandem spem resurrectionis telo alio abdicare'. Für ‚telo' ist zuversichtlich ‚stilo' zu schreiben.

Tract. XVIII p. 193, 11 f ist in dem Sätzchen ‚nihil ei (d. h. fidei) impossibile esse depromit' zwischen den beiden letzten Worten nichts zu ergänzen. Vgl. Novat. de trin. 13 (908 B) ‚quod si idem se apostolum constitutum esse depromit'. — p. 193, 13 f ‚sic et manna illud vincentibus daturum se esse promittit, sed aeternae vitae coronam capiti nectens imponit'. Für ‚sed' ist ‚sic et' oder nur ‚et' herzustellen. ‚sic et' in der Anaphora bei Novat. de trin. 6 (896 A). — p. 193, 17 ff ‚modo supra thronum suum ut sedeant in curia honoris sui potestatem concedit'. Es ist im Anschlusse an die Überlieferung zu lesen ‚vicaria (‚vicariam' F) honoris sui potestate'. — p. 194, 13 ff ‚angelus refuga, qui in Nabuchodonosor fuerat ingressus, ut eum compelleret ... imaginem auream facere et iustos homines incendio perderet'. Das letzte Wort mit Batiffol in ‚perdere' zu verwandeln, liegt durchaus kein Grund vor. — p. 197, 15 f ‚ne pro hac statua antichristum cuius imago erat adorare viderentur'. Da F ‚hanc' und beide Handschriften

‚statuam' bieten, so ergibt sich als ursprünglicher Text ‚per hanc statuam'. Die Häufigkeit der Vertauschung von ‚pro' und ‚per' ist bekannt. Vgl. Archiv 555 und 568 zu tract. X p. 105, 12 und tract. XVIII p. 191, 10 und oben zu tract. XIII p. 149, 16.

III[1].

Tract. I p. 2, 11 f und 13 f werden nicht Act 7, 50 und 49, sondern Is 66, 2 und 1 zitiert (so der Rezensent von Batiffols Ausgabe im Literar. Centralbl. 1900 Nr 49 Sp. 2059).

Tract. II p. 17, 13 f ‚formosos pedes evangelizantium pacem'. Röm 10, 15. — p. 19, 3 f ‚in spiritu et virtute Eliae'. Lk 1, 17. — p. 19, 21 f ‚ut vias Domini praepararent et semitas eius dirigerent'. Is 40, 3. Jo 1, 23. Vgl. tract. XIV p. 155, 4 f. — p. 20, 18 ‚omnes tribus, linguae et nationes'. Vgl. Dn 3, 4. Apc 5, 9. — p. 21, 3 f ‚fermento malitiae'. 1 Kor 5, 8. Vgl. p. 22, 8 und tract. IX p. 103, 11. — p. 22, 11 f ‚Deo acceptabiles'. 1 Petr 2, 5.

Tract. III p. 29, 4 f ‚vomitus faceret quia nec frigida videtur esse nec calida'. Apk 3, 16. — p. 29, 15 ff ‚in deserto et in invio et in sicco morari id est sine propheta, sine templo, sine sacerdote, sine lege, sine sacrificio'. Vgl. zu ‚in — sicco' Ps 62, 3; Jer 50, 12; zu ‚sine — sacrificio' Os 3, 4; 2 Par 15, 3 (Jordan im Archiv XIII [1903] 284). — p. 29, 19 ‚Christum qui est via, veritas et vita'. Jo 14, 6. — p. 30, 25 ‚oculos cordis'. Eph 1, 18 — p. 31, 1 ‚filium Dei qui dixit: Ego sum fons aquae vivae'. Der das Zitat einführende Relativsatz gehört zu ‚filium Dei' nicht blofs zu ‚Dei'. Es kann sich somit nicht, wie Batiffol meint, um ein Zitat aus Jer 2, 13, sondern nur um eine ungenaue, vielleicht durch Jo 14, 6 beeinflufste Wiedergabe von Jo 4, 14 handeln. Vgl. unten zu tract. XV p. 165, 17 f. — p. 33, 8 ff ‚ideo angelum scriptura dixit, ut eum magni con-

[1] Nicht berücksichtigt wurden bei der folgenden Zusammenstellung diejenigen Stellen, welche sich in den wörtlich mit dem 29. Kapitel von Novatians Schrift de Trinitate übereinstimmenden Teilen des 20. Traktates finden und sich mit Hilfe des Migneschen Abdruckes von de Trin. bestimmen lassen.

silii nuntium indicaret‘. Is 9, 6 LXX μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Vgl. H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 469 472 (nach freundlicher Mitteilung von Prof. Göttsberger) und Novat. de trin. 18 21 (920 A 927 C) u. ö.

Tract. IV p. 37, 2 ff ‚ipse Abraham circumcisus Melchisedec incircumciso decimas offert et summi Dei sacerdotem incircumcisum munerum oblatione prosequitur‘. Vgl. Hebr 7, 4 ff (Zahn in Neue kirchl. Zeitschr. XI 350 Anm. 3). — p. 42, 17 ‚facturum nova quae nunc oriuntur‘. Is 43, 19.

Tract. V p. 55, 11 f ‚qui etiam iustitiae coronam in Christo repositam habent‘. 2 Tim 4, 8. — p. 55 f ‚timore ... et tremore‘. Vgl. Tob 13, 6 u. ö. — p. 56, 12 ‚praeterita ergo figura huius mundi‘. 1 Kor 7, 31. Vgl. tract. XVIII p. 196, 18.

Tract. VI p. 59 f ‚ignitis iaculis diaboli‘. Eph 6, 16. — p. 63, 6 ist statt auf Mk 12, 1 ff auf Mt 21, 33 ff zu verweisen. p. 71, 21 ‚reus quoque sanguinis Christi‘. 1 Kor 11, 27. — p. 72, 12 f ‚sub maledicto legis est constitutus‘. Gal 3, 10 13. — p. 74, 5 ff ‚spiritus etenim Dei omnia videt, omnia scrutatur, etiam altitudines Dei. Unde et spiritalis homo omnia videt, omnia scrutatur, omnium corda traducit, ipse a nemine diiudicatur‘. 1 Kor 2, 10 15 (Lit. Centralbl. a. a. O.). — p. 74, 19 ‚veritatem et iustitiam‘. Vgl. Eccli 34, 22. —

Tract. VII p. 78, 3 f ‚qui eum quasi virum fortem victum ligaret et vasa eius diriperet‘. Mt 12, 29. — p. 78, 9 ‚captivam ducens captivitatem‘. Eph 4, 8. — p. 83, 8 ‚semetipsum exinanivit formam servi suscipiendo‘. Phil 2, 7. — p. 83, 9 ff ‚ut granum sinapis ... maius omnibus efficitur‘. Mt 13, 31 ff. — p. 84, 10 ff ‚cum et leprosum mundasset in sabbato ... duos pullos columbinos‘. Mt 8, 4. Lv 14, 22. — p. 85, 21 ‚quia lex spiritalis est‘. Röm 7, 14. Vgl. tract. VIII p. 86, 18 und die Novatianstellen im Archiv XI 94.

Tract. VIII p. 92, 18 f ‚iusto Abel ... translato Enoc‘. Mt 23, 35. Hebr 11, 5. — p. 94, 6 ‚spiritu et veritate‘. Jo 4, 24. — p. 95, 5 ‚umbram futurorum‘. Kol 2, 17. — p. 95, 6 ‚cum iam finis legis Christus advenerit‘. Röm 10, 4. Vgl. Novat. de

cib. Iud. 5 (Archiv XI 235, 1). — p. 95, 8 f ,tunc enim omnia in imagine quasi per aenigmata gerebantur, nunc veritas inlustrata successit'. Vgl. 1 Kor 13, 12.

Tract. IX p. 100, 16 f ,ut omnia . . . restaurarentur in Christo'. Eph 1, 10. Vgl. tract. XX p. 209, 24 f. — p. 101, 4 ,quasi ad latronem nocte venerunt'. Mt 26, 55. — p. 101, 14 f ,odor Christi aliis odor vitae in vitam, aliis odor mortis in mortem'. 2 Kor 2, 15 f. — p. 102, 9 f ,Dei enim sermo semper ignitus est'. Prv 30, 5. — p. 102, 20 f ,ipse sermo divinus qui sinum patris enarravit'. Jo 1, 18. Vgl. Novat. de trin. 18 (922 B) 28 (941 A). — p. 104, 2 ,sol iustitiae'. Mal 4, 2.

Tract. X p. 107, 1 ,nisi hostia laudis Deo fuerit oblata'. Hebr 13, 15. — p. 108, 14 ,in odorem suavitatis'. Vgl. Ex 29, 41 u. ö. — p. 109, 12 f ,caritas de corde puro et conscientia non ficta'. 1 Tim 1, 5. Vgl. Novat. de cib. Iud. 5 (Archiv XI 236, 2). — p. 110, 13 ,avaritiae quae radix est omnium malorum'. 1 Tim 6, 10. Vgl. Novat. de cib. Iud. 6 (Archiv XI 237, 19). — p. 112, 20 f ,concubitum masculorum ac molles viros'. 1 Kor 6, 10. — p. 113, 14 f ,semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes'. 2 Tim 3, 7. — p. 114, 10 f ,ita et hic quidem aures audiendi . . . habet'. Mt 11, 15. Lk 8, 8. — p. 116, 8 f ,reformatos in feminis (lies ,feminas') viros damnat'. Dt 22, 5. Vgl. Novat. de cib. Iud. 3 (Archiv XI 233, 4). — p. 116, 22 ,quoniam vitia sunt in eis, non erunt accepta a vobis' (von Batiffol mit Unrecht als Glossem unter den Text verwiesen). Lv 22, 25. Vgl. Jordan a. a. O. 189 f.

Tract. XI p. 118, 3 f ,qui operatur omnia in omnibus'. 1 Kor 12, 6. — p. 120, 11 ff. Vgl. unten zu tract. XVI p. 177, 4. — p. 120, 17 f ,ut vos sublimi dextera et excelso bracchio liberaret'. Vgl. Ex 6, 6; Ps 135, 12; Act 13, 17 und unten zu tract. XVI p. 174, 18 f. — 124, 7 ,fructum iustitiae'. Vgl. Am 6, 13 u. ö.; Novat. de trin. 16 (914 C); Ps.-Cypr. adv. Iud. 4 p. 136, 16. — p. 127, 4 ,terram repromissionis fluentem lac et mel'. Kombination von Hebr 11, 9 mit Ex 3, 8 u. ö. Vgl. zu ,t. r.' tract. XII p. 128, 7; XIII p. 141, 20; Novat. de trin. 8 (899 A); zu ,f. — mel' Ps.-Cypr. adv. Iud. 7 p. 141, 7.

Die nämliche Kombination im Rituale von St Florian s. XII, herausgeg. von A. Franz, Freib. i. B. 1904, 105, 4f ‚introducam vos in terram promissionis, in terram lacte et melle fluentem'; vgl. Dt 31, 20. — p. 127, 15 ‚qui veri Israelitae a Domino nuncupamur'. Jo 1, 47.

Tract. XII p. 132, 6 ‚abluit crimen'. Vgl. Act 25, 16. — p. 133, 7 ff ‚synagogam cui libellum repudii per eundem vatem (Oseas) se dedisse testatur. nec illam iam uxorem esse nec se esse virum illius profitetur'. Os 2, 2. Der Ausdruck ‚libellum repudii dare' steht z. B. Jer 3, 8: ‚dedissem ei (d. h. Israel) libellum repudii', wo auch Hieronymus tract. in ps. 108 (Anecd. Maredsol. III 2 p. 190, 22 ff) in der Ehebrecherin die Synagoge erblickt.

Tract. XIII p. 146, 11 ‚dignos fructus paenitentiae fecit'. Lk 3, 8. — p. 148, 15 ‚rex regum et dominus dominorum'. 1 Tim 6, 15. Apk 17, 14. Vgl. tract. VI p. 67, 14 und dazu oben die textkritische Bemerkung. — p. 150, 3 f ‚inter peccatores et iniustos aestimatus est'. Is 53, 12. — p. 151, 16 f ‚in quo (regno caelesti) multas habitationes apud patrem suum esse dicebat'. Jo 14, 2. Vgl. de laud. mart. 27 p. 48, 11 f. — p. 156 f ‚quia legem dominus noster non venerat solvere, sed adimplere'. Mt 5, 17. — p. 160, 20 ff ‚tunc lampades martyrii et rutilas fidei faces apprehendimus . . . aut sponso Domino venienti obviam occurrimus, quo facilius in nuptiali thalamo secundum evangelium intrare possimus'. Mt 25, 1 ff.

Tract. XV p. 163, 12 f ‚unde et apostoli . . . sal terrae sunt appellati'. Mt 5, 13. — p. 164, 7 f ‚cuius (Christi) caro peccatum non fecerat nec dolus in ore eius inventus est'. 1 Petr 2, 22. — p. 164, 16 f ‚renatus ex aqua et superna virtute'. Vgl. Jo 3, 5. Novat. de bon. pud. 2 p. 14, 16 H.: ‚renatos ex aqua et pudicitia'. Genauer tract. XVIII p. 198, 1 f ‚ex aqua et Spiritu Sancto renati sumus'. — p. 165, 17 f ‚qui (Dominus noster) est fons aquae vivae saliens in vitae perpetuitatem'. Jo 4, 14.

Tract. XVI p. 174, 18 f ‚de terra Aegypti manu valida et excelso bracchio liberavi'. Bar 2, 11. Ez 20, 34. Vgl. Novat. de trin. 6 (895 C). — p. 174, 23 f ‚pane angelorum in

eremo satiavi'. Ps 77, 25. — p. 176, 17f. Vgl. oben die textkritische Bemerkung zu dieser Stelle. — p. 177, 4 ,ad iracundiam provocastis sanctum (so habe ich Archiv 575 für das überlieferte ,semen' hergestellt) Israel'. Is 1, 4 LXX. Vgl. Morin, Anecd. Maredsol. III 3 p. 115, 22 adnot. Für ,provocastis' erhalten wir an dem Verfasser der Traktate einen neuen Zeugen, der neben Tertullian, Hilarius und Hieronymus tritt. Tract. XI p. 120, 11ff wird die Stelle in folgendem Wortlaut zitiert: ,o semen malignum et filii scelesti, qui dereliquistis Dominum et ad iracundiam concitastis sanctum Israel'. — p. 178, 17ff ,sicut curatus est ille evangelicus vulneratus'. Lk 10, 30ff. — p. 179, 1 ,stabulario id est angelo ecclesiae'. Apk 2, 1 u. ö.[1]

Tract. XVII p. 185f ,imaginem caelestis portemus per bonam conversationem quae est in fide, sanctitate et veritate secundum Christum ambulantes'. Vgl. Jak 3, 13; 1 Petr 3, 16; Eph 4, 22ff. — p. 186f ,iam enim in tertium caelum raptus ... homini loqui audierat'. 2 Kor 12, 2ff. — p. 187, 7f ,hic sequester Dei et hominum mediator appellatus' (so Jordan 147f nach cod. F und Tert. de resurr. carn. 51). 1 Tim 2, 5. Vgl. Novat. de trin. 21 (928 B) 23 (932 B) 31 (952 B).

Tract. XVIII p. 192, 3 ,melius est pulsare et quaerere'. Vgl. Mt 7, 7 mit den Parallelen. — p. 193, 3ff ,hymnos lingua explicabant (die drei Jünglinge im Feuerofen) et quasi uno ore Deum laudibus et carmine honorabant'. Dn 3, 51 (nicht im hebräisch-aramäischen Danielbuche). Die Stelle der Traktate ist der Sammlung von C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. B. 1901 (Bibl. Stud. VI 3/4) beizufügen. — p. 193, 13ff ,sic et manna illud vincentibus daturum se esse promittit, sic et (vgl. oben die textkrit. Bemerkung) aeternae vitae coronam capiti nectens imponit, modo calculum album accipienti dexterae porrigit, modo stellam matutinam ardentem radiorum fulgoribus tradit, modo supra thronum suum ut sedeant vicaria honoris sui

[1] Der ,stabularius' des Evangeliums wird auch sonst (vgl. Morin a. a. O. p. 147, 19) auf den Bischof gedeutet, doch verdient die altertümliche Bezeichnung des letzteren an der Stelle der tractatus Beachtung.

potestate (vgl. oben die textkrit. Bem.) concedit, modo virgam ferream accipere invictam (invictae?) potestatis facit, modo laetitiae et voluptatis convivatorem se cum ipsis esse promittit'. Apk 2, 17; 2, 10; 2, 17; 2, 28; 3, 21; 2, 26 f; 3, 20. — p. 193 f ,ea quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, praeparavit Deus his qui diligunt eum'. 1 Kor 2, 9 (Lit. Centralbl. a. a. O.). Vgl. Novat. de trin. 7 (897 C). — p. 194, 13 ,ille antiquus hostis'. Eine nicht seltene Variation des biblischen (Apk 12, 9) ,serpens antiquus'. Vgl. Miodoński zum Anon. adv. aleat. 5, 2 S. 78. — p. 195, 19 ,mysterium iniquitatis'. 2 Thess 2, 7. Vgl. tract. XVIII p. 197, 13. — p. 197, 7 ,mors secunda'. Apk 2, 11 u. ö. — p. 198, 5 ff ,stipendia salutis . . . charismatum donativa'. Vgl. Röm 6, 23; Zahn a. a. O. 352; Archiv 562. — p. 198, 7 f ,clipeo fidei contecti et lorica iustitiae animadvertimur esse vestiti'. Eph 6, 14 16. Vgl. Novat. epist. 30 (inter Cypr.), 6 p. 554, 20 f H.

Tract. XIX p. 200 f ,sed nec hunc Iesum filium . . . Iesum nostrum sacerdotem ostenderet'. Vgl. Hebr 5, 6; 6, 20; 7, 11—24 (Zahn 350 Anm. 3). — p. 201, 11 ff ,dum est oboediens in omnibus, etiam usque ad mortem, mortem autem crucis'. Phil 2, 8. — p. 202, 10 ,stagnum ignis'. Apk 20, 9 u. ö. — p. 204, 19 ,qui semetipsum pro nobis Deo hostiam obtulit'. Hebr 9, 14.

Tract. XX p. 212, 8 ,non personas accipit'. Dt 10, 17 u. ö.

Nachtrag. Ein erhöhtes Interesse haben die Traktate soeben erhalten durch den von Bonwetsch, Texte und Untersuch. N. F. XI 1[a], 1904 (Einleitung) geführten Nachweis, dafs in tract. VI Hippolyts georgisch erhaltene Auslegung des Segens Jakobs (Gn 49) stark benützt ist, und der Traktator mit der (treuen) georgischen Übersetzung und Ambrosius (de patriarchis) gegen die Katenenfragmente (Berliner Ausgabe des Hipp. I 2, 55 ff; vgl. Archiv XI 550 und Butler, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. IV [1903] 79 ff) zusammengeht.

1 Chr 25: Ein Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern.

Von P. Fr. v. Hummelauer S. J. in Valkenberg.

David und die Obersten des Heeres betrauten die drei Klassen der Söhne Asaphs, Jeduthuns und Hemans mit der instrumentalen Begleitung der Kulthandlungen. V. 2—4 werden namhaft gemacht 4 Söhne Asaphs (A), 6 Söhne Jeduthuns (J), 14 Söhne Hemans (H). Die einzelnen Namen sind die Namen der Chorführer von ebensovielen Chören von je 12 Musikern: daher V. 7 die Gesamtzahl der Musiker in den 24 Chören $12 \times 24 = 288$.

Ausdrücklich wird bemerkt, dafs die Gruppierung der Chöre durch das Los bestimmt wurde, und das Resultat dieser Auslosung wird V. 9—31 mitgeteilt. Die Namen dieses zweiten Abschnittes sind genau dieselben wie diejenigen des ersten Abschnittes; V. 3 mufs Šimʿi (V. 17) mit dem Ḳerê unbedingt nachgetragen werden, da dieser einzige Name unter den 24 offenbar im ersten Abschnitt nicht fehlen darf. Die Namen sind in beiden Abschnitten die gleichen, die Reihenfolge ist eine verschiedene; mit der Neuordnung hatte das Los etwas zu tun: wie viel, soll Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein.

Wir bieten zunächst eine Tabelle, welche die Folge der Namen vor und nach der Auslosung wiedergibt; jene ist durch arabische, diese durch römische, den einzelnen Namen vorgesetzte Ziffern veranschaulicht. Jedem Namen ist in Klammer die Stelle beigemerkt, welche er im andern Abschnitt einnimmt, den Namen des ersten Abschnittes in

römischen, den Namen des zweiten Abschnittes in arabischen Ziffern.

Abschnitt V. 2—4				Abschnitt V. 9—31			
1	A	Zakkur	(III)	I	A	Joseph	(2)
2	A	Joseph	(I)	II	J	Gedaljahu	(5)
3	A	Nathanja	(V)	III	A	Zakkur	(1)
4	A	Ašar'ela	(VII)	IV	J	Ṣeri	(6)
5	J	Gedaljahu	(II)	V	A	Nathanja	(3)
6	J	Ṣeri	(IV)	VI	H	Bukḳijjahu	(11)
7	J	Ješa'jahu	(VIII)	VII	A	Ašar'ela	(4)
8	J	Ḥašabjahu	(XII)	VIII	J	Ješa'jahu	(7)
9	J	Matthithjahu	(XIV)	IX	H	Matthanjahu	(12)
10	J	Šim'i	(X)	X	J	Šim'i	(10)
11	H	Bukḳijjahu	(VI)	XI	H	Uzzi'el	(13)
12	H	Matthanjahu	(IX)	XII	J	Ḥašabjahu	(8)
13	H	Uzzi'el	(XI)	XIII	H	Šebu'el	(14)
14	H	Šebu'el	(XIII)	XIV	J	Matthithjahu	(9)
15	H	Jerimoth	(XV)	XV	H	Jerimoth	(15)
16	H	Ḥananja	(XVI)	XVI	H	Ḥananja	(16)
17	H	Ḥanani	(XVIII)	XVII	H	Jošbeḳaša	(21)
18	H	Eli'atha	(XX)	XVIII	H	Ḥanani	(17)
19	H	Giddalthi	(XXII)	XIX	H	Mallothi	(22)
20	H	Romamthi'ezer	(XXIV)	XX	H	Eli'atha	(18)
21	H	Jošbeḳaša	(XVII)	XXI	H	Hothir	(23)
22	H	Mallothi	(XIX)	XXII	H	Giddalthi	(19)
23	H	Hothir	(XXI)	XXIII	H	Maḥazi'oth	(24)
24	H	Maḥazi'oth	(XXIII)	XXIV	H	Romamthi'ezer	(20)

Auf den ersten Blick möchte man meinen, dafs hier das Los ordentlich aufgeräumt hat; sind doch blofs drei Namen an ihrer Stelle verblieben: Šim'i 10 und X, Jerimoth 15 und XV, Ḥananja 16 und XVI. Sieht man indessen genauer zu, so gewahrt man in dem Wechsel System.

Dafs bei der grofsen Überzahl der H (14 unter 24) sich am Ende der Liste, von XV bis XXIV, lauter H finden, könnte man am Ende noch dem Zufall des Loses zu gute schreiben. Aber was soll man zur Gruppierung der ersten Hälfte der Liste, von I bis XIV, sagen?

AJ — AJ — AH — AJ — HJ — HJ — HJ.

Der Grundsatz, dafs A den Vortritt hat vor J und J vor H, kommt auch hier zum Ausdruck, wenn er auch nicht in ebenso konsequenter Weise wie im ersten Abschnitt durchgeführt er-

scheint. Er wird hier nämlich mit einem andern Grundsatz kombiniert, demgemäfs die Reihe I—XIV aus gemischten Paaren bestehen soll: nirgends zwei A oder zwei J oder zwei H nebeneinander, alles planmäfsig durcheinander gewürfelt. Zuerst die 4 A an der Spitze der 4 ersten Paare; die 6 J jederzeit an zweiter Stelle, in allen 7 Paaren bis auf eines; natürlich mufsten, um die 7 Paare voll zu machen, 4 H in die Reihe einbezogen werden.

Aber warum nicht die anscheinend noch regelmäfsigere Folge:

AJ — AJ — AJ — AJ — HJ — HJ — HH?

Antwort: weil HH kein gemischtes Paar wäre. Warum nicht:

AJ — AJ — AJ — AH — HJ — HJ — HJ?

Antwort: weil auch hier zwei H sich berührt hätten: AH—HJ. Die scheinbare Ausnahme selbst erscheint durch das System bedingt.

Indessen ist es nicht leicht, die Grenze zwischen Zufall und Absicht genau zu bestimmen; auch das Los liefert ab und zu Resultate, denen man eine Absicht unterzulegen versucht wäre. Sehen wir zu, ob weitere Spuren der Absichtlichkeit zu Tage treten.

In die Reihe I—XIV rücken 4 H ein: das sind Bukkijahu, Matthanjahu, Uzzi'el, Šebu'el: 11, 12, 13, 14, die 4 ersten Nummern der Klasse H. Das Avancement ist perfekt.

Wenden wir uns der zweiten Reihe zu, wo, wie oben bemerkt, Jerimoth und Ḥananja ihre frühere Stellung bewahren: 15, 16 = XV, XVI. Die Reihe XVI—XXIV bietet folgendes Bild:

16, 21, 17, 22, 18, 23, 19, 24, 20,

d. h. die Reihe erscheint geteilt in 16—20 und 21—24, und die beiden Teile erscheinen systematisch ineinander geschoben.

Sehen wir uns um, ob wir Spuren ähnlicher Planmäfsigkeit auch in der Reihe I—XV entdecken. Erinnern wir uns, dafs eine anscheinende Unregelmäfsigkeit durch das Aufrücken von 4 H in die oberen Klassen bedingt ist. Wir schneiden die Reihe entzwei aus einem Grunde, über dessen Berech-

tigung der Leser sich nachher ein Urteil bilden mag. Wir haben nun:

2, 5, 1, 6, 3; (11), 4, 7, (12)
10, (13), 8, (14), 9, (15).

Spuren derselben Methode, welche die Bildung der Reihe XVI—XXIV leitete, lassen sich auch hier unschwer erkennen. Aber die Methode ist nicht konsequent durchgeführt: sie wäre es, wenn Joseph, Zakkur und Šim'i die Plätze wechselten. Dann hätten wir:

1, 5, 2, 6, 3, (11), 4, 7, (12),

die Reihe 1, 2, 3, 4, eingeschoben in die durch 2 H verstärkte Reihe 5, 6, 7; und:

(13), 8, (14), 9, (15), 10,

die Reihe 8, 9, 10 eingeschoben in die Reihe (13), (14), (15).

Die Versetzung der Namen Joseph, Zakkur und Šim'i setzen wir auf Rechnung des Loses.

Zuerst bestanden 3 homogene Klassen von Musikchören: A, J, H, 4+6+14 Chöre, jede Klasse wahrscheinlich mit eigenem Korpsgeist, eigenen Gepflogenheiten. David bildete an deren Statt 3 Klassen von 9+6+9 Chören; die erste sollte einen A, die zweite einen J, die dritte einen H zum Klassenführer haben. Aber er hob die Homogeneität der Klassen auf. Am meisten Verlafs scheint er auf H gehabt zu haben, nicht wohl einzig darum, weil diese Klasse die zahlreichste war. Die H-Chöre, wenn auch in geringerer Anzahl, bildeten allein die dritte Klasse; aber sie erhielten nun auch eine Vertretung in den oberen Klassen, in der zweiten die Hälfte, in der ersten zwei Siebtel. Zudem ward der Zusammenhang von A und J dadurch gelockert, dafs nie 2 A und nie 2 J nebeneinander zu stehen kamen.

Diese Gruppierung der Chöre und Verschmelzung der Klassen vollzog sich nach einem wohlangelegten Plane, aber die Klassenführer wurden durchs Los bestellt. Einer musikalischen Reform stehen nicht selten diejenigen am meisten im Wege, die im Dirigentenamte ergraut sind, Leute alten Stiles, mit denen sich nicht reden läfst. Hier entschied das

Los, welches als Spruch Jahwes betrachtet wurde und keinen Appell zuliefs. Man warf das Los über die A der ersten Klasse, und Zakkur und Joseph vertauschten die Plätze. Man warf das Los über die J der zweiten Klasse, und Šimʿi rückte von der vorletzten auf die erste Stelle. Das Los bestätigte Ḥananja als Führer der dritten Klasse. Zakkur mufste mit dem dritten Platz vorlieb nehmen; Gedaljahu und Buḳḳijjahu avancierten, mufsten aber den Dirigentenstab abgeben; Joseph, Šimʿi und Ḥananja werden sich die Lehre zu Herzen genommen und treulich mit König David bzw. seinen drei Chorregenten Asaph, Jeduthun und Heman zusammengewirkt haben.

Eine solche Bewandtnis ungefähr mag es mit jener Neuordnung der Musikchöre gehabt haben. Sie erfolgte nach Plan und durchs Los. Der Plan liegt deutlich genug ausgesprochen in der Anlage der Namenliste V. 9—31; das Los ist im Texte ausdrücklich erwähnt.

Wie bleibt es aber dabei noch wahr, das Los sei geworfen worden für die Grofsen wie für die Kleinen, für die Kundigen wie für die minder Kundigen (V. 8)? Wäre es an einem Gymnasium Sitte, zu Anfang des Schuljahres die Klassen unter die Lehrer zu verlosen, so würde jedem Schüler sein Lehrer durch das Los zugewiesen, und jedem Lehrer jeder Schüler, die Grofsen wie die Kleinen, die Kundigen wie die minder Kundigen; dabei blieben die Klassenbestände genau dieselben, wie sie sich infolge der letzten Jahresprüfung gestaltet hatten. Auf gleiche Weise erhielten auch Davids Musiker alle ihre Klassenführer und diese ihre Musiker durchs Los zugewiesen.

Sagen wir, es sei etwas durchs Los bestimmt worden, so ist der nächstliegende Sinn des Ausdruckes der, die ganze Sache sei durchs Los bereinigt worden: dem Hebräer besagt der Ausdruck zunächst nur, das Los habe mit der Sache auch etwas zu tun gehabt. Auch Josue verteilte das Land durchs Los an die Stämme, und doch geschah bei jener Verteilung vieles nicht durchs Los: die Überweisung Judäas an

Kaleb, die ungefähre Bestimmung von sieben Stammgebieten (Jos 18) und manches andere. Mufste doch bei der Zumessung der einzelnen Gebiete auf die Seelenzahl des Stammes Rücksicht genommen werden (Nm 33, 54). Namhafte Erklärer sind der Ansicht, dafs dabei das Los nur bei strittigen Punkten zur Anwendung kam.

Zudem redete Jahwe bei solch feierlichen Gelegenheiten durch das Los, und indem er durch dasselbe den Schlufsakt entschied, erteilte er all demjenigen, was vorher vereinbart worden war, seine Sanktion — und zwar durch das Los. Das heifst, hebräisch gedacht: die Sache ist durch das Los bestimmt worden.

Berichtigungen zu Mandelkerns Kleiner Konkordanz.

Vgl. ZatW 1898, 165f; 1899, 187f; 1903, 352ff. Zunächst Berichtigungen zu den Berichtigungen:

Zu 1903, 352: S. 11 s. v. אהביה füge hinzu (Prov 8, 17 [st. 8, 1]) K.

Zu 1903, 354: S. 416 fehlt zu usw. zu streichen; die Stelle steht S. 800, aber mit unrichtigem Zitat; zu lesen: תמרו' Jer 31, 21 (st. 31, 20).

Neu: S. 264[a] והיטב 1 S 25, 31 (st. 2 S).
היטיבו Dt 5, 25 (st. 5, 28).
S. 446[b] תטעו Jer 35, 7 (st. Jes)[1].
S. 582[b] התפלל imper. 1 S 12, 19 (st. 1 R).

[1] Auch in der grofsen Konkordanz unrichtig.

J. Göttsberger.

Psalm 29 (28) — ein Gerichtspsalm.

Von Prof. Dr M. Faulhaber in Strafsburg.

I. Thema. Ps 29 ist ideell wie formell eine Perle der biblischen Poesie. Die Auffassung des atl Glossators, der Ps habe die Schilderung eines starken Gewitters zum Thema, ist auch die Anschauung der christlichen Exegeten bis in die neueste Zeit geblieben. Für einen biblischen Sänger konnte es sich aber nicht lediglich um die poetische Darstellung einer an sich noch so grofsartigen Naturerscheinung handeln. „Wenn in Gewittern von den Bergesspitzen der Herr die Weltgeschichte schreibt mit seinen Blitzen“ (Eichendorff), so ist das für jedes religiös gestimmte Herz eine Offenbarung der Macht und Majestät Gottes, eine Art natürlicher Theophanie. Nach atl Anschauung im besondern gilt ein Gewitter als die passendste Szenerie für eine Erscheinung Jahwes (Ex 19, 16. Job 38, 1), namentlich für die Epiphanie zum Gerichte. Die einzelnen Begleiterscheinungen des Gewitters — Blitze, Hagel, Finsternis, Gewölk — sind als Kundgebung und Symbole des göttlichen Richterzornes aus der heiligen Literatur sattsam bekannt (Ps 97, 2—4. Joel 2, 10 und 3, 15. Is 13, 10. Ez 32, 7; 38, 22. Mt 24, 27. 29). Wie sonst mit den einzelnen Gewittererscheinungen, so wird in Ps 29 unter dem Bilde eines Gewitters im ganzen die Tatsache, der plötzliche Hereinbruch, die Ausdehnung und der Schreckenscharakter des Gerichtes, also das alte Thema der Propheten, geschildert. Ps 96, eine Nachdichtung des Ps 29, zitiert dessen Anfang fast wörtlich (V. 7—9) und redet dann V. 9ff in nackten Worten vom Gerichte;

damit erklärt er auch seine Vorlage als Gerichtspsalm. Das Gewitter mufs dem Dichter nur die Bilder leihen, das eigentliche Thema aber und das literarische Ziel des Ps 29 ist die Schilderung des Gerichtes über die Heidenwelt. Die Exegese des Ps wird ergeben, dafs der Dichter selber in der Gesamtkomposition und in Einzelheiten die Grundidee des Liedes deutlich genug ausgesprochen hat.

II. Anlage und Gliederung. Im Kern besteht Ps 29 aus drei Strophen (V. 3—9), die das Gericht Jahwes über die Heiden auf einem dreifachen Schauplatze darstellen und von einer Eingangs- und Schlufsstrophe schön umrahmt sind:

1. Strophe: 1^b—2 Aufforderung zur Anbetung Jahwes.
2. Strophe: 3—4 die Stimme Jahwes über dem Meere.
3. Strophe: 5—7 die Stimme Jahwes über dem Libanon.
4. Strophe: 8—9 die Stimme Jahwes über der Wüste.
5. Strophe: 10—11 der Friedensgrufs Jahwes an sein Volk.

III. Überschrift: מזמור deutet die Bestimmung des Ps zum gesanglichen Vortrag an. לדוד kann aus inneren Gründen nicht die davidische Herkunft des Liedes, wenigstens nicht in der jetzigen Textgestalt, behaupten wollen; denn die Erwähnung des Tempels in V. 9 (und V. 2) verbietet eine Datierung in die tempellose Zeit Davids; vgl. unten S. 269. LXX, also auch das nach ihnen revidierte Psalterium gallicanum der Vulg., haben in der Überschrift plus: ἐξοδίου (einige Hss ἐξόδου) σκηνῆς — eine Notiz, die noch zu Theodorets Zeiten in den Hexapla fehlte und im Syrer am Rande stand, also sehr späten Datums ist und lediglich die liturgische Bestimmung des Ps für den Schlufs des Laubhüttenfestes angibt. Der zweite Teil der Überschrift ist ein neuer Beweistext für die schichtweise Entstehung der Psalmenüberschriften und erschüttert zugleich die Beweiskraft des ersten Teiles. Dafs die Überschrift nicht zum originalen Texte des Ps 29 gehört, ergibt sich schon daraus, dafs sie, logisch und metrisch ein Fremdling, ganz und gar aufserhalb des strenggeschlossenen Gedanken- und Strophenbaues des Ps steht.

1. Strophe V. 1ᵇ—2.

Eine lebhafte, eindringliche Aufforderung zur Anbetung Jahwes.

הבו ליהוה בני אלים	1 Weiht dem Herrn junge Widder!
הבו ליהוה כבוד ועז:	Weiht dem Herrn Preis und Ehre!
הבו ליהוה כבוד שמו	2 Weiht dem Herrn die Ehre seines Namens!
השתחוו ליהוה בהדרת קדש:	Huldigt dem Herrn in seinem heiligen Vorhof!

1 בני אלים ist doppelsinnig: entweder „Söhne Gottes“ (Elim die poetische Abkürzung für Elohim Dn 11, 36; nach Wellh. phönizisch) oder „junge Widder“ (אילים); tatsächlich ist es in LXX, also auch in Vulg. doppelt übersetzt: „Weiht dem Herrn, ihr Söhne Gottes (a), weiht dem Herrn junge Widder!“ (b). Ursprünglich stand nur eine Zeile; es fragt sich, ob a oder b? Die „Söhne Gottes“ wären hier nicht die frommen Israeliten, sondern die Engel (Targum), die gleichen „Söhne Gottes“, die Job 38, 7 mit Jubel die neue Schöpfung begrüfsten; eine Aufforderung an sie, auch dem Richter zu huldigen, würde allerdings nicht befremden, da die Engel als Adjutanten Gottes in der Weltregierung und im Gerichte gelten. Trotzdem halte ich b für das Ursprüngliche. Zur Zeit des Eusebius, der bekanntlich in Cäsarea das Originalexemplar der Hexapla zur Hand hatte, fehlte a im Hebr. und bei allen Griechen aufser LXX (Migne XXIII 252). b stört den Parallelismus nicht; junge, in der üppigsten Lebenskraft stehende Widder sind das beste Material zu Brandopfern, also zu rein latreutischen Opfern (Lv 1, 10); die Aufforderung, solche zu opfern, ist also ganz parallel zu „Weiht dem Herrn Preis und Ehre“. Ps 96, 7—9 ist eine Nachdichtung, also zugleich eine Erläuterung unserer V. 1ᵇ—2; dort aber werden Menschen (nicht Engel) zum Opfern im Vorhofe des Herrn aufgerufen; auch das spricht für b.

2 nimmt bereits im allgemeinen auf das Thema des Ps Bezug. In dem Donnerwort über die Heiden liegt eine Offenbarung Gottes, also eine weitere Entfaltung und „Ehre seines Namens", in dem Friedensgrufs über Israel (V. 11) eine weitere Rechtfertigung des Namens Jahwe, d. i. des Gottes Israels. LXX und Vulg. fassen ὀνόματι (Dativ!) αὐτοῦ als Apposition zu κυρίῳ. — 2[b] „im heiligen Schmucke" MT, „in seinem heiligen Vorhofe" LXX, Vulg. Eine Verwechslung von הדרה und עזרה durch einen lapsus oculi ist doch nicht gut anzunehmen. Die Variante MT ist durch die Übersetzung „ihr Söhne Gottes" in 1 verschuldet; seitdem man die 1. Strophe an die Engel adressierte und den Himmel als Szene dachte, wufste man mit dem „Vorhof" nichts mehr anzufangen; denn der Gottesdienst der Engel ist wie ihr Wesen rein geistig, ohne Opfermaterial und ohne Opferlokal. Die Lesung LXX wird von unserer Übersetzung in 1 gefordert; denn der Vorhof ist der Ort, wo die „jungen Widder" geopfert werden.

2. Strophe V. 3—4.
Die Stimme Jahwes über dem Meere.

קול יהוה על המים	3 Die Stimme des Herrn über dem Meere!
[אל הכבוד הרעים]	[Der Gott der Herrlichkeit hat gedonnert.]
יהוה על מים רַבִּים:	Der Herr über dem grofsen Wasser!
קול יהוה בַּכֹּחַ	4 Die Stimme des Herrn mit Macht!
קול יהוה בֶּהָדָר:	Die Stimme des Herrn mit Hoheit!

Die kurzen, abgerissenen Sätze entsprechen dem lebhaften Affekt des Dichters. Das „Gewitter", von dem er Botschaft bringen will, ist so rasch heraufgezogen, dafs er wie ein abgehetzter Bote in lauter Anakoluthen spricht.

3[a]: קול יהוה, das siebenmal wiederkehrende Stichwort dieses Ps, bedeutet zunächst „Donner". Job 37, 2—5 wird

der Donner direkt Gottes Stimme genannt. Jo 12, 29 hört das Volk die Stimme Gottes und meint, es habe gedonnert; es mufs also doch jenes laute Zeugnis vom Himmel her ähnlich wie ein Donnerschlag gelautet haben, weil das Volk es damit verwechselte. Jo a. a. O. hielt man die Stimme Gottes für einen Donner; hier V. 3ff hält man den Donner für die Stimme Gottes. Es ist eine allgemeine populär-kindliche Auffassung, im Donner die Stimme der zürnenden, zankenden Gottheit zu vernehmen. קול יהוה ist aber nicht blofs „Donner, Donnerruf Jahwes" (Baethgen, Duhm), sondern das ganze Gewitter mit allen seinen Begleiterscheinungen; denn V. 5 bricht Ḳol auch Bäume, was der Blitz oder der Sturm tut, nicht der Donner, auch nicht nach antiker Anschauung. Grimme empfiehlt die tonmalerische Übersetzung „horch". — 3^b ist eine Glosse, ursprünglich wohl am Rande, die das Ḳol Jahwe erklären will: „Soll heifsen: der Gott der Herrlichkeit hat gedonnert." Schon der Name אֵל, der nur hier vorkäme (zu 1^a vgl. oben), müfste dem 18maligen יהוה des Ps gegenüber befremden. Zudem schiebt sich 3^b als Fremdkörper zwischen 3^a und 3^c (vgl. unten zu 8) und pafst auch in der Form nicht zu den Anakoluthen dieser Strophe. — 3^c: מים רבים soll „das Meer" in 3^a näher bezeichnen und ist steigernd. „Das Wasser" in 3^a ist nicht jenes, das in den Wetterwolken oder oberhalb derselben (Gn 1, 6f; 7, 11) aufgespeichert ist, sondern eines auf Erden: es soll doch nicht das Woher, sondern das Wohin der Donnerstimme angegeben werden. „Das grofse Wasser" ist nach Nm 34, 6f. Ez 26, 19 und nach Keilinschriften (Winckler, Keilinschriftliches Textbuch² 40) das Mittelländische Meer. Jedenfalls ist ein bestimmtes Meer gemeint; denn in 3^a steht der Artikel, und an den Parallelstellen 5^b und 8^b wird als weiterer Schauplatz des „Gewitters" ein bestimmtes Hochgebirge und eine bestimmte Wüste genannt.

Das Meer ist nach Is 17, 12f. Ez 26, 3. Dn 3, 78 ein Sinnbild der Völker. „Die Stimme des Herrn" ist dann eine Bezeichnung des Gerichtsaktes wie sonst „die Hand des Herrn" (Ez 6, 14 u. a.) oder „der Tag des Herrn" (Soph 1, 14).

4 mit lapidarer Kürze: „Die Stimme des Herrn mit Macht! Die Stimme des Herrn mit Hoheit!“ Wie das Gewitter einerseits als schreckendes Naturereignis „mit Gewalt“ niederdrückt, anderseits als ein erhebendes Naturschauspiel mit Achtung vor Gottes „Hoheit“ erfüllt, so hat auch das Gericht eine Doppelwirkung: die Feinde der Offenbarung werden besiegt („mit Macht“), der Gott der Offenbarung wird verherrlicht („mit Hoheit“).

3. Strophe V. 5—7.

Die Stimme Jahwes über dem Libanon.

קול יהוה שֹׁבֵר ארזים	5 Die Stimme des Herrn zerbricht Zedern;
וַיְשַׁבֵּר יהוה את ארזי הלבנון׃	Ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon.
וירקיד[ם] כמו עגל לבנון	6 Und er machte tanzen wie ein Kalb den Libanon
ושריון כמו בן ראמים׃	Und den Hermon wie einen jungen Büffel.
קול יהוה חֹצֵב להבות אש׃	7 Die Stimme des Herrn macht die Feuerflammen sprühen.

5 Die Zeder galt als Königin der Nadelhölzer, ihr Holz als unverweslich; als Königin der Zedern aber galt die Libanonzeder. 5ᵇ verhält sich also zu 5ᵃ wie eine Steigerung und soll 5ᵃ individualisieren: „ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon“. Die Schlufsfolgerung braucht der Dichter nicht auszusprechen: Wenn der Sturm sogar der unverweslichen Königin der Bäume die Krone wegreifst, wie wird er erst bei den andern Bäumen hausen!

6 vervollständigt mit einem poetischen, kräftigen Zuge das Bild von den verheerenden Wirkungen des Sturmes auf dem Libanon. An וירקידם ist wohl das Suffix mit Bickell, Wellh. u. a. zu streichen, und לבנון ist als Objekt in die a-Zeile zu beziehen, also: „Und er machte tanzen wie ein Kalb den Libanon.“ Die Donnerschläge erschüttern den Libanon derart, dafs er zu tanzen scheint „wie ein Kalb“. Ein Kalb mit seinen

plumpen Sprüngen ist freilich kein eleganter Tänzer, aber gerade deshalb das passendste Bild für einen tanzenden Berg. Ebenso plump ist der Kontertänzer: 6ᵇ „und den Sirjon (liefs Jahwe tanzen) wie einen jungen Büffel". Sirjon ist nach Dt 3, 9 die phönizische Benennung für den Hermon und steht synekdochisch für den ganzen Antilibanon, dessen Hauptgebirgsstock er ist. Libanon und Antilibanon stehen sich also hier in poetischem Parallelismus gegenüber, wie sie auch geographisch einander parallel laufen. Ps 114, 4. 6 hat mit Bezug auf das Gewitter bei der Sinaigesetzgebung ähnliche Bilder: „Die Berge tanzten wie Widder, die Hügel wie junge Lämmer." Die poetische Folgerung ist auch V. 6 zwischen den Zeilen zu lesen: Wenn diese gewaltigen Gebirgsstöcke. Libanon und Hermon, die höchsten Berge, die der Israelite kennt, die er für unerschütterlich hält, so erschüttert werden. welch leichtes Spiel wird der Sturm dann bei den andern Bergen haben!

Der Libanon und seine Zedern sind Symbole der heidnischen Weltmacht: Ps 37, 35. Ez 31, 3—9; Hesychius Hieros. zu Is 37, 24: τῶν ἐθνῶν ὁ Λίβανος αἴνιγμα. Die Zedern brechen, den Libanon erschüttern ist dann = die Heidenwelt richten.

Der alexandrinische Übersetzer, mehr noch Vulg., hat das schöne Bild von V. 6 in a verblafst, in b ganz und gar verdorben — einer von jenen Fällen, für welche das (auch in der Enzyklika „Providentissimus Deus" approbierte) Augustinuswort gilt, man müsse neben andern auch mit der Möglichkeit rechnen, „dafs der Übersetzer den Sinn der Worte nicht getroffen habe". 6ᵃ in LXX: καὶ λεπτυνεῖ αὐτὰς ὡς τὸν μόσχον τὸν Λίβανον; in Vulg: „et comminuet eas tanquam vitulum Libani". Hier wäre die stolze Zeder in ihrem Falle mit dem zaghaften Kalbe verglichen, das auf dem Libanon weidet. Für וְשִׂרְיֹן in 6ᵇ lasen LXX, in der Geographie des fernen Syrien wenig bewandert, das bekanntere וִישֻׁרוּן καὶ ὁ ἠγαπημένος und danach Vulg. „et dilectus". יְשֻׁרוּן ist Ehrenname für das Volk Israel (Dt 32, 15); auch wenn es den Berg Sion bedeuten würde.

was Ecker für „die vernünftigste Erklärung“ hält, wäre der Berg Sion metonymisch = das um ihn wohnende Volk Israel. 6[b] könnte dann nur antithetisch sein: „doch der Berg Sion, wie ein junger Büffel“ sc. hüpft er in jugendlichem Mute auf = er steht ohne Wanken im Gewitter, während sogar der Libanon wankt. Gegen diese Erklärung spricht: Das Gesetz des Parallelismus verbietet, das Kalb in 6[a] als Bild der Verzagtheit, dagegen in 6[b] den jungen Büffel als Bild des Kraftgefühls zu nehmen. Ferner: In der 3. Strophe steht das Gewitter im Norden von Palästina, nicht über dem südlichen Sion. Endlich: Vom Volke Israel ist erst in der Schlufsstrophe die Rede, und dort in dem Sinne, dafs das Gewitter über Israel und den Sion gerade nicht wegziehe.

7 „Die Stimme des Herrn spaltet die Feuerflammen.“ Für das Auge des Volkes erscheint der Blitz wie ein flammensprühendes, in einen Funkenzickzack gespaltenes Feuer. Auch Virgil (Aen. 8, 429) spricht von Flammenradien des Blitzes. V. 7 ist, von der Glosse 3[b] abgesehen, der einzige Stichus, der ausdrücklich von einem Gewitter redet. V. 7 ist für einen Stichus zu lang, für zwei zu kurz. Die Ergänzung von Wellh., Duhm zu zwei Zeilen ist kühn. Am Ende ist V. 7 nur eine erklärende Note zu 5 und 6: „das alles geschieht durch den Blitz“.

4. Strophe V. 8—9.

Die Stimme Jahwes über der Wüste.

קול יהוה יחיל מדבר	8 Die Stimme des Herrn macht die Wüste sich krümmen,
יחיל יהוה מדבר קָדֵשׁ׃	Der Herr macht die Wüste von Kades sich krümmen.
קול יהוה יחולל אַיָּלוֹת	9 Die Stimme des Herrn macht die Hirschkühe kreifsen
ויחשף יערות׃	Und lichtet die Wälder.
[ובהיכלו כֻּלּוֹ אֹמֵר כבוד׃]	[Und in seinem Tempel spricht alles: Wie herrlich!]

8 חול hier nicht in seiner Grundbedeutung „kreifsen“ ('A. ὠδίνειν), sondern übertragen: „in Angst und Schrecken

sein, vor Schmerz sich krümmen". Die Wüste, sonst so totenstill und bewegungslos, krümmt sich unter den Donnerschlägen wie ein Sklave unter den Peitschenhieben; ein Wirbelsturm fegt durch sie hindurch, so dafs die ganze Wüste zu tanzen scheint (חול Pol. Richt 21, 23), gerade wie der Libanon. 8b individualisiert durch Nennung einer bestimmten Wüste, verhält sich also zu 8a genau wie 5b zu 5a oder wie 3c zu 3b. Als Beleg für die streng symmetrische Grundanlage des Ps stelle ich diese drei Paralleltexte zusammen:

3 Die Stimme des Herrn über dem Meere!
Der Herr über dem Mittelmeere!
5 Die Stimme des Herrn zerbricht Zedern;
Ja, es brach der Herr die Zedern des Libanon.
8 Die Stimme des Herrn macht die Wüste sich krümmen.
Der Herr macht die Wüste von Kades sich krümmen.

Man beachte: in a jedesmal „die Stimme des Herrn", in b „der Herr"; in a jedesmal das Generelle, in b das Spezielle. 8b יחיל, die gleiche Verbalform wie in 8a; LXX wechseln in der Form: συσσείοντος — συσσείσει, Vulg. auch noch im Verbum: concutientis — et (sic) commovebit. Kades oder Kadesbarne, heute Ain Kadis, sechs Stunden südlich von Beersabee, wird Jos 10, 41 als südöstliche Grenzstadt des Heiligen Landes angegeben; es lag. hart auf der Grenze zwischen Kanaan und Edom, in der Wüste Pharan (Nm 13, 27) oder Sin (Nm 33, 36). Dafs diese Wüste hier nach Kades benannt wird, mufs einen besondern Grund haben; s. unten.

9a illustriert mit einem ebenso kurzen als kräftigen Bilde, welchen Schrecken das Gewitter den Tieren der Wüste einjagt: „Die Stimme des Herrn macht die Hirschkühe kreifsen." Die Hindin der Wüste wird von den Schlägen des Donnerwetters so erschreckt, dafs sie vor der Zeit ihre Jungen wirft. Der Dichter darf eine Volksanschauung zu einem drastischen Motiv verwenden, ohne die zoologische Richtigkeit erst lange zu prüfen. LXX καταρτιζομένου ἐλάφους, und danach Vulg. „praeparantis (praeparere facientis?) cervos" (statt cervas).

Duhm, Cheyne u. a. wollen אַיָּלוֹת in אֵילוֹת verbessern: „macht die Eichen wirbeln“; die alten Übersetzungen sind aber bis auf Σ (πληθύνοντος πεδία) einstimmig für die gebärenden Hirschkühe; vgl. Job 39, 1. — 9[b] ist zu kurz: „und entblöfst die Wälder“. Das nahe Gebirge Edom war reich an Wild und Wald; von Kades selbst wird (Sir 24, 18 Vulg.) die Palme gerühmt. Nun aber fährt der Sturm mit solcher Gewalt durch die Wälder, Äste und Bäume brechend, dafs die vorher dichten und dunkeln Wälder gelichtet werden. Syr. „schüttelt die Zweige und entwurzelt den Wald“. Die Palme von Kades ereilt also das gleiche Los wie ihre königlichen Schwestern auf dem Libanon.

Die Wüste ist ein sehr bezeichnendes Sinnbild der Heidenwelt (Is 35, 1; 61, 4. Ps 65, 13), nicht minder die Tiere der Wüste (Is 30, 6; 56, 9. Ez 34, 5); der Wüstensturm eine Allegorie des Gerichtes über die Heidenwelt. Das Verbum חול V. 8 wird Ez 30, 16 auch vom Gerichte über Ägypten gebraucht. Die Wüste Sin erhält den ungewöhnlichen Namen „Wüste Kades“, weil Kades Gn 14, 7 עין משפט „Quelle des Gerichtes“ heifst. In solchen Einzelheiten hat der Dichter selber die eigentliche Grundidee seines Liedes angedeutet. Das Meer und seine Wogen aufwühlen, den Libanon und seine Zedern ins Wanken bringen, die Wüste und ihre Tiere erschrecken, sind lauter synonyme Bezeichnungen des gleichen Gerichtsaktes.

9[c] schildert, wenn es original ist, den Eindruck des Gewitters auf die Menschen: „Und in seinem Tempel sagt alles: Wie herrlich!“ Im Gewitter lernen die Menschen beten und die Majestät des Gewittergottes preisen; ihre Ergriffenheit ergiefst sich in ein einziges Wort (Σ. πᾶσα ῥῆσις): Herrlichkeit! Der Tempel ist nicht der Himmel (Cheyne), sondern der Tempel Israels. Die Zeile ist etwas lang; כֻּלּוֹ ist vielleicht nur eine dittographische Wiederholung der zweiten Hälfte von וּבְהֵיכָלוֹ. 9[c] ist ein matter, recht prosaischer Übergang zur letzten Strophe, die doch für den Kenner der biblischen Poesie logisch und psychologisch genug eingeleitet wäre.

5. Strophe V. 10—11.
Segen und Friede dem Volke Jahwes.

יהוה למבול יָשָׁב	10 Der Herr hat über der Flut gethront,
וַיֵּשֶׁב יהוה מלך לעולם׃	Und es thront der Herr als König auf ewig.
יהוה עז לעמו יתן	11 Der Herr gibt seinem Volke Kraft,
יהוה יְבָרֵךְ את עמו בשלום׃	Der Herr segnet sein Volk in Frieden.

Die letzte Strophe schlägt die höchsten Töne des Preisgesanges an. 10a: למבול nach Is 3, 26 „auf der Flut“ oder nach 1 Sm 4, 4 „oberhalb der Flut“. Das Gericht, das soeben vor den Augen des Propheten wie ein Gewitter über die Heiden sich entlud, erinnert ihn unwillkürlich an ein anderes Gottesgericht, in welchem ebenfalls elementare Gewalten mitwirkten, nämlich an die Sintflut (Targ.). Man darf diese Ideenassoziation bei ihm voraussetzen, ohne „sich die Autoren des AT wie in der Kinderstube lebend“ zu denken (Duhm). Bei der grofsen Noaḥflut und bei der vom Sänger beobachteten Katastrophe hatte es den Anschein, als ob die wilden Elemente über die Schöpfung Herr geworden wären; doch Jahwe hat „über ihnen gethront“, d. h. seiner Herrschaft über sie sich nicht begeben. Während die ganze Schöpfung in Unruhe ist, während die Meereswogen rauschen und die Libanonzedern krachen und die Wüste erbebt, sitzt der Herr der Schöpfung ruhig und majestätisch auf seinem Throne; dieser schöne Gegensatz ist gewifs auch beim musikalischen Vortrag des Ps zum Ausdruck gekommen. LXX, Vulg. transitiv „macht die Flut bewohnen“, d. h. er baut ein Haus und ein Asyl in der Flut, wie bei der Sintflut dem Noaḥ, so bei der heutigen Flut seinem Volke. — 10b ist dann die logische Folge: „und es thront der Herr als König auf ewig“. Zu dem Waw consec. beim Imperfekt vgl. Ges.-K., 27. Aufl., 111r. 10a bezieht sich auf die Vergangenheit, 10b ist das Facit für die Zukunft:

Auch dann, wenn in künftigen Stürmen elementare Gewalten das Regiment zu führen scheinen, wird Jahwe die Zügel der Weltregierung nie aus der Hand geben. „Er bleibt König auf ewig", König der Welt (V. 10) und

11 König von Israel im besondern. „Jahwe gibt seinem Volke Kraft", so dafs es vor keinem Sturme zu fürchten braucht, während die Heidenvölker sich vor der Stimme Jahwes kraftlos erwiesen haben. „Jahwe segnet sein Volk in Frieden." יברך hat prägnanten Sinn: in Form des Segens war der Stammvater des Volkes auserwählt und der Messias als Spröfsling des Volkes verheifsen worden Gn 12, 3; jeder Segen Jahwes über „sein Volk" ist eine für die neue Generation erneute Auserwählung und eine erneute Garantie des messianischen Segens; die Imperfekta bezeichnen die Fortdauer der Handlung. בשלום: über das Völkermeer und über den Völkerberg und über die Völkerwüste erschallt die Stimme Jahwes wie ein Donnerwetter, über sein Volk dagegen spricht er den Segensgrufs des Friedens. Zum Schlusse des Gewitterpsalmes also ein Friedensgrufs wie der Friedensbogen nach dem Gewitter. Die Stimmung der letzten Strophe war die Stimmung des Dichters von Anfang an; darum gleich zum Eingang die Aufforderung: Weiht Jahwe Preis und Ehre!

Mit den letzten zwei Strophen wird der letzte Zweifel an der Grundidee des Ps gelöst. Man beachte doch, dafs „das Gewitter" vom Libanon, also von der Nordgrenze Kanaans, direkt nach Kades, nach der Südgrenze zieht, dafs es also das Heilige Land vollständig überspringt, oder dafs es, wenn man in 8ª die ostjordanische Wüste als Durchgangspunkt vom Libanon nach Kades vermuten wollte, an der ganzen Peripherie des Heiligen Landes herumzieht, an der Westgrenze über dem Mittelmeer, an der Nordgrenze über dem Libanon, an der Ost- und Südgrenze über der Wüste sich entladet, das Heilige Land selber aber vollständig verschont. Das ist, wenn es sich um ein Gewitter als reinen Naturvorgang handelt, nicht denkbar, aber ebenso selbstverständlich, wenn Ps 29 ein Gerichtspsalm ist.

Im Gerichte wird das Land des Jahwevolkes tatsächlich verschont, während über die Völker rings an seinen Grenzen, nach allen vier Weltgegenden hin, die Donner des Gerichtes niedergehen. Die Schlufsstrophe mit dem Friedensgrufs an Israel ist also mit den vorausgehenden Strophen engstens verbunden; denn das Gericht über die Feinde Jahwes ist in seiner Kehrseite Erlösung für das Volk Jahwes — eine hundertmal variierte Schlüsselidee der atl Literatur.

Literarisch ist Ps 29 am meisten von Ezechiel abhängig. Strophe 2—4 ist ein Kompendium von Ez 25—32. Strophe 5 ist das Thema von Ez 33—48. Die Analogie zu Ezechiel und zu andern Gerichtspropheten (Is 13—23. Soph 2, 4—15) legt auch die Vermutung nahe, Ps 29 solle nicht blofs generell den Heidenvölkern in allen Weltgegenden, sondern bestimmten, individuellen Völkern als Vertretern der Gesamtheit das Gericht verkünden. Dann wäre

1. das Gericht über das Meer = Gericht über Tyrus und die Phönizier nach Ez 26, bes. 16—18; 27, bes. 4. 9. 25. 27. 32—34. Ich adressiere die zweite Strophe nicht an die Philister, weil diese nach Ez 25, 16 „am Gestade des Meeres“ wohnen, während Tyrus durch seine Lage und seine Schiffe „im Herzen des Meeres“ (Ez 27, 4. 25. 32) wohnt, und weil unser Ps auch sonst die Sprache Ezechiels spricht. Vielleicht ist auch der phönizische Name in 6ᵇ ein Fingerzeig, dafs der Dichter an die Phönizier denkt.

2. das Gericht über den Libanon = Gericht über Assur nach Ez 31, 3ff: „Assur glich einer Zeder auf dem Libanon ... da fällten sie Fremde ... es trauerte über sie der Libanon.“ Nach Theodor von Mopsuestia besingt der ganze Ps 29 das Strafgericht über die Assyrer unter Ezechias. Der biblische Bericht hierüber erwähnt in der Hohnrede Sennacheribs ausdrücklich den Libanon und seine Zedern (4 Kg 19, 23. Is 37, 24).

3. das Gericht über die Wüste = Gericht über Edom nach Ez 35: sechsmal wird in diesem kleinen Kapitel verkündet, dafs Edom zur Wüste werde. Ps 29 redet es

proleptisch gleich als Wüste an, und zwar als „Wüste Kades". Dieser sonst ungewöhnliche Name ist hier absichtlich gewählt und überaus bezeichnend: er charakterisiert nicht bloſs wegen der Bedeutung des Namens Gn 14, 7 den ganzen Vorgang als Gerichtsakt; als der Name eines Grenzortes zwischen Juda und Edom bezeichnet er zugleich die Richtung der göttlichen Strafblitze, also die Adresse der vierten Strophe, und endlich gibt er mit dem Schauplatz auch gleich die Ursache des Gerichtes an. Der bloſse Name Kades ist eine fortwährende Erinnerung an die alte Feindschaft Edoms gegen das Volk Jahwes (Nm 20, 14—22); Kades gehörte früher zu Juda (Jos 15, 23), wurde aber von den Chaldäern an Edom zum Lohne für die Hilfeleistung bei der Eroberung Jerusalems (Ps 137, 7. Ez 35, 5. Abd 11) zusammen mit andern Teilen des südlichen Juda abgetreten. Kades ist also Edoms Verräterlohn, und deshalb soll es auch der Schauplatz des Gerichtes über Edom werden.

Damit haben wir auch die Prämissen zu einer annähernden Datierung des Ps 29. Nach der ganzen Idee und Anlage des Ps muſs Kades auſserhalb Judas liegen; denn das Gericht zieht rings um die Grenzen des Heiligen Landes, ohne dieses selbst zu berühren; der Ps ist also nach der Zuteilung von Kades an Edom, d. i. nach 586 entstanden. Die Abhängigkeit von Ezechiel und der Ton der letzten Strophe, der an Deuteroisaias erinnert, datieren in eine noch spätere, in die nachexilische Zeit. Als terminus ad quem ist die Makkabäerzeit anzunehmen; denn während in der dritten Strophe die Katastrophe über Assyrien als ein Ereignis der Vergangenheit hingestellt wird, bezeichnen die Imperfektformen in V. 8 das Gericht über Edom, das durch die Makkabäer erfolgte (1 Makk 5, 65), als ein noch nicht „perfekt" gewordenes Ereignis.

In seiner ursprünglichen Textgestalt war Ps 29 streng symmetrisch aufgebaut: das Lied bestand aus fünf Strophen, die Strophe aus vier Zeilen, die Zeile aus vier Hebungen. Der Parallelismus ist auch im heutigen Texte fast ohne Aus-

nahme rein und kunstmäfsig durchgeführt. Eine besondere Form der poetischen Technik ist die **Anadiplosis**, die Wiederholung einzelner Stichwörter, meist zu Beginn der Zeile, eine Art Wort-Alliteration: in der 1. Strophe „Weiht dem Herrn", in Strophe 2—4 „Die Stimme des Herrn" und „Der Herr", in der letzten Strophe in jeder Zeile „Der Herr". Die Anwendung der gleichen Kunstform spricht für die Einheit des Ps; der Wechsel der Stichworte soll Strophe 1 und 5 von Strophe 2—4 abheben. Strophe 1 und 5 wurden vermutlich von einem Priesterchor vorgetragen, weil sie eine Aufforderung zum Opfer bzw. eine Verheifsung des Segens enthalten. Diese Strophen werden sich beim liturgischen Vortrag auch durch friedlichere Melodien von den fortissimo und tonmalerisch vorgetragenen Gewitterstrophen unterschieden haben; der grofse Händel hat in seinem 1. und 10. Anthem das Rauschen des Meeres, das Rollen des Donners auf den Bergen und das Erdbeben in der Wüste in mächtigen Tongemälden wiedergegeben. Basilius hat unsern Ps homiletisch auf den Vorläufer gedeutet (Migne XXX 76 ff): die Stimme des Herrn = die Stimme des Rufenden in der Wüste; die Stimme des Herrn über den Wassern = Johannes am Jordan; die Zedern des Libanon = der Hochmut der Pharisäer — und andere rein oratorische Deutungen. Das siebenmalige Ḳol Jahwe hat überhaupt zu sehr bunten rhetorischen Auslegungen Anlafs gegeben. Nach Cheyne und Baethgen ist der Prolog des Erzengels Michael in Goethes Faust dem Ps 29 nachgedichtet. Vermutlich ist auch die Arie Fernandos („Der kann in Blitz und Donner lachen") in Händels Oper Almira (3. Akt) eine Nachdichtung.

Das Comma Ioanneum (1 Io 5, 7) in den Schriften der Antitrinitarier und Socinianer des 16. und 17. Jahrhunderts.

Von Prof. Dr Aug. Bludau in Münster i. W.

Hatten sich die doktrinellen Bemühungen der im 16. Jahrhundert aus der Kirche ausgeschiedenen Elemente vorzugsweise auf die unmittelbar praktischen Lehrstücke von der Sünde, dem Glauben und den Werken, der Genugtuung und Rechtfertigung, der Kirche und den Sakramenten gerichtet, und waren die mehr spekulativen Lehren von Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, vom Verhältnis des Sohnes zum Vater, von der Persönlichkeit des Heiligen Geistes nicht in Untersuchung genommen, so drängte doch bald eine mit anabaptistischen Elementen reichlich geschwängerte Richtung nicht blofs auf eine partielle Revision des kirchlichen Lehrgebäudes, sondern auf fundamentale Neugestaltung desselben nach gänzlichem Umsturz[1]. So suchten die Antitrinitarier die kirchliche Dreieinigkeitslehre und die mit ihr zusammenhängenden Artikel als schriftwidrig und unhaltbar aufzuweisen. Vor allem bemühten sie sich, diejenigen Schriftstellen abzuschwächen und ihrer Beweiskraft zu berauben, auf denen die Wahrheit der heiligen Dreieinigkeit beruht. Unter den bekannten dicta probantia figurierte auch die Dreizeugenstelle 1 Jo 5, 7, „die wie keine andere Bibelstelle das Trinitätsdogma nach Inhalt und Umfang in vollendetster Fassung zum Ausdruck bringt“[2]. Da

---

[1] Vgl. F. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin I, Heidelberg 1839, 8; O. Fock, Der Socinianismus, Kiel 1847, 120 ff.

[2] Pohle in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII[2] 46.

war es den Gegnern recht erwünscht, auf die seit Erasmus bekannt gewordenen kritischen Bedenken gegen die Authentie der Stelle hinweisen zu können. Wenn wir die Literatur der Antitrinitarier und Socinianer des 16. und 17. Jahrhunderts durchforschen, finden wir, dafs dieser Textus dogmaticus in den Streitigkeiten jener Zeit keine unwesentliche Rolle gespielt hat.

In den ersten Anfängen des Antitrinitarismus im Reformationszeitalter wurde über die Stelle wohl noch nicht verhandelt, wenigstens ist nicht bekannt, ob Ludwig Hetzer († 1529) oder Joh. Denck († 1528), Konradin Bassen († 1529) u. a. m. die Stelle 1 Jo 5, 7 verwarfen. Manche von ihnen, wie Joh. Denck und David Joris († 1556), legten ja überhaupt dem Worte Gottes in der Schrift nur einen geringen und untergeordneten Wert bei und setzten das bindende Ansehen der Heiligen Schrift tief herab [1]. Von einigen Antitrinitariern jedoch wissen wir, dafs sie die Echtheit der Stelle leugneten. So hat Joh. Campanus († 1574) in der Schrift, die 1532 durch Nikolaus Franz v. Streitten herausgegeben wurde unter dem Titel: Göttlicher und Heiliger Schrifft, vor vilen Jaren verdunckelt, und durch unheylsame Leer und Lerer (aus Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung, — die Echtheit von 1 Jo 5, 7 bezweifelt, sich stützend auf die Autorität des Erasmus [2]. Melchior Hofmann hinwieder hat in: Auslegung der himmlischen Offenbarung Johannis des heyligen Apostels und Evangelisten, Strafsburg 1530, S. B VI die Stelle benutzt („und die drey dienen in eins") [3]. Ebenso zieht Michael Servet, der in der kirchlichen Trinitätslehre nur ein Kunststück scholastischen Aberwitzes sah, in seinen Schriften öfters die Stelle heran, so in De Trinitatis erroribus libri septem (1531) Bl. 25a ff 64a und in Christianismi restitutio (1553) 1791, S. 22 ff: die Stelle 1 Jo 5, 7 rede

---

[1] Siehe Trechsel, Die protest. Antitrinitarier 20 43.

[2] Siehe Schelhorn, Amoenitates litter. XI, Francofurti et Lipsiae 1729, 82; Trechsel a. a. O. 33.

[3] Siehe Bock, Historia Antitrinitariorum II, Regiomonti et Lipsiae 1774, 297.

von dem Zeugnis des Vaters in der himmlischen Stimme bei der Taufe, von dem Zeugnis Christi, dafs er aus Gott sei, und endlich von dem Zeugnis des Geistes durch die Predigt der Jünger. Alle drei aber bezeugen das gleiche, und darum heifse es: diese drei sind eins[1]. Hingegen kennt Bernardino Ochino von Siena († 1564) in den Dialogi XXX in duos libros divisi, Basileae 1563[2], 81 f die kritischen Zweifel an der Echtheit und deutet die Einheit von dem consensus voluntatis: „Die Einheit Christi mit Gott, von welcher die Stellen 1 Jo 5, 7, angenommen, dafs sie echt sei, und Jo 10, 30 reden, mufs nicht notwendig von der Einheit der Substanz, sondern vielmehr von der Einheit der Macht des Willens ... verstanden werden." Valentino Gentile († 1566) hat in seiner Confessio ad ill. Dom. Simonem Wurstenbergerum Gaji Praefectum dignissimum, die er an den Bernischen Landvogt Sim. Wurstenberger zu Gex im Jahre 1561 richtete[3], unsere Stelle zitiert: Die Trinität sei ihm, so erklärt er, nichts als ein abstrakter Begriff und Ausdruck, welcher die Einheit der drei bezeichne, „iuxta illud: Tres sunt qui testimonium dant in coelo ..."

Auch sonst finden sich noch gelegentliche Bemerkungen zu der Stelle in der Literatur. Ein holländischer Geschichtschreiber z. B. erzählt uns[4], dafs in einer in den Niederlanden in den Jahren etwa von 1569 bis 1573 stattgefundenen Unterredung zwischen dem Anabaptisten Hermann von Fleckwigk und einem Franziskaner Cornelius Adriani sich ersterer für die Fortlassung von 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle auf die Anmerkungen des Erasmus berufen habe: die Stelle finde sich nicht im griechischen Text.

---

[1] Trechsel a. a. O. 73; Bibl. Zeitschr. I 393f.

[2] Von ihm selbst italienisch verfafst, ins Lateinische übersetzt von Sebastian Castellio.

[3] Abgedruckt bei Trechsel II 471ff (Beilage XVI).

[4] Siehe Histoire abrégée de la Réformation des Pays-bas, traduite en français de Gérard Brandt I, La Haye 1726, 178ff; Semler, Histor. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik, Erstes Stück, Halle u. Helmstädt 1764, 101.

Eine Weiterentwicklung des Antitrinitarismus erfolgte auf dem Boden Polens und Siebenbürgens, wo die Unitarier sich eine selbständige Kirchenverfassung gaben, Synoden hielten und eigene Schulen gründeten. Ob in dem Glaubensbekenntnis der polnischen Unitarier vom Jahre 1574: Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine Iesu Christi Domini nostri crucifixi et resuscitati ..., nach der allgemeinen Annahme von Georg Schomann verfaſst[1], die Stelle 1 Jo 5, 7 irgendwo erwähnt wird, habe ich bei der Seltenheit des Buches nicht in Erfahrung bringen können. In der polnischen Bekenntnisschrift Confessio. Wyznánie wiáry powszechney kosziołow krześciáńskich Polskich (Krakau 1570) kommt sie nicht vor, auch in den Synodalverhandlungen und Kolloquien, die Stanislaus Lubieniecki in seiner Historia reformationis Polonicae, Freistadii 1685, 111ff 119ff 133ff 180ff vorführt, wird sie nirgends erwähnt. Daſs man aber in jenen Kreisen auf die Stelle längst aufmerksam geworden war, kann nicht geleugnet werden. Auf der unter königlicher Autorität abgehaltenen Synode zu Weiſsenburg (Alba Julia) in Siebenbürgen im Jahre 1568, auf der sich die Reformierten von den Unitariern lossagten[2], hat Georg Blandrata, Superintendent der reformierten Kirche in Klein-Polen, seit 1563 Leibarzt des Fürsten Joh. Sigismund von Siebenbürgen, auf die Unechtheit dieser Beweisstelle für die Trinität hingewiesen[3]. „Nemo est, qui non videat, locum hunc suspectissimum esse, cum a plurimis doctoribus et interpretibus fere omnibus sit praetermissus." Er behauptet weiter: „verba illa å nullo auctore legi unico Hieronymo excepto, quem parum prudentem fuisse." Die Stelle beziehe sich auf den „consensus voluntatis", denn Vater, Sohn und Geist seien ebensowenig als „unum numero

---

[1] Bock, Hist. I 826 f; Fock, Socinian. 152.

[2] Fock a. a. O. 157.

[3] Die Akten der Synode von Weiſsenburg sind von Franz Davidis herausgegeben unter dem Titel: Brevis enarratio disputationis Albanae de Deo trino et Christo duplici coram Serenissimo Principe et tota Ecclesia decem diebus habitae a. D. 1568, Albae Juliae 1568.

aut specie" benannt, wie V. 8 Geist, Wasser und Blut (Disp. Alb. act. diei 2. E. 1).

Auch Franz Davidis († 1579), Superintendent der siebenbürgischen Unitarier und Führer der „Nichtanbeter" (Non-adorantes), hat in seiner Schrift gegen Georg Major, Refutatio scripti G. Majoris 1569, N. 2 die Echtheit abgelehnt: „esse commentum Hieronymi, aut ab Athanasio ad oppugnandum Arium suppositum". Vielleicht sei die Stelle auf der alexandrinischen Synode 364 von Athanasius in den Text eingesetzt. Georg Major hatte gerade diese Stelle 1 Jo 5, 7 den Antitrinitariern vorgehalten[1].

Auch der Unitarier Joh. Sommer, Rektor der Schule in Klausenburg, hat in seiner Schrift gegen Petrus Carolius, betitelt: Refutatio scripti, quod P. Car. . . . contra G. Blandratae et Fr. Davidis errores a. 1571 edidit, die im Druck erst 1582 erschien[2], l. 2, c. 10 (S. 155) die Echtheit geleugnet: „quomodo irrepserint illa verba de tribus testibus viderit Carolius, nobis nihil obsunt, etiamsi retineamus". Ebenso hat Georg Enjedin (geb. zu Enyed), der dritte Superintendent der siebenbürgischen Unitarier († 1597), in seinem Hauptwerk: Explicationes locorum Vet. et Nov. Test., ex quibus Trinitatis dogma stabiliri potest, gedruckt zuerst in Transylvania (4°), dann von neuem in Holland (Groningae 1670), S. 425 sich gegen die Stelle erklärt. „Merito hunc locum inter suspectos numerari, nemo nisi impudentissimus et indoctissimus negaverit. Cum plurimi tam Graeci quam Latini codices et tum Syriaca tum Germanica editio illum non habeant. Nihil ergo momenti et roboris vel ad confirmandum vel ad confutandum habet." Aber auch wenn man zugeben wollte, die Worte seien von Johannes geschrieben, so könnte aus ihnen

[1] Major schrieb gegen Davidis und Blandrata: De uno Deo et tribus personis, Witteberg. 1569. Davidis und Blandrata antworteten: Refutatio scripti G. Majoris, 1569. Major schrieb wiederum: Commonefactio ad eccl. cath. orthodox., Witteberg. 1569; s. Bock a. a. O. I 61 f.

[2] Siehe den vollständigen Titel in Chr. Sand, Bibliotheca Antitrinitariorum, Freistadii (i. e. Amstelodami) 1684, 57 f. Bock a. a. O. I 892.

nicht „unius Dei triplex persona" bewiesen werden, da, wie schon Erasmus, Calvin, Beza, Hemming u. a. gestehen, es sich hier nur handeln würde um die „unitas consensus" und nicht um die „unitas essentiae et naturae". Die Auslegung Bellarmins: das himmlische Zeugnis beweise die Gottheit, das irdische die Menschheit Christi, nennt er „vanum et commentitium". — Aber S. 119 bemerkt Enjedin anderseits, nachdem er behauptet, drei Zeugen haben bestätigt, dafs Jesus der wahre Messias und Sohn Gottes sei, nämlich der Vater, Jesus selbst und der Heilige Geist: „Atque hi sunt tres illi testes coelestes, de quibus Joh. I Ep. 5 loquitur, quos in testificando Iesum esse Christum unum esse affirmat." Gegen Enjedins Werk schrieb Ambros. de Peñalosa S. J. sein Opus egregium de Christi et Spir. S. divinitate nec non de ss. Trinitatis mysterio: contra Iudaeos, Photinum, Socinum, Enjedinum aliosque veteres et novos Arianos, Wien 1635, in 12 Büchern. In den 6 letzten Büchern werden alle dem Verfasser dienlich erscheinenden Schriftbeweise für die bestrittene Lehre vorgeführt und gegen Enjedins Einwendungen gerechtfertigt; so auch 1 Jo 5, 7, um daraus die Mehrheit der Personen in Gott zu beweisen[1].

Auch die Unitarier in Polen kommen bisweilen auf unsere Stelle zu sprechen, so z. B. Stanislaus Farnovius (Farnesius) in seiner Schrift: O znaimośći i wyznaniu Boga zawzdi iednego ... (De cognitione et confessione Dei omni tempore unici), 1753 (s. l.), S. 172; er erklärt die Einheit als solche des Zeugnisses[2]. Ebenso zeigt sich der Sekretär Sigismund Augusts von Polen, Andreas Fricius (Modrzewski, Moderovius), der skeptisch der Trinitätslehre gegenüberstand, als Gegner unserer Stelle in seiner Hauptschrift: Sylvae quattuor, 1590[3].

---

[1] Vgl. K. Werner, Geschichte der apolog. u. polem. Literatur IV, Schaffhausen 1865, 371. Andere Schriften gegen Enjedin nennt Bock, Hist. I 330 f.

[2] Bock a. a. O. I 336 f.

[3] Siehe Abr. Calovius, Syst. locorum theol. e sacra potissimum scriptura III, Wittebergae 1659, 126 ff.

Doch erst die Socinianer brauchen mit Geschick die Waffe, die Erasmus ihnen zubereitet hatte, und bedienen sich ihrer bei den „Verdrehungen“ und „Verfälschungen“ der Heiligen Schrift[1]. Faustus Socinus (Fausto Sozzini, † 1604), der eigentliche Begründer der grofsen Antitrinitariersekte, die man als Socinianer oder ältere (polnische, siebenbürgische) Unitarier bezeichnet, hat sich wiederholt gegen die Echtheit des Comma Ioanneum ausgesprochen. In der Schrift gegen den Angriff des Posener Jesuitenkollegs auf die neuen Samosatener: Animadversiones in assertiones theologicas de Trino et Uno Deo . . ., die zuerst 1583 erschien, spricht er sich in folgender Weise aus[2]: „Verba ista de testimonio Patris, Verbi et Spiritus Sancti non habentur in emendatioribus et antiquioribus Graecis codicibus nec Syriaca editione nec etiam in antiquissimis Latinis exemplaribus.“ — Die bedeutendste Streitschrift des Faustus Socinus über die Dreieinigkeitslehre ist jene, welche gegen den Jesuiten Jakob Wujek, den berühmtesten Kanzelredner und Disputator jener Zeit, und zugleich gegen Robert Bellarmin gerichtet ist: Refutatio libelli quem Iac. Wujek, Iesuita a. 1590 Polonice edidit: De divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti . . .[3] Er ist der Meinung (Resp. ad c. 8, cl. 3, arg. 11), die Zeugenstelle sei ein Zusatz, und deshalb könne ihr ein Argument nicht entnommen werden; die „emendatiora Graeca exemplaria et antiquiora Latina“ kennen sie nicht, ebenso nicht die syrische Übersetzung.

In den Streitschriften, die gegen Socin erschienen[4], spielte,

---

[1] J. Fr. Reimann, Catalog. Biblioth. theol. I, Hildesiae 1731, 498: „Socinianis arma subministrat (Erasmus), quibus orthodoxos possint confundere“; vgl. J. G. Walch, Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aufser der lutherischen Kirche IV, Jena 1736, 44.

[2] In der Bibliotheca fratrum Polonorum II, Irenopoli 1656, 442b.

[3] Biblioth. II 587a. Die Schrift hat Socinus 1592 ausgearbeitet, sie erschien 1592/93 zuerst polnisch, übersetzt von Petrus Statorius jun. (Stoinski); 1595 erschien sie lateinisch; vgl. Bock a. a. O. II 834; Sand, Bibl. 73.

[4] Die Flut von Streitschriften, die zwischen den Socinianern und ihren Gegnern gewechselt wurden, findet sich ziemlich vollständig angeführt bei Adam Jocher, Obraz bibliograficznego-historyczny literatury i nauk w Polsce II, Wilno 1842, 288 ff; s. auch Walch, Einleitung in die

wie nicht anders zu erwarten, auch unsere Stelle eine Rolle. So z. B. hat Martin Smiglecki S. J. († 1618) dem Comma Ioanneum eine längere Besprechung gewidmet in seiner Schrift: O Bostwie przedwiecznym Syna Bożego świadectwa Pisma Swiętego (Testimonia S. Scripturae de aeterna ante omne tempus divinitate Christi Filii Dei), w Wilnie 1595, 503—508. Er beruft sich zum Erweise der Echtheit der Stelle auf den Prolog des Ps.-Hieronymus, auf Hyginus, Cyprian, Athanasius, Fulgentius ... Auch Erasmus, die Biblia regia, Rob. Stephanus, Lindanus, Laurentius Valla hätten die Echtheit anerkannt; nur sieben griechische Handschriften lassen 1 Jo 5, 7 aus. Das Fehlen in diesen sei auf den Einfluſs, den die Arianer zu ihrer Zeit hatten, zurückzuführen. Er polemisiert dann gegen die Auslegung, welche die Socinianer von der Stelle in Verbindung mit Vers 8 geben, und behandelt des weiteren noch das Fehlen der Worte „et hi tres unum sunt" in Vers 8 in einigen Handschriften.

Auf die Schrift Socins gegen Wujek antwortete Joh. Junius, „Ecclesiae Assendelphensis Minister", in: Examen Responsionis F. S. ad librum Iac. Wuieki: De Divin...., Amstelod. 1628, in welcher er sich auch gegen Socins Behauptung, die Stelle sei zugesetzt, ausspricht (S. 299 f): sie werde ja gelesen „in exemplaribus Graecis, Rob. Stephani, Compl.; Erasmus non dicit universaliter de omnibus". Sie werde auch verwendet gegen Arius auf der Synode zu Nicäa, wie der Autor der Disput. contra Arium bemerke.

Am ausführlichsten erörtert Socin unsere Stelle in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief[1], den er in der letzten Zeit seines Lebens, im Jahre 1603 (sub nomine Urbevetani) verfaſste und den Valentin Schmalz 1614 in Rakow herausgab. Er stellt hier die Hypothese auf, daſs die Stelle durch

---

Religionsstreitigkeiten IV, 395 f 595—644; K. Werner, Franz Suarez I. Regensburg 1861, 59 f. — Gewöhnlich setzen die Gegner die Echtheit der Stelle voraus und argumentieren aus ihr, so z. B. Peter Skarga, Wtore Zawstydzenie Aryanów (Confusio secunda Arianorum), w Krakowie 1608, 5 6 68.

[1] Biblioth. I 241.

Hieronymus in den Text hineingekommen sei auf Grund einer oder mehrerer Handschriften, in denen der Zusatz so eingerückt war, dafs man den Betrug eben nicht leicht habe entdecken können; wenigstens habe Hieronymus die Stelle als echt verteidigt. Selbst wenn die Worte echt wären, so sei in Abrede zu stellen, dafs aus ihnen die Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen gefolgert werden könne; denn daraus, dafs sie als Zeugen aufgeführt seien, könne man dies nicht schliefsen, da gleich darauf doch Geist, Wasser und Blut ebenso als Zeugen genannt werden und auch von diesen gesagt sei, sie seien eins. Dieses Einssein könne sich nur auf die zwischen Zeugen bestehende Übereinstimmung der Aussage beziehen. Er beruft sich dann auf den Kontext selbst, auf die Verschiedenheit in griechischen und lateinischen Handschriften, auf die älteren Väter der griechischen und lateinischen Kirche, welche, wenn sie auf die Stelle geführt werden, niemals von diesem „triplex testimonium" etwas vermelden. Des weiteren stützt er seine Ansicht auf Erasmus und die Note in der lateinischen Bibelausgabe der Löwener Theologen. Dafs weder Socin noch die andern „neuen Arianer" den Brief des Johannes selbst wegen des gar zu deutlichen Zeugnisses von der Dreieinigkeit verwarfen, wie Menochius und Cornelius a Lapide behaupteten, hat schon Richard Simon[1] richtiggestellt.

Im Jahre 1605 erschien zu Rakow in polnischer Sprache ein Katechismus[2], den nach den Vorarbeiten anderer Valentin Schmalz, unterstützt von Hieronymus Moskorzowski und Joh. Völkel, herausgab, nebst einem polnischen und deutschen Kinderkatechismus; eine deutsche Übersetzung des gröfseren erschien 1608, eine lateinische mit manchen Zusätzen bereicherte 1609[3]. In der Quaest. 88 (S. 416) werden die Worte

[1] Histoire critique des principaux commentateurs du Nouv. Test., Rotterdam 1693, 664: „D'où l'on peut juger, qu'il n'a pas lu ces Auteurs en eux-mêmes."

[2] Katechizm w Rakowie 1605, 12°.

[3] Die zweite Ausgabe des Katechismus, welche Verbesserungen und Zusätze von Joh. Crell und Jonas Schlichting enthielt und wahrscheinlich

1 Jo 5, 7 als Beweisstelle für die Trinität verworfen, weil sie weder in älteren griechischen Exemplaren noch in der syrischen und den älteren lateinischen Übersetzungen sich vorfinden. Selbst wenn sie echt wären, so könnte ein Beweis für die Trinität aus ihnen nicht entnommen werden.

Die theologische Fakultät zu Wittenberg, welcher der deutsche gröfsere Katechismus vom Jahre 1608 gewidmet war, liefs elf Jahre später eine Entgegnung erscheinen, die von Friedrich Balduin, seit 1607 Professor und Superintendent in Wittenberg, verfafst war, unter dem Titel: Ausführliche und Gründliche Widerlegung des Deutzschen Arianischen Catechismi . . ., Wittenberg 1619. Balduin liefs dann im nächsten Jahre noch die Schrift erscheinen: Refutatio catechismi Ariani; ex sola Scriptura, Witteb. 1620, worin er S. 75 in folgender Weise die Echtheit der Stelle verteidigt[1]. Der Inhalt des Einwurfes sei allerdings wahr, weshalb auch Luther die Stelle in der Übersetzung fortgelassen habe, da sein griechisches Exemplar die Worte nicht enthielt. Die Stelle stehe aber in einigen griechischen Handschriften und in den Editionen des Stephanus, der Komplutenser u. a. m. Athanasius, Cyprian, Hieronymus und noch vor diesen Hyginus hätten sie angeführt, und obgleich in einigen Abschriften auch in V. 7 εἱς ἕν εἰσι gelesen werde, so wären doch allemal die Handschriften für die richtigsten gehalten worden, in welchen ἕν εἰσι stehe.

von Andreas Wiszowaty und Joachim Stegmann jun. besorgt ist, erschien „Irenopol. post a. D. 1659, i. e. a. 1665 circiter" in 8⁰; s. Sand, Biblioth. 101. Der Titel lautet: Catechesis ecclesiarum Polonicarum unum Deum Patrem illiusque Filium unigenitum una cum Spiritu S. ex S. Script. confitentium a Jo. Crellio et a Jona Schlichtingio a Bucoviec recogn., Irenop. 1659. Sect. 3, cap. 1 (S. 37) wird die Echtheit der Stelle bestritten: „ex iis nil certi effici potest". H. E. G. Paulus (Die drey Lehrbriefe des Joh., Heidelberg 1829, 250) und Düsterdieck (Die drei johann. Briefe II, Göttingen 1854, 356) behaupten unrichtig, dafs dieser Rakower Katechismus die Stelle aufgenommen habe.

[1] Unter dem Vorsitz Balduins hat auch Mich. Reichard in De pluralitate personarum in una Deitatis essentia, Wittebergae 1618, xv das Zeugnis angeführt und die Echtheit verteidigt. Die Disputatio ist die dritte im „Colleg. SS. Trinitatis sub Frid. Balduin., Witteberg. 1619".

Eine Widerlegung des Rakauer Katechismus erschien auch von Nikolaus Arnold, Professor zu Franeker († 1680), unter dem Titel: Religio Sociniana seu Catechesis Racoviana maior publicis disputationibus refutata, Franekerae 1654. S. 153 ff behandelt er die Echtheit der Dreizeugenstelle. Rob. Stephanus habe den Vers in neun griechischen Handschriften vorgefunden, „Heginius s. Higinus Pater“, Cyprian, Athanasius, Sokrates, Fulgentius, Bernardus kennen ihn. Der Vers sei erst von den Arianern entfernt, denn sonst hätte ihn, wie Fr. Junius richtig bemerke, Athanasius in der Disputation gegen Arius auf der Synode zu Nicäa nicht angeführt. Später erst, unter Konstantius und Valens, sei er in vielen Exemplaren getilgt worden, wie ja deswegen Sokrates (Hist. 7, 32) die Arianer anklage[1].

Der socinianische lateinische Katechismus vom Jahre 1609 wurde im Jahre 1739 (Frankfurt-Leipzig) neu herausgegeben und mit einer fortlaufenden lutherisch-orthodoxen Widerlegung ausgestattet von G. Lud. Öder, Prediger und Dekan zu Feuchtwangen. In einer Note S. 102 ff behandelt er auch das Comma Ioanneum, hinweisend auf Schriften von Gerhard, Kettner, Mill, welche die Behauptung des Katechismus schon hinlänglich widerlegt hätten. Das Zeugnis Tertullians (Adv. Prax. 25) für die Stelle sei wohl dunkel, um so klarer aber das Cyprians (De unit. eccl. 6; Ep. ad Iubaian. 12), welches von Fulgentius (Respons. ad obiect. Arian.) noch erläutert werde. Auch in einem Vulgatadruck vom Jahre 1489 stehe der Vers, nur seien die Worte ausgelassen: „et hi tres unum sunt“; ebenso in einer alten Handschrift der deutschen Episteln und Evangelien, die sich in seinem Besitz befinde. — Die weitere Polemik bezieht sich auf die Auslegung der Stelle und ist hauptsächlich gegen Benedikt Wiszowaty, der die vierte Ausgabe des Katechismus vom Jahre 1684 mit Anmerkungen vermehrt hatte, gerichtet.

---

[1] Andere Schriften gegen den Katechismus, von Wolfgang Crell, Alsted, Alting, Maresius, Tarnovius, Gerhard, Mentzer, Cloppenburg, erwähnt Arnold in der praef. ad Lect.

Die ersten Herausgeber des Katechismus haben auch in ihren polemischen Schriften sich häufig gegen die Echtheit des Comma ausgesprochen. So führt Valentin Schmalz aus Gotha, einer der eifrigsten Anhänger und Beförderer des Unitarismus († 1622)[1], in seiner Schrift gegen Balduins Kollegen, Wolfgang Franz[2]: Refutatio Thesium D. Wolfg. Frantzii. quas de praecipuis religionis Christianae capitibus a. 1609 et a. 1611 disputandas proposuit, Racoviae 1614, 6, das Comma wohl an, fügt aber hinzu: „si modo testimonium illud non est corruptum". In der Schrift gegen Albert Grawer, Prof. in Jena († 1617): Refutatio disputationis de Spiritu S., quae h. a. in academia Ienensi ... habita est, Racoviae 1613, macht er S. 17 seinem Gegner es zum Vorwurf, daſs er trotz Luther 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle angeführt habe: „sed quid non iubet desperatio? Ancipitem captat gladium, qui mergit in undis". Selbst wenn der Vers als echt zugelassen würde, so heiſse es V. 8 vom Wasser, Blut und Geist ebenso: „tres unum sunt, cum tamen ne unum istorum persona sit". Schmalz kommt wiederum auf unsere Stelle zu sprechen in der Streitschrift: Refutatio thesium de SS. unitate divinae essentiae, et in eadem SS. personarum Trinitate, a Iac. Schoppero ... Altorfii a. 1613 propositarum; cui addita est responsio ad ea, quae Herm. Ravenspergerus ... praeter haec attulit in scripto, cui titulum fecit: SS. mysterium unitatis essentiae divinae in personarum Trinitate ..., Racoviae 1614, 16. Daſs die Stelle von den Arianern einst ausgemerzt sei, „mera coniectura est", vielmehr beweise der Kontext wie auch die Autorität der meisten griechischen und lateinischen Exemplare und jene „Lutheri et Tigurinorum", daſs sie von einem „sciolus quidam" hinzugefügt sei.

---

[1] Siehe über ihn Fock, Socinian. 188f; ein Verzeichnis seiner Schriften steht bei Sand, Biblioth. 99ff; Bock, Hist. I 843ff.

[2] Wolfgang Franz (Vindiciae disputationum Theologicarum pro Augustana Confessione habitarum, Witteberg. 1622) beruft sich zum Beweise für die Echtheit der Stelle (in sect. 4, qu. 2) auf Gretsers Verteidigung Bellarmins; selbst Hunnius gestehe, daſs Bellarmin richtig geurteilt habe.

Schärfer antwortet Schmalz in der Schrift gegen Ravensperger, Professor am Gymnasium in Steinfurt († 1625 als Prof. in Groningen), der auf die certitudo und expositio der Väter hingewiesen hatte: es sei ein „mendacium impudentissimum", anzunehmen, dafs Arius die Stelle getilgt habe; den „adversariis malevolis" pflege man alles zur Last zu legen. Er wundert sich darüber, dafs Ravensperger so dreist sich auf die korrektesten Handschriften, in welchen der Vers zu finden sei, und auf Hieronymus berufe, auch das Ansehen der syrischen Version so schlechthin verwerfe. Für den Zusammenhang sei weder auf καί in V. 8 noch auf „in terra" Gewicht zu legen.

Schmalz hat auch Annotationes in totum Nov. Test. mit Ausnahme der Apokalypse im Jahre 1612 zu schreiben begonnen; sie sind nicht gedruckt[1].

Ein Parteigänger von Schmalz, der polnische Schlesier Thomas Pisecius (Pisecki), hat wiederum 1 Jo 5, 7 als vom Apostel herrührend betrachtet[2] in der Schrift: An doctrina Trinitatis sit mysterium a saeculis absconditum (1605), 1654, 91. Für die Trinität sei aber die Stelle nicht beweisend, da es sich bei ihr um die Einheit des Zeugnisses, nicht um die der Personen handle; er verweist den Leser auf die Schrift Socins gegen Wujek. Der Stand der kritischen Frage ist ihm jedoch bekannt. Die Stelle stehe nicht bei dem syrischen, auch nicht bei einem alten Übersetzer. Nazianzenus, Athanasius, Didymus, Chrysostomus, Hilarius, Augustinus, Cyrill, Beda kennen sie nicht, nur bei Hieronymus komme sie vor, ebenso im Cod. Britannicus und in einigen alten Büchern.

Auch Joh. Völkel († 1618) war bei der Abfassung des Katechismus beteiligt gewesen[3]. Sein Hauptwerk, eine systematische Darstellung des socinianischen Lehrbegriffes, welches in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt hat, wurde nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben: De Vera Religione libri quinque, Racoviae 1630. In lib. 5,

[1] Sand a. a. O. 102.
[2] Bock a. a. O. I 640.
[3] Siehe über ihn Fock a. a. O. 183 189f.

c. 9 de trinit. (S. 417) beruft er sich darauf, dafs „doctissimorum hominum non pauci, quantumvis in eodem trinitatis errore versantes, locum illum Ioanni Apostolo affictum, uno ore confitentur“. Die Stelle sei als Beweis abzulehnen. Nachdem er im allgemeinen die Gründe dagegen angeführt hat, bemerkt er, selbst wenn es Worte des Johannes wären, müfste „unum“ oder „in unum“ nicht notwendig „unam eorum essentiam“ bedeuten, sondern könnte ebensowohl „testium consensionem“ anzeigen. — Das Werk ward widerlegt von dem reformierten Theologen Samuel Maresius (Des Marets, † 1673) in der Hydra Socinianismi expugnata . . ., Groningae 1651—1662. S. 159 und 238 wird unsere Stelle ohne jegliche Bemerkung zum Beweise zitiert[1].

Der polnische Ritter Adam Goslaw von Bebeln, einer der gelehrtesten Socinianer († ca 1640)[2], kommt auf unsere Stelle zu sprechen in der Schrift gegen den bekannten reformierten Theologen Bartholomäus Keckermann, die den Titel führt: Refutatio eorum, quae Barth. Keckermannus in libro primo Systematis sui Theologici disputat, adv. eos, qui solum Patrem . . . confitentur, Racov. 1607, 2ª ed. 1613. „Locus hic“, bemerkt er S. 52, „nullum habet robur ad dogmata fidei probanda vel improbanda, idque propterea quod ipse locus veniat in controversiam, nam cui dubium est, dubia dubiis fidem facere non posse?“ Der hl. Hieronymus habe eine „opinio praeiudicata“ gehabt, ihm „utpote capitalissimo hosti sententiae de Deo nostrae“ sei kein Glaube beizumessen. Keckermann wurde in Schutz genommen von dem Wittenberger Professor Jak. Martini in De tribus Elohim: lib. secundus Photinianorum novorum furoribus oppositus, in quo praeter alia disputatio inter B. Keckermannum et Adamum Goslavium de SS. Trinitate

---

[1] Auch sonst operiert Maresius mit 1 Jo 5, 7 als Beweisstelle, z. B. in Systema theologicum, Groningae 1645, 5ª ed. 1659, 25; La sainte Bible, Amsterdam 1669, 182: nach dem Bericht des Hier. sei die Stelle von den Arianern ausgemerzt.

[2] Siehe über ihn Baumgarten, Nachrichten einer hallischen Bibliothek VI, Halle 1750, 321; Zeltner, Historia Cryptosocinismi Altorfinae quondam academiae infesti arcana, Lips. 1729, 229—231; Fock, Socin. 193.

agitata examinatur, Wittebergae 1615, c. 23. Er sucht die Echtheit der Stelle S. 201ff gegen Enjedin und Goslaw mit den üblichen Gründen zu verteidigen: durch den Betrug jener, welche die Trinität leugneten, sei die Stelle in einigen Handschriften getilgt worden.

Andreas Woidowski (Voidovius, † nach 1619) hat in der Triadomachia die für den Beweis der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi herkömmlichen Schriftstellen einer Kritik unterworfen und sicher hier auch über 1 Jo 5, 7 gehandelt. Die Schrift ist schon früh verloren gegangen. Schon 1654 ward dem Martin Ruarus aufgegeben, sie wo möglich ausfindig zu machen[1].

Christoph Ostorodt aus Goslar († 1611) hat in seiner Schrift: Unterricht von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, Rakow 1612, Cap. IV: Ob in Gott mehr Personen denn eine sind, die Frage aufgeworfen: „Wo liset man in H. schrifft, das in einem Gott mehr personen sind, von welchen eine jegliche der Einige warhafftige Gott selber sey, und derselben drey, nemlich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist?“ und die Antwort gegeben: „Gewislich nirgends“; weder unsere Stelle noch eine andere Beweisstelle für die Lehre von der Trinität zitiert er (S. 28ff). Ebenso lehnt er in seiner Schrift wider Georg Tradel: Von der Gottheit des Sohnes Gottes unsers Herrn Jesu Christi und des Heiligen Geistes, Rakow 1625, 87, jede Beweisstelle für das Trinitätsdogma ohne weiteres ab[2].

Joh. Crell († 1631), unbestritten der hervorragendste unter den Socinianern seiner Zeit[3], seit 1613 Professor und seit 1621 Prediger in Rakow, lehnt in der Schrift: De uno Deo Patre, Racoviae 1631, welche den schärfsten, umfassendsten und bedeutendsten Angriff auf die Dreieinigkeitslehre

[1] Sand, Biblioth. 29; Bock, Hist. I 990 f; Fock, Socinian. 194.

[2] Luther hat wohl den Ausdruck „Dreifaltigkeit“ als ungeschickt getadelt; aber jedes Abweichen von der Lehre des Athanasianum war ihm Auflehnung der Vernunft gegen die Schrift.

[3] Bock a. a. O. I 116 ff; Fock a. a. O. 195 f.

enthält, der vom Socinianismus ausgegangen ist, die Stelle ab auf Grund der bekannten Einwürfe (lib. 1, sect. 3, c. 3); von Hieronymus wohl sei die Stelle hinzugefügt. Ihm antwortete Joh. Heinr. Bisterfeld, Theolog zu Leiden, De uno Deo Patre, Filio ac Spir. S. mysterium pietatis contra Ioh. Crellii, Franci, de uno Deo patre libros duos breviter defensum, Lugd. Batav. 1639. Sein Urteil über die Stelle (S. 394 ff) ist recht unreif und unwissenschaftlich: Was die griechischen und lateinischen Ausleger von der Stelle geurteilt haben, kümmere uns wenig; hätte er die opera patrum in Händen, dann wollte er die Einwürfe zurückweisen: „ut infirmas ipsorum coniecturas refutaremus". Es genüge, dafs der Vers in cod. Britannicus, in der ed. Complutens. und der Versicherung Bezas zufolge in den Stephanischen Handschriften gelesen werde. „Caput rei" sei, dafs der Vers „sine maxima absurditate" nicht fortgelassen werden könne, „nur schade, dafs alle alten Lehrer diese absurditas nicht bemerkt haben". Die Verschiedenheit in den Lesarten mache die Stelle keineswegs verdächtig, sondern decke nur den Betrug und das Sakrileg der Arianer auf. Die Partikel καί und die Worte „in terra" in V. 8 würden keinen Sinn haben; schon Schmalz bemerkte dagegen, dafs die Worte in griechischen Handschriften gar nicht ständen. Der Zusammenhang soll weiter für die Echtheit sprechen: Johannes würde einen sehr unvollständigen, ja lächerlichen Beweis geführt haben, wenn er V. 7 nicht geschrieben hätte[1].

Gegen Crell verteidigte auch Joh. Botsack, Pastor in Danzig († 1674), die Stelle unter Berufung auf Gerhard in der Schrift: Anti-Crellius, h. e. Ioh. Crellii, Franci, De uno Deo Patre libr. duor. confutatio, Gedani 1642, 317. Gegen Botsack schrieb Joachim Stegmann „Prob der einfältigen Warnung Botsacci vor der New Photinianische oder Arianische Lehre", Rakow 1633, und zitierte hier S. 119 f das Zeugnis 1 Jo 5, 7: „Wir glauben auch, dafs die Drey eins seyn, nämlich im Zeugnüfs, gleich wie der Geist, wasser und blut ein seyn."

[1] Vgl. die Kritik bei Semler, Beweisstellen I 154 ff.

Ausdrücklich wider Crells Buch wollte der lutherische Dogmatiker und Generalsuperintendent in Wittenberg, Abraham Calovius (Kalau, † 1686), die Echtheit des angefeindeten Verses retten in: Theologia naturalis et revelata sec. tenorem augustanae confessionis quinque libris adserta: quorum V. examen librorum Ioh. Crellii de uno Deo patre instituit adeoque SS. Trinitatis mysterium a Socinianorum impugnatione adserit, Lips. 1646, 1556. Er wiederholt nicht nur offenbar alle fehlerhaften Aussprüche Gerhards über die Handschriften des Valla, Stephanus, der Komplutenser, desgleichen die Anführungen der Stelle bei Athanasius, sondern vermehrt sie auch mit neuen, wie der Behauptung, dafs Epiphanius, Hilarius, Augustinus, Beda, Cyrill sie anführen. Die syrische Übersetzung habe kein so grofses Ansehen, als dafs sie „tot probatissimis et antiquissimis graecis codicibus" zu präjudizieren vermöge. Das meiste Gewicht legt er auf den Prolog des Ps.-Hieronymus. Ebenso verfehlt ist es, wenn er aus der Verbindung und dem Gegensatz die Authentie beweisen will, da es ausgemacht ist, dafs in den Handschriften, in denen V. 7 fehlt, auch die Anfangsworte V. 8: καὶ ... ἐν τῇ γῇ ausgelassen sind[1].

Unter die socinianischen Schriften ist auch zu rechnen: „Kurtzer Discurs von der zu Leypzig anno 1631 mense Martio angestellten Religions-Vergleychung zwischen den Chursächsischen und Churbrandenburgischen auch Fürstlich Hefsischen Theologen", welche Schrift 1632 oder 1633 wahrscheinlich zu Rakow gedruckt worden ist[2]. Hier wird zunächst in § 12 bemerkt, dafs 1 Jo 5, 7 „von der einigkeit des zeugnisses" zu verstehen sei, „wie dasselbe etliche Protestirende Theologen selbst gelehret haben". Dann heifst es: „Wiewohl es auch sonsten ohne Traditiones schwer fallen wirdt, diesen spruch in

[1] Noch in manchen andern Schriften hat Calovius über unsere Stelle gehandelt, so in Criticus sacer vel commentarii apodictico-elenchitici super Augustanam confessionem ecclesiarum evangelic. ..., Lips. 1646, 479; Systema locorum theologic. III 126 ff; Biblia Nov. Test. illustrata, Francofurti 1676, II 1663 ff.

[2] Bock, Hist. I 12.

der Bibel zu erhalten. Weil er weder in der alten Griechischen, noch Syrischen, noch Arabischen, noch alten Lutheri Teutschen exemplaren gelesen wirdt." Verwiesen wird auf die Annotationes des Erasmus und Bugenhagens Exposit. in Ion.

Der polnische Ritter Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz, † 1661) bestritt in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief[1] aus Inhalt und Zusammenhang die Stelle, wie dies sein Lehrer Joh. Crell getan hatte. Vers 7 sei eingeschoben von einem, der die Trinität habe bekämpfen wollen, „ut ostenderet tres istos non aliter unum esse, quam sicut multi testes unum sunt"[2]. Auch in seiner Schrift gegen den Professor der Theologie zu Wittenberg Balthasar Meisner: De SS. Trinitate, de moralibus Nov. et Vet. Test. praeceptis: itemque de sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus disputatio, 1637, bemerkt er S. 195: „Ut omittam haec verba a multis non legi trinitatis propugnatoribus, non ab ipso Luthero. quae etiam ipse contextus vix recipit"; vgl. S. 203. Eigens über 1 Jo 5, 7 hat Schlichting auch gehandelt in: Wykład Prawdziwy na cztery mieysca Pisma Swiętego o Bostwie Jezusa Chrystusa (i. e. Vera explicatio quatuor locorum scripturae sacrae de Deitate Iesu Christi), 1645 (s. l.)[3].

Joh. Ludwig von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel († 1661), hat kurz zusammengezogen, was die älteren socinianischen Schriftsteller hie und da vorbringen, in: Christliche Unterweisung, wie diejenigen Örter H. Schrifft alten und neuen Bundes, welche die heutige Christen insgemein zu Behaubtung der drey Persöhnlichkeit des einigen und allein wahren Gottes mifsbrauchen, schrifftmäfsig zu verstehen seyn, 1684. Das Buch ist mehr eine deutsche Sammlung aus den vorigen lateinischen Schriften als eine eigene Abhandlung. Im 1. Teil c. 14 kommt er auf unsere Stelle zu reden. Die Worte seien von einem

[1] Biblioth. fratr. Polon. IV 409.

[2] Gegen die Einwände Schlichtings ist besonders gerichtet die Ausführung bei Dan. Whitby, Paraphrase and comment. on the New Test., 3rd ed., Lond. 1709, a. h. l.

[3] Bock, Hist. I 805.

Fälscher „zwischenhinein geflickt worden“, denn in den „uralten“ griechischen wie auch in alten lateinischen Exemplaren seien sie nicht zu finden, auch nicht in der syrischen noch arabischen Übersetzung. Vor Hieronymus werde kaum einer der alten Kirchenlehrer zu finden sein, der sie als glaubwürdig angenommen oder angezogen hätte. Er verweist dann auf Luther und Bugenhagen, bestreitet die Echtheit der Stelle aus dem Zusammenhang; selbst wenn man sie stehen liefse, könnte die Lehre von der Trinität nicht überzeugend daraus erwiesen werden[1].

Samuel Przypkowski von Przypkowice, ebenfalls ein polnischer Ritter[2], † 1670 als kurfürstlich brandenburgischer Rat, erklärt in den Cogitationes sacrae ad initium evang. Matthaei et omnes epistolas apostolicas, Eleutheropol. 1692, 360 den Vers für eingeschoben, wie die Übereinstimmung der meisten Exemplare vor Hieronymus es zeige, so dafs dieser selbst vermute: „eum ab Arianis expunctum fuisse“, wogegen des Athanasius lebhafter und grofser Hafs gegen die Arianer spreche. Jedoch widerspreche der Sinn der Stelle nicht so sehr der arianischen Irrlehre, dafs sie nicht von lichtscheuen (tenebrioribus) Anhängern derselben in den Winkeln Spaniens und Britanniens heimlich könnte untergeschoben sein. Sie fehle jetzt in den syrischen, illyrischen und ruthenischen alten Handschriften. „Unus fere ex antiquioribus Hieron. laboranti eius fidei vadem se praebet.“

Daniel Brenius (de Breen), zuerst Arminianer, dann Anabaptist und Verteidiger Socins († 1664), gab heraus: Breves in Vet. et Nov. Testam. Annotationes, Amstelodami 1664. Auch er spricht sich S. 136 gegen die Stelle aus. Die Worte in V. 7 werden nicht gelesen in den alten Handschriften der Griechen, nicht in der syrischen, arabischen, äthiopischen Übersetzung, nicht „apud vulgatum Latinum interpretem“; sie seien nicht bekannt dem Ignatius, Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes . . ., deshalb habe sie auch Luther ausgelassen.

---

[1] Semler, Beweisst. I 150 ff. [2] Fock, Socinian. 204.

Christoph Sand († 1680), der arianisch und socinianisch gesinnte Arminianer, hat wohl am vollständigsten unter den Bestreitern unserer Stelle die Haupteinwürfe hervorgehoben in der Appendix zu seiner Schrift: Interpretat. paradox. IV Evangeliorum, Cosmopol. (i. e. Amstelod.) 1669, 375 ff. Die Stelle fehle in den griechischen Handschriften, den syrischen, arabischen, äthiopischen, armenischen und vielen alten lateinischen, ebenso in einer Reihe von griechischen, syrischen, lateinischen Textausgaben und in fast allen Ausgaben der lutherischen deutschen Übersetzung des 16. Jahrhunderts. Sie sei unbekannt den Vätern Ignatius, Justin, Athanasius, Irenäus, Tertullian ... Cyprian (De unit. eccl. 6) scheine den Text zu zitieren, aber Possevin teile im Apparat. sacer ad scriptores Vet. et Nov. Test. I (vgl. ed. Colon. 1608, 396 ff) mit, dafs der Text des Traktats gar viele Änderungen und Interpolationen erlitten habe. In den dem Athanasius fälschlich zugeschriebenen Werken (Dialog. ad Theophil. l. 1 und Disput. c. Arium 44) stehe er. Wenn die Worte fortgelassen werden, „meliorem esse connexionem verborum. Indignum est summo Deo esse testem, immo coram quo iudice testis foret? Nec enim iudex et testis unus idemque simul et de eadem re esse potest“ (S. 381). Ein Anonymus sage, es sei sehr wahrscheinlich, dafs die Stelle von einem Sabellianer eingeschaltet sei. Der Vers spreche zu Gunsten der Arianer, wie Bugenhagen gezeigt habe. Der Prolog des Hieronymus sei nicht echt (S. 383). Des weiteren sucht er aus Schrift- und Väterstellen den Beweis zu führen, dafs, selbst angenommen, der Vers sei echt, nach V. 8 nur von der „concordia testimoniorum“ die Rede sein könne (S. 386 ff); vgl. die Auslegung von Jo 10, 30 S. 209 ff.

Christoph Sand hat auch unter dem Pseudonym „Herm. Cingallus“ eine spöttische Satire auf die Verteidiger der Dreieinigkeitslehre veröffentlicht[1]: Scriptura SS. Trinitatis Reve-

[1] Siehe über den Verf. Sand, Biblioth. 170, wo auch gemeldet wird, dafs nicht Gouda, sondern Amsterdam der wahre Druckort der Schrift gewesen ist; über diese vgl. Bock, Hist. I 751 f; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Biblioth. V 514 f.

latrix, Goudae 1678. Auch in dieser Schrift bekämpft er (S. 105) die Echtheit des Comma Ioanneum. — Gegen Sand verteidigte die Stelle unter andern auch Just. Christoph Schomer, Prof. zu Rostock († 1693), Assertio endoxa fidei christianae de Spiritu Sancto, contra novam et antehac inauditam haeresin sub schemate problematis paradoxi nuper in lucem protrusam, Francof.-Lips. 1679, 29 f. In gewissen griechischen Handschriften und orientalischen Übersetzungen sei der Vers getilgt. Erst die Neueren haben die Kühnheit besessen, ihn als „suppositius" zu verwerfen. Mit Recht werde den wenigen Handschriften die Treue vieler andern, ältesten und besten (antiquissimorum et probatissimorum fides) vorgezogen, zumal die Zeugnisse der Väter für den Vers sprechen. Auch der Cod. Alexandrinus (!) habe den Vers. Es kennen ihn Cyprian, Ps.-Athanasius, Idacius.

Als Antwort auf die Angriffe Sands liefs Martin Silvester Grabe in Königsberg fünf Universitätsprogramme 1675—1677 erscheinen (De canonica auctoritate dicti 1 Jo 5, 7 tres in coelo testes repraesentantis), in denen er die kanonische Autorität aus einer Anzahl supponierter griechischer Handschriften zu verteidigen unternahm. Einen lehrreichen Auszug seiner Abhandlungen bietet P. Siegm. Pape, Kurzer und nöthiger Bericht von dem Unterscheid unserer Evangelischen wahren und der so genannten Socinianer falschen Lehre, Berlin 1717, 572 ff [1].

In der Mark Brandenburg wirkte zu Königswalde Samuel Crell († 1747), ein Enkel des Joh. Crell, der den socinianischen Lehrbegriff in arminianischem Geiste umgestaltete, der letzte bedeutende Repräsentant des Socinianismus [2]. Des öfteren kommt er auf die Dreizeugenstelle zu sprechen. In seiner Schrift Ante-Nicenismus, Londini 1695, 48 bemerkt er: „Impossibile est, ut Patres Anteniceni, praesertim Tertullianus et Irenaeus, qui citant Io 10, 30 et tot occasiones habuerunt, non etiam citassent textum illum, si fuisset in illorum testa-

[1] Vgl. Semler, Beweisstellen 197 ff.
[2] Fock, Socinian. 240 f.

mentis." In einem Brief an La Croze[1], datiert aus Königswalde den 20. Nov. 1710 (!), hat er in den Streit, welcher damals zwischen Thomas Emlyn und David Martin über die Echtheit unserer Stelle heftig entbrannt war[2], sich eingemischt und gegen Martins Dissertation vom Jahre 1717 geantwortet. Er greift besonders das Zeugnis an, das aus der Schrift des Fulgentius contra Fabianum Arianum[3] gewonnen wird. Wenn damals Vers 7 vorhanden gewesen wäre, hätte Fabianus keinen Beweis dafür verlangen können, dafs die Worte „et tres unum sunt" von Vater, Sohn und Geist gesagt seien, und Fulgentius hätte keine weiteren Gründe hierfür, was mit ausdrücklichen Worten in dieser Stelle (V. 7) stand, vorbringen dürfen, um Fabian zurückzuweisen. Fulgentius habe ebenso wie Cyprian, Augustinus, Facundus von drei himmlischen Zeugen nur gesprochen „ex solo versu 8 mystica et allegorica relatione". Deshalb sei auch in der Schrift des Fulgentius die Stelle interpoliert, wie auch in der Confessio Eugenii: „Commode abesse possunt (verba) ipso contextu salvo." Eine „Explicatio loci vexati 1 Io 5, 7" von Samuel Crell steht auch in der Bibliothèque angloise VII 1, S. 271. Die Abhandlungen S. Crells wurden einer näheren Prüfung unterzogen von Oder in einem Brief an Christian Bruckmann, Pastor in Nürnberg, der den Agenda Morscovii beigegeben ist (S. 333 ff)[4], vor allem von dem Dominikaner Bern. Maria de Rubeis, der 1755 in Venedig eine ausführliche Gegenschrift erscheinen liefs unter dem Titel: De tribus in coelo testibus Patre, Verbo et Spiritu S., qui tres unum sunt 1 Io 5, 7 adversus Crellium aliosque[5].

---

[1] Der Brief steht in Thesaurus epistolicus La Crozianus ex bibl. Jordan. ed. I. L. Uhlius I, Lips. 1742, 89 f.

[2] Siehe über diese Kontroverse Chr. Matth. Pfaff, Introd. in Histor. theol. litterar. I, Tubing. 1720, 295; Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten aufser der luther. Kirche IV 303.

[3] Migne, Patr. lat. LXV 777. [4] Bock, Hist. I 190.

[5] Vermehrt Venedig 1762 in den Diss. variae eruditionis sub una capitum serie collecta. Die Abhandlung steht auch in Zaccarias Thesaurus theolog. III (Tractatus de Deo), Venetiis 1762, 33—103.

Auch der Geschichtschreiber der Reformation in Polen, der Unitarier Stanislaus Lubieniecki († 1685), weist in seiner Historia reformationis Polonicae, Freistadii 1685, 169 gegenüber Lismanini, dem der Satz „Tres testantes in coelo unum sunt" oder „unus sunt" gleichwertig erschien, auf die Unsicherheit der Stelle 1 Jo 5, 7 überhaupt hin und zeigt sich mit dem textkritischen Apparat für die Stelle wohl vertraut.

Ebenso hat der Unitarier Daniel Szentivany, Rektor in Klausenburg, in einer Disputatio de S. Trinitate (Manuskript) th. 12 die Authentie des Comma Ioanneum bekämpft und den Beweis für die Trinität, der sich auf der Stelle aufbaut, zu vernichten gesucht. Der Vers finde sich nicht in den ältesten griechischen und lateinischen Exemplaren, nicht bei den vornicänischen Vätern; selbst Luther habe ihn weggelassen. Falle er fort, so werde der Zusammenhang nicht im mindesten gestört, denn V. 8 schliefse sich recht gut an V. 6 an. Wie andere Socinianer deutet auch er V. 7 auf die unitas consensus. — Die These wurde geprüft und widerlegt in der öffentlichen Disputation sub praesid. Paul Hoffmanni, Rectoris Gymnasii Thorun., von Stephan Humius: Vindiciae loci Apostolici, qui habetur I. epist. Iohann. cap. V, v. 7 cum assertione SS. Trinitatis Mysterii ex eodem contra φλυαρίας Triadomastigis Dan. Szentivani, Thorunii 1685.

In dem Lehrbuch, das der Unitarier Georg Markos, Professor in Klausenburg, verfafste: Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, Claudiopoli 1737, wird (P. I, c. 1) die Echtheit der Dreizeugenstelle vorausgesetzt, wenigstens der kritischen Zweifel mit keiner Silbe gedacht. Sie wird aber von einer unitas moralis erklärt: „unum sunt tres testes coelestes, quemadmodum ibidem v. 8 terrestres testimonio"[1].

In der sehr rar gewordenen Sammlung socinianischer Schriften, die in England nach und nach in fünf Quartbänden herausgekommen und unter dem Titel „Unitarian Tracts",

---

[1] Siehe G. Rosenmüller im Archiv f. alte u. neue Kirchengesch., hrsg. von Stäudlin u. Tzschirner I, Leipzig 1813, 96.

London 1691, bekannt sind[1], kommen zuerst „12 Schriftbeweise gegen den Lehrbegriff von der Dreieinigkeit“ von Joh. Biddle vor; die Vorrede ist unterzeichnet am 1. April 1647. In der Schrift selbst wird S. 9 die strittige Stelle angeführt und dabei bemerkt: „es würde, wenn nicht die Menschen vorher von Vorurteilen eingenommen gewesen wären, schwerlich, ja unmöglich jemandem haben in den Sinn kommen können, daſs die Redeart: sie sind eins, so viel bedeute als: sie haben ein Wesen, weil die Auslegung nicht nur dem allgemeinen Sinn widerspricht, sondern auch andern Schriftstellen entgegen ist, in welchen sie ohne Ausnahme von der Einheit des Beyfalles und der Übereinstimmung gebraucht wird, aber nie von einer wesentlichen Vereinigung“; vgl. Jo 17, 11 21 22 23; 1 Jo 5, 8; Mt 19, 5 6. Die Existenz der Stelle 1 Jo 5, 7 sei aber verdächtig, weil sie weder in den alten griechischen Handschriften, noch in der syrischen Ubersetzung, noch in ältesten Ausgaben der lateinischen zu finden sei; auch sei sie von den berühmtesten alten und neueren Auslegern verworfen worden.

In demselben Bande ist eine „Kurze Geschichte der Unitarier in vier Briefen“ zu finden, in welchen der Verfasser (Thomas Firmin) S. 43 bezüglich unserer Stelle bemerkt, sie sei in die Bibel eingeschaltet, und die gewöhnlichen Gründe für seine Behauptung anführt. Das letzte Stück in diesem Band enthält Anmerkungen eines Ungenannten über „vier Briefe des D. Wallis über die Lehre von der Dreieinigkeit“. Auch hier wird S. 19 f auf die Unechtheit hingewiesen. Wallis mache wohl geltend, es fehlen in vielen Abschriften ganze Briefe ... Allein der strittige Text sei in keiner Kopie der Bibel vorhanden gewesen, ehe Hieronymus ihn am Rande einiger Handschriften fand. Die Randglosse wurde von Hieronymus in den Text gezogen. Man finde ihn zwar jetzt bei Cyprian, aber das Buch, wie wir es jetzt besitzen, verdiene wenig Kredit. —

---

[1] Vgl. hierzu Allgem. Deutsche Bibliothek IV, Berlin u. Stettin 1676, 130 f. — Alberti, Briefe betreffend den allerneuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Groſsbritannien III, Hannover 1732, 679—719.

Ich breche ab. Es läfst sich nicht leugnen, dafs eine statistische Aufzählung der einzelnen Äufserungen positiver wie polemischer Art durch ständige breite Wiederholungen derselben Gedanken ermüdend wirkt, aber diese Aneinanderreihung der Zeugnisse ist notwendig, wenn ein entsprechendes Bild von der Entwicklung der Kontroverse über das Comma Ioanneum gegeben werden soll. Im ganzen finden wir bezüglich der Socinianer das Urteil Richard Simons[1] bestätigt: „Ils se mettent peu en peine que ce verset soit de S. Jean ou non, parce qu'ils sont persuadez qu'on n'en peut pas conclure la distinction des personnes de la Trinité."

Werfen wir noch einen Blick auf die socinianische Bibelübersetzung[2].

In der deutschen Übersetzung des Neuen Testamentes von Joh. Crell und Joachim Stegmann dem älteren mit Zuziehung anderer socinianischen Gelehrten, die 1630 in 8⁰ zu Rakow erschien, ist die Stelle zwar aufgenommen[3], aber durch den Druck als eine eingeschaltete unterschieden und vom übrigen Text abgesondert. In der Vorrede schon hatten die Herausgeber darüber Auskunft gegeben, dafs sie mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhänge, in den ältesten Abschriften sich nicht vorfinde, in die ältesten Übersetzungen nicht aufgenommen worden sei, von vielen griechischen und lateinischen Vätern übergangen werde, sogar von Luther, Bugenhagen u. a. ausgelassen und als falsch und eingeschoben verworfen worden sei[4].

---

[1] Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolegomènes de la Bible publiez par M. Ellies du-Pin, par feu M. Rich. Simon II, Paris 1730, 434 f.

[2] Über die polnischen socinianischen Übersetzungen vgl. Bibl. Zeitschr. I 389; Stephan Zwolski, De Bibliis polonicis, quae usque ad initium saec. XVII. in lucem edita sunt, Posnaniae 1904.

[3] Heidegger, Corpus Theolog. christ., Tiguri 1700, 118 bemerkt: „Non sine veritatis triumpho est, quod Racovienses Sociniani in versione sua germanica a. 1630 excusa hunc versiculum omittere ausi non sunt."

[4] Vgl. Palm, De codicibus Vet. et Nov. Test., quibus B. Lutherus in conficienda interpretatione germanica usus est, Hamburgi 1735, 175; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Bibliothek II, Halle 1748, 199.

Im Jahre 1660 erschien in 8⁰ zu Amsterdam eine neue Übersetzung des Neuen Testamentes von dem mit den Arminianern sympathisierenden Socinianer Jeremias Felbinger († 1616)[1], die ihr Muster, die Rakowsche Übersetzung, zu überbieten suchte und durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet hatte[2]. Bei seiner Arbeit hat Felbinger, wie er in der Vorrede sagt, die von Curcelläus 1658 zu Amsterdam besorgte griechische Ausgabe zu Grunde gelegt. Wie Curcelläus hat auch Felbinger die Stelle in Klammern gesetzt: „Denn drei sind di da zeugen [in dem Himmel, der Vater, di Rede und der heilige Geist. und eben diselbigen drei sind eins. Vnd drei sind di da zeugen auff der Erde] der Geist ...“ Unten auf der Seite besagt eine Anmerkung, dafs die eingeschlossenen Worte in vielen alten griechischen und lateinischen Büchern fehlen, „wie in der syrischen, arabischen und Mohrischen Übersetzung“; auch werden sie von vielen Vätern nicht anerkannt und fehlen in alten Drucken[3].

Felbinger hat auch in der Doctrina de Deo et Christo et Spiritu Sancto ipsis Scripturae sacrae verbis 1657 in th. 3 als Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes 1 Jo 5, 6 7 zitiert.

---

[1] Siehe über ihn Fock, Socinian. 248.

[2] Vgl. G. H. Goeze, De vers. Nov. Test. Felbingeriana, Lubec. 1706; Zeltner, Diss. de novis Bibl. germ. versionibus non temere vulgandis, Altdorfii 1707, 15.

[3] Palm, De cod. 176; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Bibliothek II 203.

Besprechungen.

Mommert, Carl, Dr theol., Ritter des heiligen Grabes, Pfarrer, *Topographie des alten Jerusalem.* I. Teil: *Zion und Akra, die Hügel der Altstadt.* gr. 8⁰ (X u. 393) Leipzig 1902, E. Haberland. M. 8.— II. Teil: *Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah.* Mit vier Figuren im Text und fünf Tafeln. (VII u. 305) 1903. M. 7.—

Diese beiden, durch gründliche Behandlung und übersichtliche Darlegung des Stoffes sich auszeichnenden Bände bilden für das Studium der Topographie Jerusalems ein willkommenes Hilfsmittel. In dem Streit über die Lage der „Stadt Davids“ stellt sich M. auf die Seite derer, die sie auf dem Südwesthügel suchen. Er verwirft mit Recht die Osthügel-Theorie, weil der Osthügel für den Sitz eines ganzen Volkes zu klein ist. Die „Stadt Davids“ konnte unmöglich auf der kleinen, nur 9 Morgen grofsen Fläche des Ophel gestanden haben. Der Gipfel des Osthügels aber wurde noch zur Zeit Davids als Dreschtenne benutzt. Die ganze Osthügel-Theorie beruht übrigens, was M. nicht angeführt hat, auf der unrichtigen Übersetzung von הַר צִיּוֹן, ὄρος Σιών = „Zion, der (Tempel)berg“, anstatt „der (Tempel)berg von Zion“. Nur an einer der zahlreichen Stellen ist „Tempelberg“ Apposition zu Zion: Ps 2, 6. Dies ist aber ein davidischer Psalm, und zu Davids Zeit war nicht der Moriah, sondern der Zion Sitz des jüdischen Nationalheiligtums[1]. Die beiden Hügel, auf denen nach Flavius Josephus die Altstadt lag, sind nach M. der heutige sog. Oberzion und der sog. Unterzion. Er beruft sich hierfür auf Josephus, Bell. Iud. 5, 4, 2, wonach die alte Zweihügelstadt im Norden von der sog. „alten Mauer“ begrenzt gewesen sei, weshalb beide Hügel im Süden derselben zu suchen seien. Dies ist aber ein Mifsverständnis. Der Ausdruck „im Norden“ bezieht sich nicht auf die Stadt, sondern auf die Turmseite, von der die alte Mauer ausging. Nur der eine Hügel, der „die Davidsstadt“ trug, lag südlich von der „alten Mauer“. Der andere befand sich in der Gegend des alten Serails. M. meint zwar, die Hasmonäer hätten die Höhe des Unterstadthügels nur so weit abgetragen, dafs dieser den Tempel nicht mehr überragte, und deshalb müfsten noch Reste des ehemaligen Hügels in jener Gegend nachweisbar sein; dies sei aber nicht der Fall, weshalb der Unterstadthügel sich irgendwo anders befunden haben müsse. M. hat dabei übersehen, dafs Josephus, Ant. 13, 6, 6 ausdrücklich sagt, das Volk habe unter Simon den Hügel „bis auf den Grund und die glatte Ebene“ abgetragen. Diesen zweiten Hügel sucht M. in der Anhöhe des sog. Unterzion. Dem widerspricht die Notiz bei Josephus a. a. O.: „Nach Abtragung der Burg und des Burgberges ragte der Tempel über alles empor“, insofern heute noch der Unterzion höher als der Moriah ist. Der Unterzion ragt über seine unmittelbare Umgebung an der Nord-, Ost- und Südseite immer noch so merklich hervor, dafs er mit einem Berg, den man εἰς ἔδαφος καὶ πεδινὴν λειότητα reduziert hat, in keiner Weise identifiziert werden kann. — Der 2. Band gilt dem Berg

---

[1] Joel 4, 17: „Gott, der ich in Zion wohne auf meinem heiligen Berge“. Siehe Ps 48, 2. Joel 3, 5 16. Mich 3, 12.

Moriah. Den großen Brandopferaltar verlegt M. mit Recht auf den Felsen Sachra; dagegen setzt er sich in Widerspruch mit Josephus, Ant. 15, 11, 4, wenn er Salomon den Antoniaburgfelsen mit einem Sommerpalaste überbauen läßt. Josephus sagt ausdrücklich, daß erst die Hasmonäer diesen Felsen überbaut haben. Der Sommerpalast Salomons befand sich auf der Südseite der Haramarea, der Winterpalast aber am Fuße der Südmauer. Auf den Tempelberg verlegt M. auch den vielgedeuteten salomonischen Millo, den er mit Recht von dem davidischen trennt. Jenen identifiziert er mit dem ganzen salomonischen Tempel- und Palastquartier auf Moriah, während er den Millo der Davidsstadt in dem sog. Davidsturm wiederfindet. Beides ist durch den jüngst aus dem Assyrischen gelieferten Nachweis, wonach מִלּוֹא, wie assyr. tamlû, „Aufschüttung, aufgeschüttete Terrasse, Damm" bedeutet, hinfällig geworden. Der davidische Millo ist wahrscheinlich in der „alten Mauer" der Teil, der die zwischen Ober- und Unterzion befindliche Taleinsenkung verschloß, während der salomonische die Schlucht des Wad bis an die Tempelmauer überbrückte. Das „Haus" oder „der Palast des Millo" lag wahrscheinlich an der Stelle des späteren Hasmonäerpalastes (מִלֹּא II Kg 12, 20 = מְסִלָּה „der Brückendamm" im Marokkanerquartier). Noch ist die von M. unter Zugrundelegung des „Lineals des Gudea" angesetzte Längenbestimmung der alten jüdischen Elle = 39,9 cm zu erwähnen. Mit diesem neuen Maße glaubt er das Heiligtum richtig rekonstruieren zu können. Allein die mitgeteilten Maßangaben stimmen nicht mit den Verhältnissen der angehängten Schickschen Karte; so soll z. B. der freie Raum auf der Ostseite, zwischen der Ostmauer des Tempels und der östlichen Umfassungsmauer des ganzen Tempelquartieres, nur etwa 40 m betragen, während er nach jener Karte ca 75 m mißt. — Sind somit die Resultate der Untersuchungen M.s nicht in allweg stichhaltig, so bieten sie doch ungemein viel Anregung und Nutzen für das Studium der Örtlichkeiten der heiligen Stadt.

Blaubeuren. P. Rießler.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1904** und Format 8⁰ wird nicht eigens bezeichnet.)

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

Abkürzungen wie S. 81 u. 198.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Hermeneutik. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

Scherman, L., *Orientalische Bibliographie* XVI 208—243 (B. 1903, Reuther. *M* 10.—).

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. 23. Col. 1—288: L—Lit. (4⁰. P., Letouzey).

Gray, J. C., and **Adams, G. M.**, *Biblical Encyclopedia,* a Collection of Notes explanatory, homiletic and illustrative etc. 5 Bde (4500. Cleveland, Barton. $ 12.50).

Barnes, C. R., *Barnes's Bible Encyclopedia,* biographical, geographical, historical and doctrinal (N. Y., Eaton. $ 18.—).

Singer, J., *The Jewish Encyclopedia* V: Dreyfus-Brisac—Goat (XXI u. 686. 1903): Vgl. BZ II 81.

Dondero, A., *Institutiones biblicae* ad mentem Leonis XIII pont. max. in encyclica Providentissimus Deus tironum usui accommodatae. Ed. 3. (533. Genua, Arcivescoville. *L* 5.50).

Scotti, G., *Lezioni di Propedeutica biblica.* Questioni dogmatiche e critico-letterarie (274. Neapel, D'Auria. *L* 3.50).

McPheeters, W. M., *The Question of Authorship: Practice versus Theory* (PrthR I 579—596): Die Praxis bei Profanliteratur, die Praxis der heiligen Schriftsteller, der Überlieferung, ja der modernen Kritiker widerlegt die Ansicht, die Frage nach dem Verfasser sei ohne Bedeutung, eine blofs literarische Frage. Vgl. BZ II 86.

***Die Frage** nach der Authentie der biblischen Bücher.* Misc. (Bew. d. Gl. 3. F. VI, 10. H. [Okt. 1903]).

Gregory, D. S., *Outline View of the Bible as God's Revelation of Redemption* (BStdt N. S. I 45—55 108—117): Sucht für jedes Buch der Bibel den Platz in der Offenbarungsgeschichte genau zu bestimmen.

Blondel, M., *Histoire et Dogme — les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (La Quinzaine 16. Jan. 1904, 145—167).

Billot, L., *De inspiratione sacrae Scripturae theologica disquisitio* (146. Rom 1903, Tip. de propag. fid.).

Schanz, <P. v.>, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Köln. Volkszeitung 1904, Lit. Beilage Nr 11): Für weitere Kreise handelt S. von der Tatsache der Inspiration (für das NT historisch nachweisbar nur aus der Apostolizität erschlossen und deshalb von S. auch mit derselben zusammenhängend gefafst). Nach der Bulle Providentissimus Deus (durchgängige Realinspiration, ausnahmslose Irrtumsfreiheit) bleibt offen die Beziehung zwischen der Subjektivität der Verfasser und den Objekten der Darstellung. Gott als „auctor" ist durch den Inspirationsbegriff zu erklären, nicht umgekehrt. Wie der Literarkritik (Verfasser, allmähliche Bildung, pseudepigraphische Schriften), so steht auch der historischen Kritik in Bezug auf die benutzten Quellen der Weg frei, wiewohl nur unzweifelhafte wissenschaftliche Resultate den Exegeten bestimmen sollen, von der allgemeinen Erklärung abzuweichen.

Dahle, L., *Der Ursprung der Hl. Schrift* (die Inspiration). Aus d. Norweg. von H. Hansen (VII u. 160. Lp. 1903, Ungleich. *M* 1.20).

Sheraton, J. P., *The Procefs of Inspiration* (BStdt N. S. I 13—20): Bedingt den göttlichen und menschlichen Charakter der Bibel. — *The Product of Inspiration — the inspired Scriptures* (ebd. 84—95): Notwendig für die Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung ist die Irrtumslosigkeit nicht, aber tatsächlich ist die Bibel irrtumslos.

Merisi, A., *Le fonti dei Libri Sacri e il dogma dell' ispirazione* (Scuola Catt. Nov. 1903, 423—438).

Portig, *Hermann von Helmholtz und die Inspiration.* Antworten auf Zweifelfragen (Glauben u. Wissen I, 11. H.).

Burrell, D. J., *„Is" or „contains"?* (BStdt N. S. I 22—24): Letzteres: die Bibel „enthalte" nur Gottes Wort, führt zu schlimmen Folgerungen.

Grannan, C.-P., *Questions d'écriture sainte.* Trad. de l'anglais par l'abbé L. Collin (18°. P. 1903, Lethielleux): Erschienen vor einigen Jahren in Catholic University Bulletin und American Catholic Quarterly Review, über Anwendung der Kritik auf die Bibel und über Inspiration. Gemäfsigt fortschrittlich (nach Rev. du clergé fr. 1. März 1904, 44 ff).

Curry, S. S., *Vocal and literary Interpretation of the Bible.* Introd. by F. G. Peabody (12°. XX u. 384. N. Y. 1903, Macmillan. $ 1.50).

Fontaine, J., *La méthode historique et les études scripturaires* (Science cath. Mai 1903, 473—486).

Girerd, F., *L'autorité de la Bible* (Annal. de phil. chrét. Sér. 3, T. II, 399—414): Wiewohl die Unfehlbarkeit der Kirche sich wenig über den Umfang der Offenbarungswahrheiten erstreckt, dieselbe, soweit sie in ihrer allgemeinen Lehre und im consensus patrum zum Ausdruck kommt, schwer feststellbar ist, darf man doch seit unvordenklicher Zeit vertretene Lehren der Kirche und der Väter nicht einfach aufgeben. Durch Beispiele der Exegese der Väter und unverdächtiger Exegeten zeigt er, dafs wohl die Freiheit der Bibel von Irrtum, nicht aber von Ungenauigkeiten sicher gestellt sei. Anzunehmen, dafs ein inspirierter Autor glaubt, die

historische Wahrheit zu sagen, und sich dabei täuscht, widerspricht nicht der Tradition. Gott leistet nur Bürgschaft für den religiös-doktrinalen Teil der Heiligen Schrift, daſs der religiöse Zweck, dem inspirierten Autor bewuſst oder unbewuſst, erreicht werde. Alle geschichtlichen Tatsachen, auch in den Evv, sind nur Material, das einer historischen Sicherung und Richtigkeit nicht bedarf.

Rau, A., *Bibel und Offenbarung* (Delitzsch, Walter. *M* 1.—).

Waller, C. H., *The Word of God and the Testimony of Jesus Christ* (Ld., Marshall).

Kähler, M., *Die Bibel, das Buch der Menschheit* (74. Berneck, Warneck. *M* —.50).

Schmid, B., O. S. B., *Grundlinien der Patrologie.* 6. Aufl. (XII u. 255. Freiburg, Herder. *M* 2.—): Trotz des Erscheinens von Rauschens „Grundriſs der Patrologie“ (vgl. ob. S. 83) sind die 1879 zum ersten Male publizierten „Grundlinien“ dem Konkurrenzunternehmen nicht gewichen. Der Verf. hat inzwischen fleiſsig an dem Werke gearbeitet und will nun in der sechsten Ausgabe namentlich durch eingehendere Charakterisierung der Kirchenschriftsteller mehr leisten. Da Bardenhewers u. a. patrologische Publikationen zu Gebote standen, konnten zahlreiche Fehler früherer Auflagen korrigiert werden. Um so mehr fällt auf, daſs Schms Referate in manchen Echtheitsfragen (Barnabasbrief, Pseudojustina u. a. noch sehr reserviert klingen. Die Aufzählung der Werke mancher Schriftsteller will mir als zu schematisch und mechanisch erscheinen. S.

Guidi, J., Un fragment arabe d'onomastique biblique (Rb N. S. I 75—78): Ein Fragment mit Erklärung der Prophetennamen MsVat. ar. 171 f. 92ʳ, durch das Syrische aus dem Griechischen stammend.

Schanz, M., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. IV 1: Die Litteratur des 4. Jahrh.* (XVI u. 469. München, Beck. *M* 8.80): In § 852—854 werden die Gedichte de Sodoma und de Jona, § 855 das Evangelienbuch des Juvencus, § 857 der biblische Vergilcento der Proba, § 873 das Dittochaeon des Prudentius, § 880 die Gedichte des Paulinus von Nola über biblische Stoffe, § 889—891 und 910—930 die exegetischen Schriften des Hilarius von Poitiers und Ambrosius, § 945 der sog. Ambrosiaster, § 952 Priscillians Kanones zu den Paulusbriefen, § 962 f der Wallfahrtsbericht der sog. Silvia (Etheria) und andere Schriften über das hl. Land, § 980—989 die Revision und Übersetzung der Hl. Schrift durch Hieronymus und dessen exegetische Schriften ausführlich und sachkundig besprochen. C. W.

Blacha, F. v., *Der pseudo-cyprianische Traktat „De singularitate clericorum" ein Werk des Novatian* (Kirchengeschichtl. Abhandl., herausg. v. M. Sdralek II 191—256): Untersucht S. 203—219 die Bibelzitate und gelangt im Gegensatze zu Harnack (BZ I 309) zu dem Resultate, daſs aus ihnen auf einen Autor des 3. Jahrhunderts geschlossen werden müsse und die nahe Verwandtschaft mit dem Texte Lucifers nicht zugegeben werden könne. C. W.

Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques (Science cath. Febr. 1904).

Bellanger, L., *Le Poème d'Orientius.* Édition critique avec un Fac-Simile, étude philologique et littéraire, traduction (XV u. 351. P. 1903. Fontemoing): Bespricht S. 268—275 das Verhältnis des Dichters zur Bibel. Orientius wollte in seinem paränetischen Gedichte „faire servir la forme poétique à mieux fixer dans les esprits les préceptes et les enseignements des textes sacrés". Commonit. 1, 33 ff eine eigenmächtige Modifizierung der biblischen Erzählung vom Propheten Balaam. C. W.

Reinelt, P., *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola* (VIII u. 104. Bresl., Aderholz): Handelt S. 84—91 über das Bibelstudium der damaligen Zeit und seinen Reflex in den Briefen des P. und glaubt hinsichtlich der Textgestalt der zitierten Stellen folgendes feststellen zu

können: Nach 410 benutzte P. für NT und Ps mit geringen Abweichungen die Vulgata. In den früheren Briefen stimmen seine Zitate aus NT mit Augustinus, die aus Ps mit dem Psalt. Rom. überein. Für AT mit Ausnahme von Ps benutzte er eine an die LXX sich anschliefsende Übersetzung. C. W.

Thimme, K., *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift* (104. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

Burgess, U., *The Bible in Shakspeare: with numeral parallel Passages etc.* (Chicago 1903, Winona Publ. Co.).

Schultze, E., *Die Bibel in der weiten Welt.* Eine Denkschrift zum 100jährigen Jubiläum der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, mit Berücksichtigung der schweizerischen und deutschen Verbände (VIII u. 133 mit Titelbild. Basel, Kober. *M* 1.—): Orientiert in klarer populärer Weise kurz und bündig über das, was die festfeiernde Bibelgesellschaft betrifft, getragen von edlem Vertrauen auf den Wert und die Gotteskraft der Heiligen Schrift. Das protestantische Schriftprinzip ist ihm die richtige Grundlage für das Verständnis eines solchen Unternehmens; der landläufigen Be- und Verurteilung der katholischen ablehnenden Haltung stimmt er zu. Doch gelingt es ihm S. 107, die gegensätzliche Stellung der katholischen Kirche aus den dem protestantischen Bibelsakramente entgegengesetzten katholischen Schriftprinzip — allerdings in etwas überspannter Tragweite — abzuleiten und gerecht zu würdigen.

Canton, W., *A History of the British and Foreign Bible Society.* With Portraits and Illustrations. 2 Bde (XI u. 512. XII u. 496. Ld., Murray): Zum 100jährigen Jubiläum 7. März 1804—1904, I. Bd bis 1817, II. Bd 1817—1854.

Darlon, T. H., and **Moule, H. F.**, *Historical Catalogue of the printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society.* 2 Vols. Vol. I, English (XIII u. 428. Ld., Bible House. 31 *s* 6 *d*).

Kautzsch, E., *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht.* Sechs Thesen. 2., mit einem Votum über neueste Erscheinungen (Stosch, Urquhart, Lepsius und der Babel-Bibel-Streit) verm. Aufl. (96. Halle 1903, Strien. *M* 1.50).

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

Schulthess, F., *Lexicon Syropalaestinum* (XVI u. 226. B. 1903, Reimer. *M* 10.—): Eine erschöpfende lexikalische Bearbeitung des syropalästinischen Materials, das hauptsächlich aus Schrifttexten besteht.

Nestle, E., *Sykophantia im bibl. Griechisch* (ZntW IV 271 f): Συκοφαντεῖν = bedrücken, erpressen (עשק). In der Übersetzung der Tebtunis Papyri wird es mit „falsch anklagen“ wiedergegeben.

Facsimiles *of ancient Manuscripts* etc. Part. I. Herausgeg. von The new palaeographical Society (Ld. 1903): Enthält Proben aus dem AT, LXX (10. Jahrh.), den griechischen Evv (1160), den lat. Evv (11. Jahrh., mit verziertem Titel und einer Textprobe), einen lat. Psalter (1322—1325, mit reichem Schmuck).

Vacandard, E., *Saint Victrice, évêque de Rouen* (IVe—Ve s.). 2. édit. Les Saints. (II u. 187. P. 1903, Lecoffre): Bespricht S. 33—35 den Bibeltext der Schrift oder Predigt de laude Sanctorum (Migne XX). Er erscheint ihm verwandt mit dem des Hilarius von Poitiers, des Ruricius von Limoges und einer Cambridger Hs und geeignet, einen neuen Beweis zu liefern „de l'existence d'une version gallicane distincte de l'Itala proprement dite". C. W.

Elis, C., *Über die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibelübersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht.* Diss. Göttingen (76 S.).

Palmieri, A., *Le versioni Georgiane della Bibbia* (Bessarione s. II, vol. V, 259—268 322—328): Weist hin auf die Wichtigkeit der georgischen

Literatur, die zu sehr vernachlässigt werde, gibt reichlich Quellen für die Geschichte des Volkes an. Fundorte in den verschiedenen Bibliotheken des Orients und des Abendlandes und beginnt mit einer Beschreibung und Würdigung der Bibelhss.

Cheikho, L., S. J., *Les Mss arabes de l'Université St Joseph* (Al-Mašrik VII, Nr 1—3): Die Bibel-Mss AT und NT; Kommentare.

Demans, R., *William Tinsdale, a Biography.* Being a Contribution to the early History of the English Bible. Pop. Ed., rev. by R. Lovett (562. R. T. S. 3 *s* 6 *d*).

The Holy Bible *containing the O and NTs*, tr. out of the original Tongues and with former Translations diligently compared and revised etc. (4°. 1232. ill. pl. maps. Philadelphia, Holman. $3.—).

The Century Bible. Introd., Rev. Vers. with Notes, giving Analysis showing from which of orig. Documents each Portion of the Text is taken (12°. Ld., Jack): *Genesis*, ed. by W. H. Bennet. *Judges and Ruth*, ed. by G. W. Thatches. à 2 *s* 6 *d*.

The Holy Bible *containing the O and NT*, tr. out of original Tongues. Standard Ed. (285 u. 242. N. Y. 1903, Nelson. $2.25).

The English Bible. Vol. V: *Apocrypha.* The Tudor Translation (347. Ld., Nutt. 90 *s*).

Zwolski, S., *De bibliis polonicis, quae usque ad initium saeculi XVII in lucem edita sunt.* Diss. Münster (69 S.).

Xanthopoulos, Th., *Les dernières traductions de l'Écriture Sainte en néo-grec* (Echos d'Orient VI 230—240): In V 321—332 (vgl. BZ I 86) beschäftigte sich X. mit den verschiedenen Versuchen der Übersetzung der Hl. Schrift ins Neugriechische, die seit dem 18. Jahrh. gemacht wurden. Hier erstreckt sich die Untersuchung auf die Unternehmungen im 19. Jahrh. bis herab zu der von Palle (BZ I 412), die Ursache der Revolution in Athen 1901 war (nach Bessarione s. II, t. V, XXXIX).

Brucker, J., *Bulletin d'Écriture Sainte* (Études XCVIII 386—401): Vgl. BZ II 105. In Hummelauers Kommentar zu Jos findet B. die Formel für die Veränderungen im heiligen Texte: „Textus habebant non fixos, sed fluxos", kühn, aber zulässig, wenn die Inspiration intakt bleibt. Auch in Bezug auf Negierung einer Tradition über die Autoren der heiligen Bücher ist B. mit H. nicht ganz einverstanden. — Die literarkritische Textbehandlung in Lagranges Juges findet B. subjektiv. L.s Erklärung der Chronologie der Richterzeit ist nach B. auch von andern konservativen Exegeten vertreten. — Loisys Verurteilung. Die historische Kritik ist in ihm nicht getroffen, wohl aber seine Methode, sie anzuwenden. Er ignoriert vollständig alles Übernatürliche. — Schells Christus will nur eine Philosophie seiner Sittenlehre sein, ohne selbst hier auf Vollständigkeit zu dringen. B. erkennt an, daſs er die Glaubwürdigkeit der Evv festhält und ihren Lehrgehalt glücklich gegen neuere Angriffe verteidigt. S. bemühe sich aber auch, seine eigenen liebgewonnenen Ideen in die Evv hineinzutragen.

Bevan, G. M., *The Bible and modern Criticism* (ExpT XV 92 f): Gibt Nachricht über einen Ferienkurs zur Einführung der Bibelleser in die Bibelkritik.

Haas, A. W., *Biblical Criticism* (XXXI u. 233. Philadelphia 1903. Gen. Counc. Luth. Publ. House. $1.50).

Lambert, W. A., *Is higher Criticism satisfactory as a Method of biblical Study?* (BStdt VIII 166—169): Nein, weil die religiöse Wertung der Bibel vernachlässigt wird.

Hall, W. P., *Some Results of destructive Criticism* (BStdt N. S. I 20—22): Diskreditierung der Bibel und Christi.

Beecher, W. J., *The old Tradition and the new* (BStdt N. S. I 1—13): Der jetzt vertretene Kritizismus ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht als dauernd zu betrachten.

Buttz, H. A., *Conditions of authoritative biblical Criticism* (BStdt N.S. I 75—84): Abdruck aus Methodist Rev. März—April 1896.

Myth and Fiction *as employed in the Bible.* A Symposium (BW XXII 342—357): Äufserungen einer Reihe von Exegeten über Tatsächlichkeit und Vereinbarkeit mit der Inspiration, meist beides bejahend.

Fontaine, J., *La Bible: histoire ou légende?* Surtout à propos d'un article des Studi religiosi (La Science cath. Nov. 1903, 1017—1041).

Fonsegrive, G., *A propos d'exégèse* (La Quinzaine 16. Dez. 1903, 441—453).

Ermoni, V., *La crise de l'exégèse biblique.* Réflexions judicieuses (La Quinzaine 16. Febr. 1904, 481—499).

Prat, F., *La Bible et l'histoire.* Collection Science et Religion (12°. P., Bloud).

Doerr, F., *Religionsgeschichtliche Methode und Bibelautorität* (PrM VII 361—393): Sie hat bewirkt, dafs die moderne Theologie keinen Kanon und keine auf Inspiration beruhende Autorität mehr kennt, im geraden Gegensatz zur Schätzung der Bibel in der Gemeinde, die in das geschichtliche Verständnis der Bibel eingeführt werden mufs.

Dumert, E., *Bibel und Naturwissenschaft* (318. Stuttgart, Kielmann. *M* 5.—).

Fontaine, *Exégèse catholico-protestante* (Science cath. März 1904).

X., *Leone XIII e la critica biblica* (Rassegna Naz. 1. Nov. 1903, 28—45).

Vautier, E., *De la question biblique chez les catholiques de France* (Lib. chrét. VII [1904] 1).

Mignot, *Critique et Tradition* (Le Correspondant 10. Jan. 1904, 3—32). — Eine Übersetzung davon: ***Gazagnol, G.***, *Msgr. Mignots Äufserungen über „Kritik und Tradition"* (Zwanzigstes Jahrh. 1904, Nr 5, 6, 8, 10): M. fürchtet von der neuen Bewegung auf biblischem Gebiete keine ernste religiöse Krisis, sondern erhofft eine neue Orientierung. Loisy scheint ihm mehr unrichtiges Verständnis gefunden zu haben, als dafs man an der grofsen Gelehrsamkeit und Aufrichtigkeit des Verfassers zweifeln dürfte. Die Kirche besitzt eine von der Bibel unabhängig begründete Autorität. Das lebendige Werk Christi bietet uns den unentbehrlichen Schlüssel zum NT. Loisy hat in seinem Werke nur aus einigen Quellen, den Synoptikern allein, geschöpft, ohne deshalb andere Quellen und sämtliche daraus hervorgehenden Wahrheiten leugnen zu wollen. — *Mgr Mignot au Vatican* (L'Univers 23. Dec. 1903): Er fand sich in seinen biblischen Auffassungen in vollständiger Übereinstimmung mit dem Papste. — ***Maignan, C., Critique et Tradition.*** Discussion de l'article de Mgr Mignot publié dans le Correspondant du 10 janvier (La Vérité franç. 21., 22., 25., 26. Jan. 1904). — ***Lott, A., Critique et Tradition*** (La Vérité franç. 2. Febr. 1904).

A. P., *L'ortodossia russa contro la pretesa critica scientifica dei Libri santi* (Bessarione s. II, t. V, 417 f): Die russischen Exegeten zeigen eine beachtenswerte Bekanntschaft mit der modernen Kritik, aber sie halten mit Energie an der Göttlichkeit der heiligen Schriften fest.

c) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Tiele, C. P., *Grundzüge der Religionswissenschaft.* Eine kurzgefafste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Autoris. deutsche Bearb. von G. Gehrich (VII u. 70. Tübingen, Mohr. *M* 1.80).

Bousset, W., *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (IX u. 286. Halle 1903, Gebauer-Schwetschke. *M* 4.—): 4. Propheten und prophetische Religionen (99—122). 5. Gesetzesreligionen: Judentum usw. (123—157). 7. Das Wesen des Christentums (192—232). 8. Die Zukunft des Christentums (233—270).

Hehn, J., *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung* (VII u. 63. Lp., Hinrichs. *M* 1.60): Interessant als Versuch, mit dem Standpunkt der katholischen Exegese Aufstellungen eines Gunkel,

Winckler, Zimmern auszugleichen. Die Nebeneinanderstellung von Marduk und Christus wird wohl eine noch eingehendere Darstellung erfahren in der vollständigen Veröffentlichung der Dissert. Hehns (vgl. BZ I 96) in Beitr. zur Assyr. und sem. Sprachwissenschaft V 3.

Tennant, F. R., *The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin* (XIV u. 363. Cambridge 1903, Un. Press): Beschäftigt sich mit der biblischen Erzählung, ihrer Erklärung und Literarkritik, Parallelen, psychologischem Ursprung, Lehre des Sir, des Judaismus, der rabbinischen Literatur, der jüdischen Pseudepigraphen, des Paulus und der Kirche vor Augustin.

Fulliquet, G., *Le Miracle dans la Bible* (470. P., Fischbacher. *Fr* 7.50).

Ziller, F., *Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen* (Samml. gemeinverst. Vorträge 38. 37. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Findet die Wunderauffassung jeweils den Phasen der (rationalistisch gefafsten) Religion Israels entsprechend.

Ziese, J. H., *Die Gesetz- und Ordnungsgemäfsheit der biblischen Wunder*, universalgeschichtlich begründet (IV u. 182. Schleswig 1903, Ibbeken. *M* 2.—): Die biblischen Wunder sind nicht göttliche Willkürakte, sondern dienen der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Weltordnung und reihen sich dem jeweiligen geschichtlichen Entwicklungsstande dieser Wiederherstellung im Laufe der Weltgeschichte an (nach ThLbl XXV 51 ff.).

Montefiore, C. G., *Rabbinic Conceptions of Repentance* (JqR XVI 209—257): Beruhen im wesentlichen auf dem AT, da Hellenismus und NT keinen eigenen Begriff haben. Die rabbinische Lehre über die Bufse ist erst die volle und echte Entfaltung derselben, zugleich eine Harmonisierung der priesterlichen und prophetischen Auffassung. Ein reiches rabbinisches Material kommt in Verwendung.

Reinach, T., *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours.* 3e éd. (16⁰. XIX u. 416. P. 1903, Hachette. *Fr* 4.—).

Ninck, C., *Auf biblischen Pfaden.* Reisebilder aus Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland und der Türkei. 6., verm. u. verb. A. (4⁰. VIII u. 416 m. Abb., 2 Kart. u. 1 Panor. Lp. 1903, Deutscher Kinderfreund. *M* 7.—).

Soden, H. v., *Palästina und seine Geschichte.* 6 volkstümliche Vorträge. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt 6. Bdchen (IV u. 112. Lp., Teubner. *M* 1.25).

Grammatica, L., *Testo Atlante di Geografia Sacra I: Geografia Biblica* (Bergamo, Istituto Ital. d'arti graf. *L* 4.80): Eine Rez. der Str III 549—551 vermifst darin die historische Korrektheit in Bezug auf die Ausscheidung der geographischen Angaben einzelner Perioden und tadelt den Aufbau des Atlas auf der traditionellen statt einer wissenschaftlichen Exegese.

Preuschen, E., *Leitfaden der biblischen Geographie.* Mit 6 Ortsansichten (IV u. 174. Giefsen, Roth. *M* 1.—).

Müller, R., *Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des 16. Jahrh.* (Schweiz. theol. Zeitschr. 1903, 204—254).

Mühlau, F., *Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land im Jahre 1602.* Kieler Univ.-Progr. 1902 (35 S.).

Sargenton-Galichon, A., *Sinaï, Ma'ân, Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens.* Avec une lettre-préface du M. de Vogüé (12⁰. XV u. 305. P., Lecoffre): Einer Sylvia von Aquitanien nacheifernd, scheute die Schriftstellerin nicht Gefahren und Strapazen, um im Anschlufs an eine Karawane der École biblique unter Führung von P. A. Jaussen die weite Reise zu unternehmen. In diesem schön ausgestatteten, mit Karten und Illustrationen geschmückten Werke bietet sie ein fortlaufendes Tagebuch (10. Febr. — 25. März 1902), mit Geist und Gemüt geschrieben, von feiner Naturbeobachtung und sorgfältigen vorbereitenden

Studien zeugend. Sie hat damit für Liebhaber solcher Reiseberichte und solche, die jene Gegenden bereisen, eine angenehme Lektüre geschaffen.

Dressaire, L., *Études palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. Aug. 15. Mai 1903, 416—431).

***Historische Stätten** in Palästina.* Nach eigenen Aufzeichnungen während einer archäologischen Expedition im Sommer 1903 (Allg. ev.-luth. Kz 1904, Nr 1—4): Jericho, die Terebinthe Mamre, die galiläischen Synagogen, Sichem und Umgebung.

Barnabé d'Alsace, *Questions de topographie palestinienne: Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, avec une appendice sur le tombeau de S. Anne à Jérusalem* (154. Jerusalem, impr. Francisc.).

Blake, W., *Jerusalem.* Ed. by E. R. D. Maclagan and A. G. B. Russel. (150. Ld. 1903. Bullen. 6 *s*).

Leeper, J. L., *Voices from Underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Die Lage der einzelnen Stadtteile wird, soweit möglich, in Wort und Bild geschildert. — *Remains of the Temple at Jerusalem* (ebd. 329—341).

Gatt, G., *Bemerkungen zu Dr. Alf. Schulz's Aufsatz über die Sion-Frage* (ThQ LXXXVI 249—258): Gegen ThQ 1900, 356—389. Mit S. nimmt G. an, daſs die Bibel gewöhnlich von einem Berge Sion in übertragenem Sinne rede, behauptet jedoch gegen S., daſs sie auch einen eigentlichen Berg Sion in topographischem Sinne kenne; die Tradition von einem Berge Sion sei nicht entstanden wie etwa die über das Tal Josaphat. Die Lage der Davidsstadt nach S. bestreitet G.: die Akra der Syrer sei nicht identisch mit der Davidsstadt 1 Makk. Mit Unrecht finde S. bei Josephus ein Akra in doppeltem Sinne. — In ThR III 28 findet G., daſs auch Germer-Durand (vgl. BZ II 88) mit Josephus, der Bibel und der Bodenbeschaffenheit in Widerspruch gerate.

Masterman, E. W. G., *Jewish Customs of Birth, Marriage and Death* (BW XXII 248—257). — *Occupations of the Jews in Palestine* (BW XXII 88—97). — *Feasts and Fasts of the Jews in modern Palestine* (BW XXIII 24—36 110—121).

Davies, T. W., *Sacred Music among the ancient Hebrews and in the Christian Church* (Bapt. Mag. an. Lit. Rev. Sept.-Okt.-Nov. 1903).

Rattray, A., *Divine Hygiene:* Sanitary Science and Sanitarians of the Sacred Scriptures and Mosaic Code. 2 Bde (672, 756. Ld. 1903, Nisbet. 32 *s*).

d) Auslegung.

Carr, A., *Horae Biblicae:* Short Studies in O and NT (242. Ld., Hodder. 6 *s*).

La sainte Bible *avec commentaire d'après Dom Calmet, les saints pères et les exégètes, anciens et modernes,* par J. A. Petit. T. 15 (705. Arras, Sueur-Charruey).

Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* V. Bd. *Von den Büchern Chronik bis zum Ev Johannis.* Übers. von G. Spliedt (XII u. 376. Stuttgart, Kielmann. *M* 4.—). — Der 1. Bd in 4. Aufl. (XVI u. 341). Vgl. BZ I 93 329.

Matheson, G., *Representative Men of the Bible II: Ishmael to Daniel.* (364. Ld. 1903, Hodder).

Steinführer, W., *Der Engel Gesetz.* Ein theologisches Problem. I. Hinweisender Teil (XI u. 400. Lp. 1903, Richter. *M* 8.—): „Ein Stück Gnosis in moderner Ausrüstung!" Das Gesetz des AT ist nicht von Jahwe, sondern von den Engelmächten (Elohim), ein Gegensatz, den dann der auſserhalb desselben stehende Christus zu lösen hat. Sogar in apostolischer Zeit, im Petrinismus und Paulinismus wirke dieser Gegensatz noch nach (ThLbl XXIV 549—552).

Jacob, B., *Im Namen Gottes.* Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum A und NT (VII u. 176. B., Calvary. *M* 3.—).

B. Das Alte Testament.

a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Biblisch-orientalische Sprachen.

Beardslee, J., *Outlines of an Introduction to the OT* (12°. 215. N.Y., Revell. $1.20).

Sampey, J. R., *Syllabus for the OT Study* (105. Louisville 1903, Dearing).

Wünsche, A., *Der Schöpfungsbericht (Gen. 1) nach Auffassung des Midrasch* (VB I 356—398): Gibt die Erklärungen aus Tanchuma, Jelamdenu, Lekach tob in Übersetzung wieder.

Wertheimer, ספר לקט מדרשים (15 S. u. 23 Bl. Jerusalem 1903): Von den 7 Nummern enthält: Nr 2: Midraš zum Buche Est (Bruchstück); 3: Fragmente eines מדרש איוב; 5: das Büchlein Zerubabel mit Fragmenten aus Hss; 6: Rolle des Antiochus, aram. nebst arab. Übers. (schon längst ediert); 7: den R. Akiba zugeschriebenen Midraš über die זיינין und über die großen und kleinen Buchstaben (neu ediert). Nach MGWJ XLVII 371 f, wo u. a. Nachträge zu Nr 2.

Perles, F., *Proben aus dem Nachlaſs von Joseph Perles* (JqR XVI 351—356): Mehrere Worte aus den Midrašen und Targumen werden erklärt.

Witte, J., *Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede.* Unters. über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Persönlichkeit des Verf. und über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes. Diss. Erlangen (95 S.).

Bacher, W., *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's.* Nebst einem Anhang über den sprachlichen Charakter des Maimûnischen Mischne-Tora. Progr. (146 u. 38. Straſsburg 1903, Trübner. *M* 4.—): Das 1. Kap. der Schrift von B. handelt über Tanchum J. (er war tatsächlich in Palästina zu Hause). Im 12. Kap. stellt B. die wenigen bibelexegetischen Bemerkungen aus dem Wörterbuch zusammen (nach OrLz VII 13—19).

Bacher, W., *Zur neuesten arabischen Literatur der Juden. B. Bibelübersetzungen. Bibelexegese. Homiletisches* (ZhB VII 148—150).

Vrede, W., *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum hohen Liede.* Diss. Münster 1903. (41. B.): Sie sind unecht. Höchstens ist der Kommentar „Sonet vox tua" von Ägidius Romanus nach Vorlesungen des hl. Thomas geschrieben (nach Köln. Volksz. 1903, Beil. Nr 40).

Vernes, M., *Ernest Renan écrivain et l'histoire du peuple d'Israël* (Rev. de Belg. 15. Febr. 1904, 119—138).

Trénel, *L'AT et la langue française du moyen-âge (VIIIe—XVe siècle).* Étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue, des origines à la fin du XVe siècle (P., Cerf. *Fr* 10.—).

Theodor, J., *Bereschit rabba* mit kritischem Apparate und Kommentar. Lief. 1. (B. 1903, Selbstverlag): Etwa auf 8 Lief. berechnet zu *M* 3.—; vgl. MGWJ XLVII 379 ff.

Smith, J. M. P., *Heinrich Ewald and the OT* (BW XXII 407—415).

Hirschfeld, H., *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge* IV: Further Saadyāh Fragments (JqR XVI 290—299): Nr XII enthält den Anfang einer Abhandlung über Ex 12 von Saadja. Übersetzung und Abdruck.

Sancti Hieronymi Presbyteri *Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecim.* Detexit adiectisque commentariis criticis primus ed. *G. Morin.* (Anecdota Maredsolana III 3 Oxford, Parker. 7 *s* 6 *d*).

Buber, S., אגדת בראשית: *Midraschische Auslegungen zum 1. Buche Mosis.* Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxforder Hs Cod. 2340 herausgeg. Mit Erklärungen und einer Einleitung versehen (XLVIII u. 165. Krakau 1903, Fischer).

Brewer, H., S. J., *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani* (ZkTh XXVIII 92—115): Identifiziert den Dichter des Hepta-

teuch mit dem Presbyter Cyprian, an den Hieronymus um 418 epist. 140 (eine Erklärung von Ps 89) richtet, und hält es für sehr wahrscheinlich, daſs derselbe auch die Gedichte über Sodoma, Jonas und Ad Senatorem sowie die seltsame Caena Cypriani, die nach seiner Ansicht um 380—400 in Oberitalien entstanden ist, verfaſst habe. Wie die letztere als „geistliche Tischwürze“ aufzufassen sei (vgl. Zeno von Verona, Tract. II 38), so habe Cyprian mit seinen Bibeldichtungen den Zweck verfolgt, „der Volksunterhaltung einen geistlichen Stoff in volkstümlicher Anpassung zu bieten“. Die Ausführungen des Verf. sind nicht durchweg überzeugend und enthalten im einzelnen Ungenauigkeiten (S. 109 A. 4 und S. 114 ist Stutzenberger für Stuckenberger zu schreiben; vgl. BZ II 90. Der S. 110 A. 1 zitierte Gelehrte heiſst W., nicht H. Kroll und hat gegen das afrikanische, nicht gegen das gallische Latein polemisiert). C. W.

Freimann, A., und **Hildesheimer, M.,** ברכת אברהם, Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners, gewidmet von Freunden und Schülern. 2 Teile (XXXI, 376 u. 130. Frankfurt a. M. 1903, Kauffmann. *M* 20.—): 44 Beiträge. Biblisch-exegetisch sind folgende: *Barth* (S. 33—40) weist midrašische Elemente in der muslimischen Tradition nach. *Blau*, Über den Einfluſs des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Hss der LXX, des NT und der Hexapla (41—49). *S. Fränkel* (97—99) gibt Beiträge zum targumischen Wörterbuch. *J. Friedländer*, Die Messiasidee im Islam (116—130): Der Schiitismus ist jüdischen Ursprungs (so schon Wellhausen) und hängt mit der Messiasidee zusammen; ebenso der Mahdi-Glaube. *Grünhut* (156—163), Bemerkungen zu Berliners Raschi-Ausgabe: Raschis Tanchuma und der verloren gegangene Jelamdenu sind ein und derselbe Midraš mit verschiedenen Namen (gegen Buber). *M. Horowitz* (180—189) sucht u. a. an drei Beispielen zu zeigen, wie durch die Halacha schwierige Stellen der Thora erklärt werden können. *Landauer* (215—226) handelt über das Aleph als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen. *I. Löw* (231—254) behandelt die Pflanzennamen bei Raschi. *Preuſs* (296—298) handelt vom altfranzösischen בין מלנט bei Raschi. *Eppenstein* (II., hebr. Teil 15—26), vgl. BZ II 91. *Hoffmann* (55—71) behandelt einen bereits veröffentlichten Midraš über die dreizehn Middot. *S. Poznanski* (91—107) veröffentlicht den arabischen Kommentar von Jehuda ibn Balʿam zu Josua (nach ZhB VII 139 ff 165 ff).

Lindelöf, U., *Studien zu altenglischen Psalterglossen* (Bonner Beitr. z. Anglistik 13. IV u. 123. Bonn, Hanstein. *M* 4.—).

Brockelmann, C., *Die Femininendung t im Semitischen.* Abh., gelesen in der Sitzung der orientalisch-sprachwissenschaftlichen Sektion der Schlesischen Gesellschaft am 3. Febr. 1903 (24 S.): Es gibt nur eine ursemitische Femininendung at, die sich unter bestimmten Laut- und Silbenverhältnissen zu t verkürzt. So im Anschluſs an Philippi ZdmG XXXII 84. — Vgl. Rez. von *J. Barth* in ZdmG LVII 628—636, der Methode und Resultat der Untersuchung beanstandet, in Einzelheiten aber zustimmt. — Fortführung der Polemik ZdmG LVII 795—797 798—804.

Eppenstein, S., *Recherches sur les comparaisons de l'Hébreu avec l'Arabe chez les Exégètes du Nord de la France* (RÉj XLVII 47—56): Eine kurze Geschichte der Bestrebungen, für die Bibelerklärung aus dem Arabischen Nutzen zu ziehen.

Romanelli, S. A., מרב. *La Merope.* Tragoedia illustr. poëtae Veronensis Marchionis Francisci Scipionis Maffei, ex Italico sermone in linguam sacram classicam convertit. Edid. P. Th. Weikert O. S. B. (XVI u. 205 mit Faksimile. Rom 1903, Pustet): Der klassische Sagenstoff ist dichterisch verarbeitet u. a. in anerkannt vorzüglicher Weise von dem italienischen Dichter F. S. Maffei (1675—1755). Der Hebraist S. A. Romanelli (1757—1814) hat die Tragödie ins Hebräische übertragen. Diesem Denkmal des hebräischen Sprachstudiums und der Gewandtheit in der heiligen Sprache hat der Herausgeber, Professor der orientalischen Sprachen am

Collegium Anselmianum in Rom, ein dankenswertes Interesse entgegengebracht. Im Besitze des Autographs des R., hat er unter Beiziehung einer Budapester Hs durch diese sorgfältige (nur die Punktation hat er dem MT angepaſst) Ausgabe das Werk zugänglich gemacht. Die Einleitung klärt uns auf über Leben und Schriften des Romanelli; eine vollständige Bibliographie über die gedruckten und handschriftlichen Nachlässe desselben ist für die Interessenten an der neuhebräischen Literatur von besonderem Werte. W. hat in diesem schönen Werke einen Beitrag zur Kenntnis des Romanelli, von dem er eine nähere Würdigung durch L. Blau (Budapest) anzukündigen in der Lage ist, und der neuhebräischen Übersetzungsliteratur gegeben und, wie der Herausgeber mit Recht hoffen darf, eine angenehme Lektüre für die Sprachkundigen, ein anregendes Übungsstück für die Sprachbeflissenen geschaffen.

Adler, N., *Die Renaissance des althebräischen Leseunterrichts im Lichte der modernen Methode.* Eine didaktische Studie (31 mit 1 Taf. Fürth 1903, Rosenberg. *M* —.90).

Holzhey, C., *Herkunft und Bedeutung der Endvokale u, i, a beim assyrischen Nomen und Verbum* (ZdmG LVII 751—765): Entstanden aus den ursprünglich voranstehenden gleichbedeutenden Deiktika hu, hi, ha, zuerst demonstrativ, dann als Artikel, später emphatisch, zuletzt ohne hervorhebende Bedeutung, wie im Assyr. Sucht nun durch interessante Deutung semitischer Formen hu, hi und ha als vorgesetzt, als gleichbedeutend ohne Geschlechtsunterschied (hi auch m.), ihre Enttonung und Nachsetzung zu erweisen; dann über die sprachgeschichtliche Begründung der verschiedenartigen Behandlung in den verschiedenen semitischen Dialekten.

Guérinot, A., *De la valeur de l'expression* יהוה אלהים (Rev. de linguistique et de philologie comparée XXXVI 45—49): Nicht Appositionsverbindung, weil אלהים unbestimmter als יהוה. Wenn = „der wahre Gott", dann האלהים; der konjunktive Akzent deutet auf st. c. hin. Wie יהוה צבאות entstanden aus יהוה אלהי צ׳, so diese Formel aus יהוה אלהי אלהים = Jahwe, Gott der Götter.

Wünsche, A., *Der Komparativ im Hebräischen im Lichte der arabischen Grammatik* (VB I 398—402): מִן des Komparativs bezeichnet den materiellen oder ideellen Ausgangspunkt beim Abschätzen, was Gesenius-Kautzsch und König in ihren Grammatiken nicht hinreichend hervortreten lassen.

Nestle, E., *Zu den hebräischen Vervielfältigungszahlen* (ZdmG LVII 750): Zur Doppelsetzung bei Vervielfältigung verweist N. auf trigeminus, „dreidoppelt" (nicht sechsfach) u. a.

Ungnad, A., ***Über Analogiebildungen im hebräischen Verbum.*** Beiträge zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Diss. Berlin (32 S.).

Prince, J. D., *Le bouc émissaire chez les Babyloniens* (Jas sér. X, t. II, 133—156): Nach S. 147 findet sich Jer 4, 1 ein sehr interessanter Fall der Infigierung des kopulativen ו: מפני ולא תנוד = du brauchst vor mir nicht zu fliehen.

Cassel, D., *Hebräisch-deutsches Wörterbuch*, nebst kurzer hebräischer Grammatik mit Paradigmen der Subst. und Verben. 7. Aufl. (IV, 360 u. 47. Breslau 1903, Handel. *M* 4.—).

Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the OT, with an Appendix containing the Biblical Aramaic.* 11. Lief. (88. Oxford, Clarendon Pr. 2 *s* 6 *d*).

Kautzsch, E., *Die Aramaismen im AT untersucht* (vgl. BZ I 311. *M* 3.20): Bietet zum erstenmal eine systematische und erschöpfende Behandlung der Aramaismen, worunter K. Entlehnungen versteht, und zwar solche, die nicht in alter Zeit, sondern erst in späterer Zeit eingedrungen sind. K. ist sich stets bewuſst, daſs er sich in Bezug auf die Sicherheit des Urteils Reserve auferlegen muſs, da so manche Ursprungsmöglich-

keiten in Rechnung zu ziehen sind. Infolgedessen wird das Urteil anderer in einzelnen Fällen differieren, wie z. B. E. Littmann in einer *Rez.* (AmJsemL XX 244—246) die Schwierigkeit zu wenig gewürdigt findet, daſs auch spätere Abschreiber solche Aramaismen verschuldet oder aramäische Schriftsteller die ihnen ungewohnte hebräische Schriftsprache verunstaltet haben können. Die lexikographische Anlage macht das Werk zu einem praktischen Hilfsmittel zur Ergänzung jedes hebräischen Lexikons.

***Praetorius, F.**, Über einige Arten hebräischer Eigennamen* (ZdmG LVII 773—782): Aus dem Vollnamen יְהַלְלְאֵל bildete sich der Kürzname הַלֵּל mit Ergänzung des Benannten als Subjekt. So von יִשְׁמָעֵאל der Name šamū‘, „der Erhörte“; eine Form fa‘ul, die dann verselbständlicht lautlichen Abwandlungen zugänglich war: fa‘‘ūl, רְחוּם, fa‘ūl ohne Änderung, fa‘ū mit Abwerfung des letzten Konsonanten (שְׁמוּאֵל u. ä.), nach fa‘ūl + el, nicht Kasusendung û; חֲמוּאֵל = חמול + אל; פְּנוּאֵ + אל; רְאוּבֵל, יְרוּבַּעַל, יְרוּשָׁלַם mit Gottesnamen šalem.

***Praetorius, F.**,* זְבוּלֻן (ZmdG LVII 794 f): זָבוּד + al (suff. zur Bildung weiblicher und, wie hier klar, auch männlicher Karitativnamen gebraucht). Also Gn 30, 20ª richtig erratene Etymologie.

*<**Halévy, J.**,> Nabuchodonosor* (Jas s. X, t. II, 524 f): uṣur wurde ersetzt durch den hebr. Imper. נְצֹר; kudur assimilierte sich dem folgenden: Nabu-kodon-noṣor, die Form der LXX; vgl. נְבוּכַדְנֶאצַּר.

***Barth, J.**, Das aramäische ēth der 1. Pers. Sing. Perf.* (ZdmG LVII 771 f): Das ith der supralinearen Punktation ist sekundär. Nicht Epenthese (aus kaṭalti), sondern Analogiebildung nach Verb. ult. j.

b) Text und Übersetzungen.

***X.**, Un papyrus hébreu pré-massorétique* (Rb N.S. I 242—250): Vgl. BZ I 312; II 93. Abbildung, Transskription, Beschreibung. Der Dekalog ist eine selbständige Ex-Rezension, welche beweist, daſs die LXX in ihrer Eigenart auf eine hebräische Vorlage zurückgeht.

***Gall, A. v.**, Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schma‘* (ZatW XXIII 347—351): Textabdruck und textkritische Noten. Hält auch gedächtnismäſsige Aufzeichnung und Einmischung von Ex-Lesarten für möglich.

Hirschfeld, H., *Descriptive Catalogue of Hebrew Mss of Montefiore Library* (Ld., Macmillan. 5 s): Vgl. BZ I 89 f.

Brockelmann, C., *Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Hss der Stadtbibliothek zu Breslau* (IV u. 53. Breslau 1903, Marcus): M. 1106. Pentateuch (Vers für Vers mit Targ. Onkelos wechselnd), Haphtaren und Hagiographen (ebenfalls mit Targ.). M. 1107. Proph. und Hag. mit Mass. M. 1109. Propheten und Hag. mit kleiner Mass.

***Ginsburg, C. D.**, The Hamburg Stadtbibliothek Codex No. 1* (Journ. of Philol. XXIX 126—138): Bei Kenicott Nr 615. Genaue Beschreibung des paläographisch und textkritisch wichtigen Ms: Parascheneinteilung, Raphe und Dagesch; eigenartige Setzung von ַ (וַיַּצֵּר, וַיְשַׁלַּח, גַּד, בֵּית, חַי, וַיִּגְוַע), Beispiele von Textvarianten und Randlesarten. Auch das Onkelostargum enthält instruktive Randlesarten, die G. verzeichnet.

***Kayserling, M.**, Une ancienne Bible Hébraïque* (RÉj XLVII 131 f): Ein Bibel-Ms von der Universitätsbibliothek in Coimbra, vor 1418 geschrieben, nach Mendos dos Remedios, Una biblia hebraica da Biblioteca da Universidade de Coïmbra (4⁰. 15. Coïmbra, Impresa da Universidade), einst im Besitze des R. J. Abravanel.

Ganzfried, S., קסת הסופר. Die Vorschriften über das Schreiben von Thorarollen, Tefilin, Mesusoth und der Esterrolle nebst erläuternden Noten u. d. T. לשכת הסופר. 3. Aufl. (4⁰. 4 u. 138 Bl. Bartfeld 1902, Verl. v. Jos. Ganzfried in Eperjes [Ungarn]. *Kr.* 3.—): Für Thoraschreiber bestimmt, aber auch von Wichtigkeit für diejenigen, die mit diesen Fragen sich zu beschäftigen haben (vgl. ZhB VII 162).

Hyvernat, H., *Petite introduction à l'étude de la Massore* (Rb XII 529—549): Vgl. BZ I 90. Sprache neuhebräisch und aramäisch gemischt; letzteres scheint das Galiläische zu sein. Gibt für weniger Eingeweihte eine grammatische Terminologie der Massora.

Blau, L., *Neue masoretische Studien* (JqR XVI 357—372): 1. Zur Buchstabenzahl der Heiligen Schrift und ihrer einzelnen Bücher — berechnet und nach massor. Hss verglichen (insbesondere Auseinandersetzung mit Ginsburg). 2. Zur Wortzahl der Bibel. 3. Zur Verseinteilung. Die Kritik, die B. hier an einzelnen untergeordneten Punkten der massor. Überlieferung übt, mufs bei Verwertung von Ginsburgs Einführungswerken in den MT wohl beachtet werden.

Wünsche, A., *Einige Lesarten des sog. Targum Jonathan zu den Propheten* (VB I 274 f).

Weiss, M., *Ein interessantes Targumfragment in der Geniza* (Magyar-Zsido Szemle 1903, Nr 4).

Holtzmann, J., *Die Peschitta zum Buche der Weisheit* (XII u. 152. Freiburg, Herder. *M* 4.—): Ist eine erschöpfende Behandlung der Fragen, die sich der Textkritiker angesichts der Pešittho des Buches stellt, und bildet insofern eine Vorarbeit für die Beurteilung des gegenwärtigen Bestandes und für Wiederherstellung des ursprünglichen Textes der Peš. Auch die Übersetzungsart der P. vergifst H. nicht zu charakterisieren. Als Grundlage diente der griechische Text, was gegen Margoliouth ausführlich dargetan wird. Gröfseres Interesse erweckt die Textgeschichte, insbesondere die Beziehung zur Syrohexapla, die ohne Einflufs gewesen und zur Vet. Lat., die mit dem Syrer auf eine Vorlage zurückgehen und von ihm auch nachträglich noch beeinflufst worden sein soll. Eine Nachlese an Korrekturen, Ergänzungen und neuen Auffassungen wird keine allzu reichen Ergebnisse liefern, immerhin noch von Nutzen sein und manche berührte Frage beeinflussen. Die Andeutungen über Tendenz und Zeit der Übersetzung zu Ende zu behandeln, dürfen wir von H. als Zugabe und Fortsetzung seiner wertvollen Studien wohl noch gelegentlich erhoffen.

Ugolini, M., *Il Ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del VT di Giacomo d'Edessa* (Ochr II 409—420): Beschreibung der Hs; sie enthält Ez mit Ausnahme von 1, 1—15; 16, 48—17, 9; 19, 12—20, 12; 20, 40—47; 21, 24—29; 27, 21—29; 29, 14—19; 35, 9—15; 36, 20—34; 37, 20—26; 39, 1—15; 46, 14—48, 35. Mischung der Lesarten aus Peš. und Syrohex., Ähnlichkeit mit andern Fragmenten, Arbeitsweise, Beziehung zu andern bekannten Werken stellen die Herkunft von Jakob von Edessa sicher. Insbesondere bildet die Vat. Hs mit Brit. Mus. 60 und Paris. Nat. Bibl. 27 ein Ganzes.

Schmiedl, A., *Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung* (MGWJ XLVII 149—153): IV. Aphorismen. Vgl. BZ I 91 314.

Poznanski, S., notiert ZhB VII 185[1] zu den bisher bekannten Zitaten aus Saadjas Komm. zu den 12 kleinen Propheten noch Joel 1, 2, das in einem fragmentarischen Kommentar zu Os und Joel (Ms Bodl. 2629[7]) angeführt wird. Aus Schechters Saadjana, Fragm. Nr XXXVII (ein Bibliothekverzeichnis), entnimmt er einen neuen Beweis für die Existenz eines Saadjanischen Komm. zu Est. Ms Bodl. 2655 enthält den Anfang einer Übersetzung und eines Kommentars zu Est, die im Katalog (Suppl. col. 46) dem Saadja zugewiesen werden.

Galliner, S., *Saadia Al-fajjûmis arabische Psalmenübersetzung und Commentar* (Psalm 73—89). Nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Hs herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. Diss. Erlangen 1903 (81 S.).

Nestle, E., *Die grofse Cambridger Septuaginta.* Sep.-Abdr. a. d. Verh. d. 13. internat. Or.-Kongr. 1902. Sect. V (8. Leiden 1903, Brill): Berichtet über die darüber geführten Unterhandlungen und die Resolution, welche die Wünsche der Interessenten den Herausgebern übermittelt.

Nestle, E., *Septuagintastudien IV.* Wissensch. Beil. z. Progr. des ev.-theol. Sem. Maulbronn (4°. 24. Stuttgart 1903, Vereins-Buchdruckerei): Allerlei interessante textkritische und sachliche Notizen, nach Art der früheren Studien, zu Ps 16 (17), 19, zum Gebet Manasses', Buch Tobias (Sin ist ursprünglicher als die übrigen Texte; Zustimmungen zu dieser These), Buch Baruch (Geschichte des gedruckten Textes, schliefst sich Thackeray an, der Jer II und Bar von derselben Hand herrühren läfst), Brief des Jeremia und einiges zum Text von 2 Makk.

Rahlfs, A., *Septuaginta-Studien.* 1. Heft: *Studien zu den Königsbüchern* (88. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 2.80): Bietet eine auf Durcharbeitung des gesamten hsl Apparates beruhende Erörterung zur Textkritik der LXX. Hs 82 hat einen aus Lucian und LXX gemischten Text, im wesentlichen verursacht durch Ersetzung einzelner Blätter und Doppelblätter aus einer andern Hs. Diese Beobachtung führt zu Korrekturen an Lagardes Text. In der LXX-Hs der Baseler Universitätsbibliothek B. VI. 22 entdeckt R. die Quaestiones in ll. Rg et Par von Theodoret und vermag auf Grund dieser Hs die Differenzen zwischen Theodoret und Lucian bedeutend zu reduzieren. Theodoret nähert sich mehr den Hss 82 93 (127) gegen 19 108. Ebenso ins einzelne gehend und von interessanten Ergebnissen ist R.s Behandlung der Origeneszitate. Die Hexapla zu Rg stamme aus 235—240. Übrigens hat Origenes neben den Zeichen noch unbezeichnete Korrekturen vorgenommen. R. macht den weitgehenden Schlufs: alle spezifisch hexaplarischen Lesarten seien solche Korrekturen von Origenes. Die vorhexaplarische LXX, wie sie uns Origenes erkennen läfst, bildet mit B und Aeth eine Textklasse. Diese Schrift gibt einen Begriff davon, wie sehr noch die Vorfragen der LXX-Textkritik einer Lösung oder methodischen Untersuchung ermangeln. Mögen bald weitere Beiträge diesen Mangel in gleich gründlicher Weise beseitigen helfen!

Calès, J., *La Bible des Septante d'après l'édition de Cambridge* (Études XCVIII 556—561): Referat über Swetes Ausgabe und „Introduction".

Heinrici, C. F. G., *Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen* herausg. und unters. Nebst zwei Schrifttafeln (Beitr. z. Gesch. u. Erkl. des NT. IV. 4°. 32 u. 36. Lp., Dürr. *M* 3.—): Fast 24 Ps enthaltend: 30, 5—14²; 18—25; 31, 1; 32, 18²—33, 9¹; 33, 13—34, 2; 34, 9²—17; 34, 24—35, 3; 35, 3—55, 14. Gehört ins 4. Jahrh., kursiv. Bei Ps 40 ist kein neuer Buchanfang. 400 Lesarten, deren Hälfte λ eigentümlich ist. Freie Textbehandlung zeigt sich. Stellt sämtliche Eigentümlichkeiten zusammen. Bietet den von Origenes nicht rezensierten Text. Gibt auch noch Kunde von einem 2. Ps-Fragment Nr 171 der Leipziger Papyrussammlung Ps 118, 27—45¹. Rückseite wohl 45²—63¹, und druckt den Text ab.

Winstedt, E. O., *Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library I* (PSbA XXV 317—325): Bieten wenig Neues. Gn 7, 13—20 (von den bisher bekannten 2 Texten abweichend); Paraphrase zu Ex 18 und 1 Sm 16, 14—16; Ps 31, 6—7. 10—13. 14—17. 19—23; 106, 5—10. 15—20.

Oesterley, H. M., *The Old Latin Texts of the Minor Prophets* (ThSt V 76—88 242—253): Bietet den Text von Os, Am, Mich nach Cod. Weingartensis und Wirceburgensis und gibt die Varianten hierzu aus Cyprian, Tyconius, Speculum, Lucifer usw., woraus er auch die Lücken der Codd. ausfüllt.

Mühlau, J., *Zur frage nach der gotischen psalmenübersetzung.* Dissert. (IV u. 58. Kiel, Mühlau. *M* 1.—).

Miniaturbibel. Ausg. in Heften. Nr 8: *Das Buch des Propheten Jeremia* (12°. 43. Bonn 1903, Schergens. *M* —.30).

Gallée, J. H., *Zur althochdeutschen Interlinearversion der Cantica; Suueiga* (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Spr. u. L. XXVIII 265—270): Zu ebd. XXVII 504. Suueiga Hab 3, 17 kommt nicht blofs im Süden Deutschlands vor, sondern von der Nordsee bis zu den Alpen. Versucht eine etymologische Erklärung.

Ebbinge Wubben, C. H., *Over middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament* (VIII u. 250. 's Gravenh. 1903, Nijhoff. *F* 2.50).

Driver, S. R., *Translations from the Prophets:* Jeremiah XVI. 10—XX. 18; XXX—XXXI. (Exp IX 104—120 174—185).

c) Text und Literarkritik.

Weikert, T., O. S. B., *Ein zweiter Gang durch die Bibliothek der neueren Literatur für atl Textkritik* (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.- u. Zisterz.-O. XXIV 116—124 379—390 683—687).

Scerbo, F., *Nuovo saggio di critica Biblica* (IV u. 34. Florenz 1903, Libr. editr.): Sep.-Abdr. aus Giorn. d. Soc. As.-It. XVI, Fortsetzung zu seiner BZ I 315 notierten Studie. Behandelt Is 63, 9 nach der Regenbogenbibel und weist ohne Schwierigkeit die Willkür der dort von Cheyne vorgeschlagenen Emendation nach. Auch hier bekennt er sich als ausgesprochener Gegner der Metrik (S. 9, besonders eingehend über Ps 2. 5). Die Bekämpfung der Bibelkritik, vor allem der metrischen Kritik macht S. sich zur Aufgabe für Leben und Sterben. Unser früheres Urteil gilt auch für diese Schrift: Der Kampf gegen die Willkür der Kritik ist berechtigt, die Willkür ist auch ein ziemlich allgemein verbreitetes Verfahren der Bibelkritiker; daſs aber S. damit ein wichtiges bibelkritisches Prinzip als unhaltbar dargetan, ist mit A. L. in der Rev. Critique, dessen sich S. u. a. gegen Ende seiner Studie zu erwehren hat, wohl nicht anzuerkennen.

Lévi, J., *Un problème de paléographie hébraïque* (RÉj XLVII 1—6): Sonderbares את an einzelnen Stellen erklärt sich vielfach als unrichtige Auflösung eines ה durch Kopisten: Sir 7, 3 (st. חטא); 19, 4 (st. חמר). 16 (הק). Ez 18. 10—11 (חטאת; da sind auch sonst in den andern Worten derartige Miſsverständnisse); 21, 20 (מיחדה); 18, 18 (aus dem ה von גולה); Prv 18. 15 (חזק). Der Kopist nahm das gewöhnlichste Wort für das Abkürzungs-ה.

Balmforth, R., *Bible from the Standpoint of higher Criticism: OT* (274. Ld., Sonnenschein. 3 *s* 6 *d*).

Softley, E., *Theism under natural Law as related to OT Criticism and to the Theodicy of Lux Mundi* (12⁰. VIII u. 370. N. Y., Whittaker. ($1.50).

Möller, W., *Are the Critics right?* Historical and critical Considerations against the Graf-Wellhausen Hypothesis. Transl. by C. H. Irwin. With Preface by Prof. von Orelli (Ld., Relig. Tract. Soc. 2 *s* 6 *d*).

Lepsius, J., *Die atl Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Erforschung* (Reich Christi VI 20—32): Vgl. BZ II 95 f. Glaubt, daſs unbewuſst religionsphilosophische Motive die scheinbar archäologisch und literarkritisch vorgehende Pentateuchkritik gezeitigt haben. Hält die kritischen Anschauungen ihrem ganzen Umfange nach für unrichtig und persifliert die angenommene Fälschung des Dt. — *Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil* (ebd. 103—134): Behauptet die Existenz eines Zentralheiligtums seit der Sinaigesetzgebung in Silo (= Nebi Samwil, womit noch die neun andern Heiligtümer identifiziert werden). — *Der Text der Schöpfungsgeschichte* (Reich Christi VI 208—225): Die von der Kritik angenommenen zwei Schöpfungsberichte beseitigt L. durch Änderung der Textfolge. — *Textkritischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte* (ebd. 225—233). — Der sehr resoluten, aber der ruhigen Objektivität ermangelnden Opposition stimmen zu: ***Jaeger, L.,*** *Biblizisten und Bibelkritik.* Offener Brief an Herrn Dr Lepsius (ebd. 145—165). — ***Kähler, M.,*** *Zur atl Krise in der Theologie* (ebd. 165—168). — ***Lepsius, J.,*** *Verbalinspiration und Textkritik:* Antwortschreiben an Professor D. Kähler (ebd. 168—180): Wahrt der Textkritik ihr Recht gegenüber ersterer. — ***Lepsius, J.,*** *Ein menschlicher Tag* (Reich Christi VII 1—38): Verteidigt sich gegen die Vorwürfe, die wider sein Vorgehen gegen die Bibel in den „Reden und Ansprachen der 18. Allianzkonferenz zur Vertiefung

des Glaubenslebens" (24.—28. Aug. 1903) erhoben wurden. Mehr von persönlichem Interesse. — Ebenso die weiteren Aufsätze: *Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung?* (ebd. 39—53). — *Die Probe auf das Exempel* (ebd. 53—60). — *Eine Lobrede auf die Bibel* (ebd. 60—64).

König, E., *Im Kampf um das AT. 2. H.: Atl Kritik und Offenbarungsglaube.* Vorträge (55. B., Runge. *M* —.90).

Cheyne, T. K., *Critica biblica.* 4. *First and second Kings* (312—398. Ld., Black. 3 *s*): Vgl. BZ I 215, II 95. Nordarabien ist für C. der Ausgangspunkt zur Erklärung der israelitischen Geschichte, Jerahmeel das Losungswort für seine Textkritik. Die israelitische Geschichte hat sich im Negeb vollzogen, und dort mufs jeder geographische Name, sei es als Doppelgänger eines andern Namens oder durch textkritische Emendation, gefunden werden. So ist der Euphrat als Grenze von Salomos Reich im Negeb zu suchen. Jerahmeel ist durch die Abschreiber nur an vier Stellen belassen worden, sonst an mehreren tausend Stellen verändert worden, so daſs ein ganz schiefes Bild von Geschichte und Geographie entsteht. So hebt C. den Panbabylonismus durch eine exzessive Nordarabienhypothese, Wincklers Muṣri-Hypothese überbietend, aus dem Sattel und persifliert unbewuſst die moderne textkritische Willkür durch seine Jerahmeel-Hypothese, der beste Weg, zur kritischen Nüchternheit zurückzuführen.

***Knieschke**, Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt* (Ev. Kz LXXVIII Nr 3—5): Bekämpft die Aufstellungen W.s über den Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, die Priester und Leviten, die Ausstattung des Klerus.

Cereseto, G. G., *Tre classi di dottori.* Questioni circa gli autori e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco (XVI u. 208. Monza 1903, Artigianelli): Zuerst erschienen als eine Reihe von Artikeln in Scuola cattolica 1902/3, sich anschlieſsend an den bekannten Brief des Bischofs Mignot von Albi über die biblische Kritik. C. tadelt zunächst die Begriffsbestimmung für Kritik: die Unterscheidung des Wahren, als widerspruchsvoll, beanstandet die nachexilische Ansetzung der Ps durch Mignot auf Grund der Tradition, des Kanonabschlusses unter Esdras, der LXX und der Unsicherheit der inneren Gründe, tritt für salomonische Herkunft von Prv ein, findet die Annahme der Pentateuchkritik der Inspiration widersprechend. C. bewegt sich also auf dem Boden der streng traditionellen Exegese, während der Berichterstatter der Revista delle Reviste (II 9—16) den fortschrittlichen Standpunkt des Mignot u. a. zum seinigen macht.

***Ermoni, V.**, La méthode historique à propos de l'AT* (Ann. de phil. chrét. sér. 3, t. II [CXLVI] 425—429): Rez. über Lagranges so betiteltes Werk. Lobt es nach fortschrittlichem Inhalt und kirchlicher Gesinnung. Nur scheint ihm in manchen Punkten nicht hinreichende Klarheit zu walten.

***Cheyne, T. K.**, An Appeal for Higher Exegesis* (Exp IX 1—19): Über Text- und Literarkritik hinaus muſs man zu einer tieferen historischen Einsicht in das AT gelangen. Man muſs den politischen Charakter der Propheten mehr hervorheben; man mufs auf eine rein innere Entwicklung der israelitischen Religion, insbesondere in der prophetischen Zeit, verzichten. Äuſsere Einflüsse Babels sind anzuerkennen und auf Grund seiner kühnen Textkritik auch solche von Nordarabien aus (Muṣri, Ašur usw. in Nordarabien).

***Burr, E. F.**, To Christian Laymen: concerning „the Higher Criticism"* (BStdt N. S. I 140—151): Verurteilt denselben nach allen Richtungen und mit allen Gründen.

***Un professeur de Grand Séminaire**, La bible, la science et l'histoire* (Annales de philos. chrét. sér. III, t. III, 310—324): Unterscheidet zwischen der von Gott gegebenen Bibel und den menschlichen Erklärern, zwischen der Bibel als religiösem Unterrichtsbuch und der Bibel, aufgefaſst als In-



begriff alles Wifsbaren. Die Chronologie mufs gedehnt, die Geschichte des Menschen weiter zurückdatiert werden; die Paläontologie streitet wider die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungsgeschichte. Die Quellenscheidung EJPD steht kritisch im allgemeinen fest trotz mancher Unsicherheit im einzelnen. Der Hexateuch ist das Werk der prophetischen Periode, seine Zuweisung an Moses eine literarische Fiktion, um Reformen leichter Eingang zu verschaffen. Widersprüche der Bibel auf geschichtlichem Gebiete berühren nicht die von den heiligen Schriftstellern intendierte dogmatische und moralische Seite der Bibel.

Aubert, L., *Que reste-t-il de l'AT* (RThPh XXXVI 378—407): Die Literarkritik liefs dem AT seine bewunderungswerte Schönheit, die historische Kritik hat seine interessante Geschichte nicht zerstört; auch sein religiöser Wert bleibt bestehen.

S. L., *De la sincèreté dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'AT* (Ann. de phil. chrét. CXLVI 207—213): Rez. über Königs so betiteltes Werk (vgl. BZ I 316). Mit K. findet der Verf. die Aufrichtigkeit im atl Unterricht gefordert. Diese bringt mit sich, in der Bibel Mythen, Legenden anzuerkennen mit dogmatischem oder moralischem Zweck. Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Er verlangt, dafs auch die Unterrichtsbibel apologetisch haltbar fundiert werde; er hofft, dafs die von K. versprochene Biblische Geschichte (1. la période purement légendaire [Mythes et Tradition]; 2. l'épopée [Les Israélites en Égypte jusqu'à Samuel]; 3. l'histoire [David à J.-Chr.]; bezüglich der Bezeichnung des ersten Teiles macht er Vorbehalt, weil nur der traditionelle Sinn dabei berücksichtigt sei) die Beachtung der Katholiken finde.

Ryle, H. E., *The OT in Teaching and Preaching, as affected by the more assured Results of Research* (ExpT XV 177—180): Der Prediger spürt in seiner religiös-moralischen Wirkenssphäre die moderne Bibelwissenschaft auf dem Gebiete der atl Theologie, der atl Moral, die historisch-evolutionistisch zu fassen sind, und in der messianischen Prophetie, die als Detailweissagung unhaltbar ist. Der Lehrer wird durch den modernen Kritizismus viel mehr beeinflufst in naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, religionsvergleichenden, literarischen, kanonischen Fragen.

Curtis, E. L., *The OT in religious Education* (BW XXII 424—435).

d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Tiele's *Kompendium der Religionsgeschichte*, übersetzt von F. W. T. Weber. 3. deutsche Aufl., durchges. und umgearb. von N. Söderblom (12⁰. XII u. 426. Breslau 1903, Biller. *M* 4.60): Reiche Literaturangaben bei jedem Abschnitt, fortgeführt bis auf die neueste Zeit. Im Kapitel über die Religion der Westsemiten (S. 116 ff) behandelt er auch die israelitische Religion nach den herkömmlichen kritischen Prinzipien.

Curtiss, S. J., *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Mit Vorwort von W. W. Grafen Baudissin (XXX u. 378 mit Ill. u. Karten. Lp. 1903, Hinrichs. *M* 9.—).

Curtis, W., *To-day in Syria and Palestine* (529. N. Y., Revell. *Fr* 11.—).

Curtiss, S. J., *Some religious Usages of the Dhîâb and Ruala Arabs and their OT Parallels* (Exp IX 275—285): Zur Bestätigung seiner bekannten Ansicht (BZ I 93) findet er Parallelen in der Monolatrie, Abstammung von ihrer Nationalgottheit, kriegerischen Charakter ihrer Gottheit, Opfer, Orte zur Gottesverehrung, Begriff der Sünde als rituelles Versehen, Blutvergiefsung, Erstlingsopfer, Frühlingsopfer = Pascha.

Bezold, C., *Babylonisch-Assyrische Religion* (Arch. f. Religionswiss. VII 193—211): Referat über die 1902 und 1903 erschienene, ganz oder teilweise den Gegenstand behandelnde Literatur.

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 5. Lief. (S. 305—384): Vgl. BZ II 96.

Martin, F., *Textes religieux assyriens et babyloniens.* Transcription, traduction et commentaire (XXVIII u. 336. P. 1903, Letouzey. *Fr* 12.—): Die von J. Craig, Assyrian and Babylonian religious Texts etc. I (1895) in Autographie dargebotenen Texte erhalten wir hier in Transkription und Übersetzung. Zugleich ergab die nochmalige Durcharbeitung und Kontrolle eine Korrektur gar mancher Versehen Craigs. Die Publikation ermöglicht die Verwertung dieser gut ausgewählten Texte für weitere Kreise und erleichtert auch für Fachleute bedeutend das Studium der babylonisch-assyrischen Religion aus den Quellen. Wie vielseitig die Ergebnisse hierfür sind, zeigt der kurze Auszug, den M. in der Einleitung gibt: über das Pantheon, die Kultpersonen, die Zeremonien u. a. erhalten wir Aufschlufs, und M. versäumt es nicht, einzelnes noch eingehender zu behandeln (barû, בצר, Opfermaterial). Das höchste Interesse beansprucht die Beziehung zur Bibel, die M. kurz durch Anführung der Parallelstellen beleuchtet. Den Text und die Transkription begleitet M. mit einem sachlichen und sprachlichen Kommentar. Nach beiden Richtungen hin kommt M. auch der bequemeren Verwertbarkeit der Texte entgegen durch ein eingehendes Lexikon, das eine Ergänzung der vorhandenen Lexika bedeutet, und durch ein Namenregister. Der angesehene Lehrer am Institut catholique in Paris hat durch dieses Werk sowohl der Assyriologie wie der biblischen Exegese einen grofsen Dienst erwiesen.

Hrozný, F., *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* (Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 5. 128 m. 13 autogr. Taf. B. 1903, Peiser. *M* 8.—): Enthält wichtiges Material für die babylonische Religionsgeschichte. In § 4: „Oannes, Dagan und Dagon" behandelt H. das schwierige Thema der Fischgötter im alten vorderasiatischen Orient. Oannes der klassischen Überlieferung = Ḫanni im Babyl., Odakon = Udaki (st. U-ki-di-a). Der babylonische Dagan ist nicht = Odakon, hat auch keinen Fischcharakter. Das Wort ist entlehnt vom Dagon der Philister, der infolgedessen auch kein Fischgott ist. דגון ist vielmehr Getreidegott.

Nestle, E., *Baal tetramorphos.* Sep.-Abdr. aus d. Verh. d. XIII. internat. Or.-Kongresses zu Hamburg 1902. Sektion V (2 S.): Vgl. BZ I 112. Hier genauer die interessanten Belege. Auch Nestle, Septuagintastudien IV (ob. S. 315) 7f 23 berührt das Thema.

Todd, J. C., *Politics and Religion in ancient Israel.* An Introd. to the Study of the OT (352. Ld., Macmillan. 6*s*).

Giesebrecht, F., *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt 52. IV u. 132. Lp. 1903, Teubner. *M* 1.—).

Zöckler, *Gegen den Evolutionismus auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, insbesondere den atl* (Bew. d. Gl. XL 2).

Nielsen, D., *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung* (VI u. 223 mit 42 Abb. Strafsburg, Trübner. *M* 5.—): Der Gottesbegriff ist verinnerlicht, kontemplativer bei den Steppenvölkern als bei den ackerbauenden Babyloniern, die infolge ihrer Tätigkeit auf die Astralreligion hingewiesen wurden. Der Mond wurde, weil ein Handelsvolk bei Nacht meist reisen mufste, astrales Symbol des obersten Gottes.

Fremont, G., *Les Principes. T. V: La Providence, l'immortalité de l'âme, la révélation, le monothéisme et le messianisme juifs* (P., Bloud. *Fr* 5.—).

Paton, L. B., *The Religion of the post-exilic Prophets* (BW XXII 258—267): Dt ist ein Kompromifs zwischen der alten Religion und dem Prophetismus. Letzterer verlor in der Folgezeit seinen ethischen Charakter zu Gunsten einer ritualistischen Richtung.

Matthieu, J., *Jahwe und die Natur.* Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (Schw. theol. Zeitschr. XX 193—203): Schlufs. Vgl. BZ II 97. Weltuntergang und Neuschöpfung. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Naturanschauung.

Westphal, A., *Jéhovah.* Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israël. Fasc. 4 (195—258. Montauban): Vgl. oben BZ II 97.

Kerswill, W. D., *OT Salvation—through Faith* (BStdt VIII 147—153): Vgl. BZ I 316.

R. P., *Les Israélites croyaient-ils à la vie future?* (L'Univers israélite 26. Febr. 1904): Anfangs hielt man daran fest; später gab man diesen Glauben auf, um schliefslich wieder zu ihm zurückzukehren (nach Rev. du clergé fr. 15. März 1904).

Bohn, F., *Der Sabbat im AT und im altjüdischen religiösen Aberglauben* (VII u. 97. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Die allgemeine Praxis der natürlichen Religion, bestimmte Tage religiös auszuzeichnen, hat auch Israel in seinem Sabbat als aszetischem Ruhetag befolgt. Durch die Offenbarung wurde dieser Tag und seine Feier vom anhaftenden Aberglauben befreit und unter die Gesichtspunkte Jahwes und der Schöpfung gestellt. Seit Esra wurde diese echte Sabbatsfeier durch heidnischen Aberglauben infiziert, was sich besonders in den talmudischen Sabbatsatzungen zeigt (nach ThLbl XXV 50 f).

Matthes, J. C., *Zoenoffers* (Teylers Th. Tijdschr. 1904, 69—92).

Eerdmans, B. D., *De groote verzoendag* (Th. Tijdschr. Jan. 1904, 17—41): War das Neujahrsfest des vorexilischen Sonnenjahres. Nach dem Exil hatte man ein Mondjahr (nach HJ II 638).

Boehmer, J., *Die Mission und das AT* (Stb II 4—29): So nahe das Volk des AT der Heidenmission gekommen ist, zur Ausführung ist sie nicht gekommen.

Sayce, A. H., *The Hittites.* Story of a forgotten Empire. 3rd Ed. (170. Ld. 1903, Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Mahler, E., *Beitrag zur Chronologie des Alten Reiches der ägyptischen Geschichte* (OrLz VII 3—8): Glaubte einen sichern Ausgangspunkt für diese Periode zu finden in einem Texte der Grabkammer in der Pyramide des Merenra^c^ I., was ***Spiegelberg, W.*** (ebd. 45 f) negiert, da M. sich auf die veraltete Übersetzung von Brugsch stütze.

Lindl, E., *Cyrus.* Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt. Mit 1 Karte und 98 Abb. [Weltgeschichte in Karakterbildern] (gr. 8^0^. 121. München, Kirchheim. *M* 4.—): Eine gedrängte synchronistische Zusammenstellung aller Einzelkenntnisse der babylonisch-assyrischen und ägyptischen Geschichte sowie der Geschichte der mit ihnen in Berührung kommenden Völker. Mit Sorgfalt und Sachkenntnis bucht L. Grofses und Kleines, Bedeutendes, aber auch Minutiöses, was uns auf diesem Kulturgebiet entgegentritt. Besonders werden die Berührungspunkte mit der Bibel hervorgehoben, um dem Tagesinteresse der Babel-Bibelfrage zu dienen. Was ich für eine weitere Auflage anders wünschte, wäre dies: statt des etwas mechanisch geratenen Nebeneinander eine organische, ineinander verwebende Darstellung; dadurch hätte die Zusammenfügung einer Unsumme von Einzelheiten an übersichtlicher Lesbarkeit gewonnen; die Erwartungen, die der Untertitel erweckt, würden dann eher erfüllt werden. Eine Annäherung an Bezolds *Ninive und Babylon* (2. Aufl. 149 S. mit 107 Abb.; vgl. BZ I 317), dem L.s Cyrus an Reichhaltigkeit des Materials voransteht, an guter Auswahl der Illustrationen ungefähr gleichkommt, dürfte sich in diesem Punkt empfehlen. Der Haupttitel scheint ein Kompromifs disparater Dinge zu sein. Den Totengräber dieser Kulturwelt der Darstellung des pulsierenden Lebens des alten Orients mit seinen mannigfachen hervorragenden Vertretern als Signatur voranzustellen, finde ich durch die wenigen Zeilen S. 4 und durch den Symbolismus S. 94 nicht hinreichend gerechtfertigt. S. 12^a^ Z. 7 lies „Seleuzidenära" (st. „Arsacidenära").

Guthe, H., *Geschichte des Volkes Israel.* Grundrifs d. theol. Wiss. 14. 2. Aufl. (XV u. 354 mit 2 Karten. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): Eingeschaltet ist § 1b (nicht 1a, wie die Vorrede angibt): Die mythologische Legende im AT (S. 7—13). Er wendet sich gegen das „astralmythische Schema", das Winckler der israelitischen Geschichte aufzwingt. Jensens

Verwertung des Gilgamiš-Epos für die Erklärung der israelitischen Geschichtsdarstellung unterstellt G. keiner Kritik.

Taaks, G., *Atl Chronologie* (117. Ülzen, Selbstverl. *M* 4.50).

Sillevis Smit, P. A. E., *Uit de springader Israëls.* Dertien leerredenen over de stammen Israëls (VIII u. 283. Amsterdam 1903, Höveker. *F* 1.90).

Färber, R., *König Salomon in der Tradition I.* Diss. Strafsburg 1902 (XI u. 70 S.).

Adler, E. N., et Seligsohn, M., *Une nouvelle chronique samaritaine.* Texte samaritain, transcrit et édité pour la 1ère fois avec une trad. franç. (IX u. 116. P. 1903, Durlacher): Vgl. BZ I 96.

Winckler, H., *North Arabia and the Bible:* A Defence (HJ II 571—590): Gegen Cheyne (vgl. BZ II 101). Von den vier angenommenen Muṣri handelt W. hier vom nordarabischen Muṣri, in Assyriologenkreisen nur von Jensen bisher bestritten und neuestens auch von W. Budge, History of Egypt, wogegen W. sich hier wendet. W. will seine Aufstellungen unterschieden wissen von Hommels und Cheynes Ansichten. Über eine neue polemische Beleuchtung der Frage kommt W. hier nicht hinaus. Die Lesung einer Asarhaddon-Inschrift mit der Erwähnung von Muṣri und Miṣri kann er gegen B. nur schwer verfechten.

Halévy, J., *Muṣur, Muṣri et Meluḫḫa* (Rsém XI 301—322): Arabia Petraea und ein Teil der arabischen Küste des Roten Meeres mag vom souveränen Ägypten den Namen Muṣur möglicherweise getragen haben; es mag auch neben dem afrikanischen Meluḫḫa ein arabisches gegeben haben; H. leugnet aber ein mächtiges, von Minäern aus Jemen gegründetes Reich Muṣur, das mit Juda in politischen Beziehungen gestanden. Gegen Winckler, der einzelne Stellen mit מצר und כוש auf Arabien bezieht; H. bestreitet auch die vorgekommene Verwechslung des arab. מצר mit Ägypten. Spottet über die beiden Schulen der höheren Kritik, die deutsche, die Muṣri-Meluḫḫa, und die englische, die das Volk Jeraḥmeel geschaffen.

Smith, R., *Kinship and Marriage in early Arabia.* 2nd Ed. by St. A. Cook (Ld., Black. 10*s* 6*d*): Enthält Korrekturen des Autors und Noten von J. Goldziher, A. A. Bevan und dem Herausgeber. Nimmt viel Rücksicht auf die Bibel; so werden aus der Gn über 20 Stellen beigezogen (nach JthSt V 305 f).

Boscawen, W. St. C., *First of Empires: „Babylon of the Bible“ in Light of latest Research* (386. Ld. 1903, Harper. 10*s* 6*d*).

Marmier, G., *Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins* VI: *Le peuple de Sir'alai vaincu par Salmanasar* (RÉj XLVII 23—31): Die Namen der Monolithinschrift des S. nebst parallelen Inschriften, die Palästina betreffen, werden erörtert. Sir'alai ist Israel auch vom Standpunkte der Geographie aus; sein Wohnsitz in der Bekaa.

Wachter, *Wo liegt das salomonische Goldland Ophir?* Aus Zeitschr. f. Naturw. (18. Stuttgart 1903, Schweizerhart. *M* —.40).

Musil, A., *Moab.* Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab. Sep.-Abdr. aus dem Anzeiger der philos.-hist. Kl. der k. Ak. d. W. in Wien. 2. Dez. 1903, Nr XXV (7 S.): Begleitnotiz bei Übersendung der fertiggestellten Karte. Verbreitet sich besonders über die Flufsgebiete und exemplifiziert seine Identifikationen von überlieferten Namen mit den von ihm gefundenen Stätten. Das vielversprechende Werk ist in Bälde zu erwarten. — *Edom.* Voranzeige über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (ebd. 7. Januar 1904, Nr I): Auch Edom hat der kühne Forscher durchsucht — die Gefahren und Opfer seiner Reisen schildert M. kurz und eindrucksvoll —; Frucht davon ist die erste ausführliche Karte von Edom. Hier gibt M. vorläufig kurze Angaben über das in kurzem erscheinende, die Karte erläuternde Werk über seine Forschungsreisen in Edom.

Mommert, C., *Topographie des alten Jerusalem II: Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah* (VIII u. 305 mit 5 Taf. Lp. 1903. Haberland. M 7.—): Bespr. oben S. 301.

Macalister, R. A. St., Dajûn and Beth-Dagon and the Transference of Biblical Place-Names (PEF XXXV 356—358): Ein erhaltener biblischer Name kann aus verschiedenen Gründen übertragen worden sein und muſs deshalb durch andere Beweise gesichert werden. So geschah eine Übertragung mit Beth-Dagon, Maresha, Ekron.

Germer-Durand, J., Bethsoura (Echos d'Orient VI 290—292): Hält gegen Rb Juli 1903 seine frühere (vgl. BZ II 88) Identifizierung von B. der Makkabäer mit dem gegenwärtigen Jerusalem aufrecht (nach Bessarione s. II. t. V, xxxix).

Duncan, G. S., Archaeology and the OT (BW XXII 116—128): Schildert und exemplifiziert den mannigfachen Ertrag, den das AT der Archäologie zu verdanken hat.

Weil, R., *Inscriptions égyptiennes du Sinaï* (19. P. 1903, Leroux).

Cook, St. A., Notes on Semitic Inscriptions I (PSbA XXVI 32—35): Leitet eine Serie von Untersuchungen ein mit Hervorhebung der Bedeutung, die diese Materialien für Herkunft des Alphabetes, aramäische Dialekte usw. besitzen.

Bruston, C., *L'Inscription de Siloé et celle d'Eshmoun-Azar* (15. P., Fischbacher).

Bruston, C., *Études phéniciennes, suivies de l'Inscription de Siloé* (80. P. 1903. Fischbacher).

Porter, H., Another Phoenician Inscription from the Temple of Esmun at Sidon (PEF XXXV 333—335): Kürzer als die übrigen Inschriften (7). die dort gefunden wurden, und weicht in einigen wichtigen Punkten ab.

Lagrange, M.-J., Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun (Rb XII 410—419): Beschäftigt sich mit der in diesem Betreff neu erschienenen Literatur, mit neuen Beobachtungen und Funden. Vgl. BZ I 320, wozu nachzutragen ist: Bruston, C., der sich in La vie nouvelle 20. Dez. 1902 damit beschäftigt.

Lidzbarski, M., Südarabische Inschriften (Eph. f. sem. Epigr. II 62 ff): Spricht sich u. a. gegen die Ansätze Webers (Mitt. d. Vorderas. Ges. VI [1901] 1—60) für das Alter der minäischen Inschriften aus; man dürfe nicht über das 8. Jahrh. v. Chr. zurückgehen.

Vincent, H., Notes d'épigraphie palestinienne (Rb XII 605): Gibt u. a. Kunde von einer Gemme mit Trennung der Worte durch Querstrich, Abbrechung eines Wortes über die Zeile, mit dem biblischen Namen שבנ.

Musil, A., Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus (Sitzungsber. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. CXLVII. 10 S. mit 7 Abb.): Abbildung, Umschrift, Nachweis von sieben samaritanischen Inschriften. die, zum Teil über das 11. Jahrh. zurückreichend, an den Wänden eines Bethauses als Verse aus den Perikopen hergestellt sein mochten.

Todd, J. C., On the „aristocratic" Character of the OT (Exp IX 129—132): In den alten Staaten zählte nur die Aristokratie, nicht das Volk. In Israel war es nicht anders: die Propheten rügen die Verbrechen der Reichen, das Dt war ein Gesetzbuch für die Aristokraten, Exil und Rückkehr betraf nur die Aristokraten.

Macalister, R. A. St., Fifth quarterly Report on the Excavation of Gezer (16 May—15 August 1903) (PEF XXXV 299—322). — *Sixth quarterly Report on the Excavation of Gezer* (PEF XXXVI 9—26): Fortsetzung der Arbeit ohne besonders wichtige Funde.

Wellhausen, J., Zwei Rechtsriten bei den Hebräern (Arch. f. Religionswiss. VII 33—41): משח heiſst nicht eigentlich salben, sondern ursprünglich mit der Hand streichen, ein Akt der Huldigung, zu verstehen an denjenigen Stellen, wo eine Mehrzahl den König „salbt". Öl, verwendet

bei der Königssalbung, kann W. in seiner Symbolik noch nicht verstehen; vielleicht durch die Ägyptologie zu lösen. — Ruth 3, 9. Ez 16, 8 beruhen auf der auch sonst vorkommenden Sitte (Beispiele aus dem Arabischen werden beigebracht), durch Bedeckung mit einem Kleide Eigentums- und daraus resultierenden Schutzanspruch an Personen zu bekunden.

Oesterley, W. O. E., *A great Heap of Stones* (ExpT XV 47f): Führt sechs Erklärungsgründe an für die Sitte, Steine an einem Orte aufzuhäufen, von denen nur der erste Grund: Ausdruck des Abscheues, einige Wahrscheinlichkeit aufweist.

Doutté, E., *Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc* (39. Alger 1903): Sep.-Abdr. aus dem im Drucke befindlichen Gesamtwerke: Voyages d'études au Maroc. Der Gebrauch, Steinhaufen an Wegen und auf Bergspitzen zu errichten, gehe zurück auf die Absicht, befürchtetes oder innewohnendes Übel zu übertragen; so schon Tylor und Frazer (nach Arch. f. Religionswiss. VII 275).

Weyl, A., *Die Bedeutung des Hauses im atl Erziehungsplan.* Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. Schulprogr. der israel. Realschule zu Frankfurt a. M. (27 S.).

Creighton, C., *Indications of the Hachish Vice in the OT* (Janus Mai—Juni 1903): Auf eine Art Opiumgenufs führt C. Sauls Krankheit zurück. Er verweist auch auf Ct 5, 1. 1 Sm 14 (Jonathans Genufs von Honig im Walde) (nach ExpT XV 148 f). — **Little, J. A. St.**, *Was Saul a Hachish-Eater* (ExpT XV 239): Hält דבש יערה für „Cannabis sativa". Will auch das Sprichwort: „Ist auch Saul unter den Propheten?" hierher ziehen.

Gressmann, H., *Musik und Musikinstrumente im AT* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten von A. Dieterich und R. Wünsche II, 1. 32. Giefsen, Ricker. *M* —.75): Mosaikartige Zusammenstellung mit Verweis auf Griechenland.

Schiaparelli, G., *L'astronomia nell' antico testamento* (16°. III u. 196. Mailand 1903, Hoepli. *L* 1.50).

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Pelt, J.-B., *Histoire de l'AT. I.* 4e éd. (12°. LVIII u. 357 mit 2 Karten. P., Lecoffre. *Fr* 3.—): Beruft sich noch auf Schöpfers Geist und Einflufs, unter dem die drei ersten Auflagen in die Welt gegangen. Das Werk ist aber über das Schöpfersche Prototyp hinausgeschritten in Anlage und Anschauungen. Darum ist der Name aus dem Titel mit Recht verschwunden. Die neueste Literatur, namentlich die französische, findet ausgiebige Verwendung. Loisy, Lagrange, Hummelauer werden zitiert, aber dem konservativen Charakter eines Lehrbuches will P. deshalb nichts vergeben. Vielleicht ist er doch auch für ein Lehrbuch etwas zu vorsichtig gewesen, und P. zeigt Ansätze, die ihn ohne Schwierigkeit in das Lager der katholischen Kritik hinüberführen können. Es ist zu viel, der Kritik mathematische Beweise abzuverlangen, wo es sich um geschichtliche Wahrheiten und literarische Beurteilung handelt. Reicher Inhalt und gute Methode machen das Werk sehr empfehlenswert.

Smith, H. P., *The OT History.* The internat. theol. Library (XXV u. 512. Edinburgh 1903, Clark. 12*s*): Zur Charakteristik des Standpunktes sei angeführt: Ein israelitischer Stamm mag in Ägypten gewesen sein, den ein religiöser Führer herausgeleitete. In Kadesch schlofs er den Bund mit dem Sinai-Gott. Ein aus Arabien nach Palästina ziehender Stamm vereinigte sich mit ersterem (nach ExpT XV 190 ff).

Barnicott, O. R., *OT History.* The Temple Series of Bible Handbooks (18°. XII u. 138. Ld., Dent. 9*d*).

Zapletal, V., O. P., *Alttestamentliches* (VIII u. 191. Freiburg i. Schw. 1903, Univ.-Buchh. *M* 4.—): Kurz und bündig in Erklärung und Polemik zeigt sich Z. in den hier auswahlsweise zusammengestellten Früchten seiner exegetischen Studien. Wo ein sicheres Resultat nicht zu gewinnen ist, begnügt er sich mit der wahrscheinlichsten Hypothese. Seine nüchterne Auffassung bewahrt ihn ebenso davor, der Überlieferung folgend, zu viel hinter dem Text zu suchen, als auch der Kritik sich unbesehen in die Arme zu werfen. 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gn 1, 26 f): es ist in der vernünftigen Natur des Menschen zu suchen. 2. Das Strafgericht nach dem Sündenfall (Gn 3, 14—19). 3. Der Segen Jakobs (Gn 49, 2—27): שִׁילֹה=שַׁי; Textherstellung mit Hilfe der Metrik und Übersetzung. 4. Das Ephod. 5. Das Gelübde Jephtas: er hat ein Menschenopfer gelobt und dargebracht, was einzig dem unmittelbaren Wortlaut der Stelle entspricht. 6. Lobgesang der Anna (1 Sm 2, 1—10): die Herkunft des Liedes behandelt er etwas zurückhaltend. 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan (2 Sm 1, 18—27), zu V. 21 vgl. auch ThQ 1903. 154 f. 8. Der 2. Psalm: Das Anagramm לרי ist doch nicht so unbekannt (S. 137), allerdings selten anerkannt. 9. Das Sela in den Psalmen: Musikeinsatz, sekundär Zeichen zu liturgischer Prostration und als Strophenzeichen = assyr. sullu. 10. Die Parabel vom Weinberg (Is 5, 1—7): vgl. auch Rb VIII 40 ff. 11. Der Spruch über Moab (Is 15 u. 16): zu S. 175 wäre auch noch zu nennen die BZ I 97 s. nom. Cooke zitierte Notiz. 12. Zur natürlichsten Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes: Verteidigung seines Werkes hierüber (vgl. BZ I 194 ff) besonders gegen J. Mader, Schweizerische Rundschau III 171 ff.

Soldi-Colbert de Beaulieu, E., *La Langue sacrée. L'Arbre de la science. Origine de l'écriture et de l'alphabet. La lettre S* (XV u. 161 mit 140 Abb. P. 1903, Leroux. *Fr* 7.50).

Keep, M. J., *OT Lessons* (Ld. 1903, Allenson. 3*s* 6*d*).

Wright, G. F., Dr. Driver's Rope of Sand (BStdt N. S. I 151—157): Behauptet, daſs alle Gründe für nachmosaische Herkunft der ältesten Quelle des Pentateuchs auf zweifelhafter Erklärung beruhen.

Trabaud, H., Les origines de la loi mosaïque (RThPh XXXVI 281—307): Schildert Entwicklung des Begriffes und Umfanges der Thora nach kritischen Prinzipien.

Murillo, L., Le Pentateuque et l'École néo-critique: autres altérations dans le „Liber bipartitus" (Razon y Fé Jan. 1904).

Vetter, P., Die literarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen. Forts. (ThQ LXXXV 520—547): Vgl. BZ I 315. An die Spitze dieses Artikels stellt V. sein kritisches Bekenntnis: Aufzeichnungen des Moses über Wüstenzug und Satzungen. In der Richterzeit entstanden zwei Fassungen der Urgeschichten, eine poetische und eine prosaisch-nüchterne. Die Satzungen des Moses wurden fortgebildet, teils in Spezialsammlungen gesondert, so das Dt. Um die Zeit des Tempelbaues wurden die Quellenschriften zum Pentateuch mosaikartig nach Art der hebräischen Historiographie zusammengefügt, bis auch der Fluſs des Textbestandes aufhörte durch Esras Tätigkeit. Schriftstellerisches Gesetz war es, den Namen Jahwe mit Heiden nicht in Verbindung zu bringen, in gewissen stehenden Verbindungen bloſs einen bestimmten Gottesnamen zu gebrauchen, Elohim als metaphysischen, Jahwe als historischen Gottesnamen zu betrachten, im priesterlichen und prophetischen Stil Jahwe zu verwenden, in drei aufeinander folgenden geschichtlichen Stadien Jahwe selten, vorherrschend und dann wieder weniger zu gebrauchen (Perioden werden genauer geschildert). Zu diesen fünf literarischen Gesetzen kommen zwei stilistisch-ästhetische Rücksichten im Gebrauch der Gottesnamen: die beiden Namen im Parallelismus zu verwenden, durch den logischen Aufbau und Zusammenhang einer ganzen Perikope den Wechsel bestimmt sein zu lassen.

Crawford, C. K., *The Canon in the Time of Samuel. Was there one?* (BStdt VIII 339—345): Hält die mosaische Herkunft des Hexateuchs, seine Bezeugung in Sm für mindestens ebensogut begründet wie das Gegenteil; die mosaische Herkunft bestätigt auch die übrige Hl. Schrift.

Thomson, H. C., *An Exercise in Style* (BStdt VIII 351—354): In Gn 6—9 sowie 1—5 ist ein gleichmäſsiger Wechsel im Gebrauch von „Erde“ und „Land“ zu beobachten, was auf Identität des Verfassers von solchem Sprachgebrauch schlieſsen läſst.

Dahse, J., *Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik* (Arch. f. Religionswiss. VI 305—319): Bezweifelt die richtige Überlieferung der Gottesnamen im MT; LXX scheint ihm den ursprünglichen Text zu bieten. Im MT ist eine Umwandlung des Gottesnamens in „Jahwe“ vor allem nach Ex 6, 3 zu konstatieren. Im MT ist in einzelnen Perikopen der Name Gottes vereinheitlicht worden; die Perikopenteilung hat allerdings gewechselt, so daſs der Nachweis auf Grund des jetzigen Bestandes nicht mehr möglich ist. Auf den Einfluſs der Perikopenredaktion legt D. entscheidendes Gewicht; er glaubt, daſs eine andere Lösung des Problems sich nahe legt als die neuere Urkundenhypothese.

Fries, S. A., *Die Gesetzesschrift des Königs Josia.* Eine kritische Untersuchung (78. Lp. 1903, Deichert. *M* 1.80): Die Stärke dieser Schrift liegt in dem Nachweise, daſs Dt der Reform des Josias nicht in allweg entspricht. Die Zentralisierung sei weder im Dt noch bei Josias ausschlieſslich zu suchen (Dt 12, 15 etwas mühsam danach interpretiert); die bekämpften במות in der nachjosianischen Zeit seien götzendienerischen Kulten geweiht gewesen. Ex 34 entspreche den Anforderungen von 4 Kg 22: es sei bloſs ein Blatt (= ספר) gewesen, das durch Josias wieder aufgefunden wurde. Dt sei entstanden aus den Moses in den Mund gelegten Rechtsbelehrungen der Priester und Leviten, die, auf verschiedene Blätter verzeichnet. in der Zeit des Königs Ezechias zusammengefügt wurden zu einer מגלה. Letztere Aufstellung beruht hauptsächlich darauf, daſs Dt inhaltlich an alle Stämme sich richtet, und unter Ezechias sich das Bestreben geltend zu machen scheint, die Überreste Israels wieder zu gewinnen. F. betont selbst das Versuchartige, Hypothetische seines Ansatzes.

Cullen, J., *The Book of the Covenant in Moab.* A critical Inquiry into the original Form of Deuteronomy (X u. 244. Glasgow 1903, Maclehose. 5*s*). Nicht, wie meist angenommen, Dt 12—26, sondern die Umrahmung ist das Ur-Dt = Buch vom Moabbunde. — Loisy in Rev. d'hist. et de litt. rel. IX 80 glaubt, daſs das Ur-Dt von C. ohne 12—25 unvollständig sei.

Jeremias, A., *Das AT im Lichte des alten Orients.* Mit 145 Abb. und 2 Karten (XIV u. 383. Lp., Hinrichs. *M* 6.50): Näheres später.

Zur „Babel-Bibel-Literatur“. Delitzsch, F., *Babel und Bibel.* Ein Rückblick und Ausblick (75. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 1.—): Mit begründeter Selbstgefälligkeit kann D. den ungeheuren Erfolg seiner beiden Vorträge konstatieren. Seinem auch hier wieder angekündigten dritten Vortrage schickt er nun diese Abrechnung mit der Kritik voraus. Seine Thesen will er in vollem Umfange aufrecht halten. Scharf stellt er in Abrede, den Monotheismus Israels aus Babel hergeleitet zu haben. Moses verspricht er in einer eigenen Abhandlung aus dem Babylonischen zu erklären. Als abhängig von Babel betrachtet er jetzt präziser Urgeschichten und Sabbat; das übrige sind Parallelen, auch der Offenbarungsbegriff. Wunderlich und unfertig erscheint seine Auswahl eines biblischen Kanons auf Grund des religiösen Interesses, an dem die beizubehaltenden Bücher gemessen werden sollen. — An sonstiger Literatur zur Frage notieren wir: ***Boehmer, J.***, *Das AT im Lichte mesopotamischer Ausgrabungen* (Stb I 112—121 154—161 249—256 298—303 366—375): Eine

gute Übersicht über die hauptsächlichste Babel-Bibel-Literatur, mit kritischen Bemerkungen durchflochten. — **Buchholz, P.**, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und die biblische Urgeschichte* (Ref. Kz XXVI Nr 16—36): Behandlung der Hauptpunkte mit Darbietung des assyriologischen Materials usw. — **Candee, C. L.**, *Assyrian and Babylonian Archaeology and the OT* (BStdt VIII 169—176): Einige Beispiele, wo die biblische Erzählung durch Funde bestätigt wurde, zusammengestellt. — **Cöln, F.**, *Prinzipielles zur Babel- und Bibelfrage* (Pastor bonus Jan. 1904, 145—150). — **Eibach, R.**, *Unser Volk und die Bibel*. Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit (59; 39. Gießen 1903, Ricker. *M* 1.60). — **Emin**, *Noch einmal „Babel und Bibel“*. Ein verspätetes bescheidenes Laienwörtlein zu Delitzschs gleichnamigen Broschüren (16. Lp., Luckhardt. *M* —.50). — **Feuchtwang**, *Zur Aufklärung über „Babel und Bibel“*. Aus Monatsbl. d. wiss. Klubs in Wien (51. Wien 1903, Konegen. *M* —.60). — **Hirsch, J.**, *Meine Glossen zum zweiten Vortrage des Professors Delitzsch über Babel und Bibel* (46. Czernowitz 1903, Pardini. *M* 1.—). — **Jentsch, K.**, *Babel-Bibel* (Die Zukunft XLII 183—186): Hat sich doch seine Abfindung mit der Frage zu leicht gemacht: Die Aufregung der Theologen sei unbegründet, weil auf der unbegründeten Besorgnis beruhend, der Kaiser könnte oder wollte die positiven Theologen von den Lehrstühlen fernhalten; die Bibel habe von der Wissenschaft nichts zu fürchten, weil die Schätzung der Bibel auf nicht wissenschaftlichem Gebiete beruht, und weil die wissenschaftlichen Einwände gegen die biblischen Erzählungen nicht exakt wissenschaftlicher und zwingender Natur sind. — **Johns, C. H. W.**, *Babylonian Monotheism. A personal Explanation* (ExpT XV 44 f): Im Streite über das Täfelchen, das Monotheismus in Babylon erweisen soll, sei taktisch Delitzsch Sieger über Jensen gewesen (vgl. BZ I 321). Doch ist der babylonische Monotheismus jedenfalls vom israelitischen unterschieden. — **Küchler, F.**, *Die Bibel- und Babel-Literatur 6—10* (Christl. Welt XVII Nr 21 25 34 44; XVIII Nr 3): Vgl. BZ I 322. — **Lang, A.**, *Babel und Bibel* (Ref. Kz XXVI Nr 5): Gegen Delitzschs zweiten Vortrag, der unzulängliches Beweismaterial geboten. — **Larfeld**, *Die babylonischen Ausgrabungen und der atl Religionsunterricht* (Zeitschr. f. ev. Rel.-Unt. Okt. 1903, 5—26). — **Lindl, E.**, *Wissenschaft wie Kritik der Neuzeit und das A T* (Monatsblätter f. kath. Rel.-Unt. IV 65—69 99—107). — **Lods, A.**, *De quelques publications allemandes sur les rapports religieux de Babylone et du peuple d'Israël* (Rev. d'hist. des rel. XLVIII 210—221): Referat über Winckler, Budde, Jeremias, Gunkel. — **Luther, F.**, *„Babel und Bibel“ und „Bibel und Babel“* (Mitt. f. d. ev. K. in Rußl. LIX 224—233). — **Mader, J.**, *Zur Bibel-Babel-Frage* (Schweiz. Rundschau IV 154—156). — **Müller, E.**, *Der Babelismus, der Kaiser und die orthodoxe Theologie* (36. B. 1903, Stuhr. *M* 1.—). — **Myhrman, D. W.**, *Babel-Bibel eller Bibel-Babel*. Föredrag (55. Upsala 1903, Hellström. 75 *oere*). — **Nikel, J.**, *Zur Verständigung über „Babel und Bibel“* (12°. 104. Breslau 1903, Goerlich. *M* 1.—): Populärer Wegweiser für Beurteilung der durch den Babel-Bibelstreit so sehr in den Vordergrund gerückten biblischen Probleme. Besonders glücklich seine Abweisung der Willkür Gunkels in der Erklärung von Gn 1. Bezüglich des Mythizismus von Stucken und Winckler ist nur zu wünschen, daß sich die optimistische Aussicht N.s auf Ablehnung in ernsten Forscherkreisen bald verwirkliche. Hammurabi. Von Delitzsch trennt ihn ein prinzipieller, eine Verständigung ausschließender Gegensatz. — **Orano, P.**, *A proposito di „Babel und Bibel“ di F. Delitzsch* (Riv. d'Ital. Febr. 1904, 315—324). — **Pinches, T. G.**, *Sapattu, the babylonian Sabbath* (PSbA XXVI 51—56). Der als ud-hul-gal bekannte Tag wird nach Ausweis der Tageverzeichnisse nicht šabattu genannt (K. 6012 + K. 10,684 werden hier wiedergegeben), sondern so heißt der 15. Tag bei den Babyloniern. Ruhetag wird er genannt, weil der Monat gleichsam in der Mitte zu einem Ruhepunkt

gekommen ist. Die Babylonier übernahmen ihn von einem nichtsemitischen Volke und übergaben ihn den Hebräern, welche den Namen übertrugen auf den siebten Unglückstag der Akkader. — **Reiner, J.**, *Recht und Unrecht im Kampfe um Babel und Bibel* (Stb I 562—566): Führt gegen Delitzsch den Delitzsch einer älteren Epoche selbst und andere Assyriologen ins Feld. — **Schorra, M.**, *Kultura babilońska i staro hebrajska* (Kwartalnik Historyczny XVII 206—231). — **Selbst, J.**, *Babylonische Verwirrung.* Ein Rückblick und Ausblick (35. Mainz, Kirchheim): Sep.-Abdr. aus Katholik 1904. Schlägt den Schaden dieser Bewegung hoch an. Im übrigen bietet S. einen Überblick über die Streitfrage und die zu ihr erschienene Literatur; die katholische Anteilnahme findet er entsprechend und mit ehrenvollem Erfolge belohnt. — **Tänzer, A.**, *Judentum und Entwicklungslehre.* Nach einem über „Babel und Bibel" gehaltenen Vortrage (68. B. 1903, Calvary. *M* 2.—). — **Wegener, A.**, *Babel und Bibel, was sie verbindet und scheidet.* Vortrag (23. Moskau, Deubner. *M* —.60). — **Winckler, H.**, *Die Assyriologie und das AT* (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 49—51): Markiert seinen Standpunkt gegenüber der Wellhausenschen Kritik: literarhistorische Datierung bedeutet noch nicht spätzeitige Unzuverlässigkeit; das arabische naturwüchsige Nomadentum, aus dem Israel Religion und Kultur entnommen, ist nur eine poetische Legende; auch Arabien steht unter dem Einfluſs des Orientes; Elohist und Jahwist als Sammler volkstümlicher Überlieferung (Gunkel) wären im alten Oriente lächerliche Figuren. Sonst stellt er noch die leitenden Grundgedanken seiner „Geschichte Israels II" und von „Keilinschr. und AT I³" zusammen; mythologisches (astrologisches) Schema jeder orientalischen Geschichtserzählung bei Möglichkeit historischen Inhalts. Die Bezeichnung der Propheten als politische Agitatoren sei ihm mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden; er wolle eben bloſs diese Seite ihrer Wirksamkeit in Betracht ziehen. Die religiöse Bedeutung sei noch kein wissenschaftlich fundierter Gegenstand. Insofern die tatsächliche Erklärung der Prophetenreden aufrecht erhalten und im einzelnen wiederholt wird, bleibt dennoch der Vorhalt berechtigt. — **Zehnpfund, K.**, *Assyriologisches in der Studierstube* (Stb I 483—488): Gibt Anweisung, wie man sich in assyriologischen Fragen ein einigermaſsen selbständiges Urteil bilden könne. — **Zöckler, O.**, *Zur neuesten Literatur über Babel und Bibel* (Bew. d. Gl. 3. F. VI 12 [Dez. 1903]).

Zum „Gesetze des Hammurabi". **Brugi, B.**, *Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia* (Atti del R. Istit. Veneto di Scienze LXII 9, 1105—1119). — **Cook, St.**, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (XVIII u. 307. Ld. 1903, Black. 6 *s*): Ähnlichkeiten gehen zurück auf die gemeinsamen Züge des semitischen Rechtes. Ein inneres Durchdringen der vorderasiatischen Völker mit dem babylonischen Recht hat nicht stattgefunden (nach Deutsche Lz 1904, Nr 5). — **Harper, R. F.**, *Text of the Code of Hammurabi, King of Babylon (about 2250 b. C.)* (AmJsemL XX 1—84): Nach den Photographien von Scheil mit selbständigen Ergänzungen; Abdruck aus seiner angekündigten Ausgabe; vgl. im folg. — **Harper, R. F.** and **W. R.**, *The Code of Hammurabi, King of Babylonia (about 2250 b. C.), the most ancient of all Codes.* I. Map, Text, Transliteration, Translation, Glossary, historical and philological Notes and Indices. II. The Hammurabi and the Mosaic Codes. A Study in Babylonian and OT legal Literature (Chicago, Univ. Pr. 18 *s*): Zunächst Bd I erschienen. — **Kohler, J.**, und **Peiser, F. E.**, *Hammurabis Gesetz.* I: Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung (III u. 146. Lp., Pfeiffer. *M* 8.—): H. ist Amraphel von Gn 14. Der Turm des H. steht wahrscheinlich in Beziehung zum babylonischen Turmbau. Nach 2. Exk. (137—143) ist H.s Gesetz wesentlich moderner als das mosaische. Der 2. Bd soll den Gegenstand rein philologisch behandeln, der 3. ein Urkundenbuch aus der Hammurabizeit darstellen. — **Küchler**, *Moses und Hammurabi* (Christl. Welt 1903, Nr 23): Ref. über

Ebbinge Wubben, C. H., *Over middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament* (VIII u. 250. 's Gravenh. 1903, Nijhoff. *F* 2.50).

Driver, S. R., *Translations from the Prophets:* Jeremiah XVI. 10—XX. 18; XXX—XXXI. (Exp IX 104—120 174—185).

c) Text und Literarkritik.

Weikert, T., O. S. B., *Ein zweiter Gang durch die Bibliothek der neueren Literatur für atl Textkritik* (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.- u. Zisterz.-O. XXIV 116—124 379—390 683—687).

Scerbo, F., *Nuovo saggio di critica Biblica* (IV u. 34. Florenz 1903, Libr. editr.): Sep.-Abdr. aus Giorn. d. Soc. As.-It. XVI, Fortsetzung zu seiner BZ I 315 notierten Studie. Behandelt Is 63, 9 nach der Regenbogenbibel und weist ohne Schwierigkeit die Willkür der dort von Cheyne vorgeschlagenen Emendation nach. Auch hier bekennt er sich als ausgesprochener Gegner der Metrik (S. 9, besonders eingehend über Ps 2, 5). Die Bekämpfung der Bibelkritik, vor allem der metrischen Kritik macht S. sich zur Aufgabe für Leben und Sterben. Unser früheres Urteil gilt auch für diese Schrift: Der Kampf gegen die Willkür der Kritik ist berechtigt, die Willkür ist auch ein ziemlich allgemein verbreitetes Verfahren der Bibelkritiker; dafs aber S. damit ein wichtiges bibelkritisches Prinzip als unhaltbar dargetan, ist mit A. L. in der Rev. Critique, dessen sich S. u. a. gegen Ende seiner Studie zu erwehren hat, wohl nicht anzuerkennen.

Lévi, J., *Un problème de paléographie hébraïque* (RÉj XLVII 1—6): Sonderbares את an einzelnen Stellen erklärt sich vielfach als unrichtige Auflösung eines ח durch Kopisten: Sir 7, 3 (st. חטא); 19, 4 (st. חמר). 16 (חק). Ez 18, 10—11 (חטאיה; da sind auch sonst in den andern Worten derartige Mifsverständnisse); 21, 20 (מיחרה); 18, 18 (aus dem ח von גזלה); Prv 18, 15 (חזק). Der Kopist nahm das gewöhnlichste Wort für das Abkürzungs-ח.

Balmforth, R., *Bible from the Standpoint of higher Criticism: OT* (274. Ld., Sonnenschein. 3 *s* 6 *d*).

Softley, E., *Theism under natural Law as related to OT Criticism and to the Theodicy of Lux Mundi* (12°. VIII u. 370. N. Y., Whittaker. ($1.50).

Möller, W., *Are the Critics right?* Historical and critical Considerations against the Graf-Wellhausen Hypothesis. Transl. by C. H. Irwin. With Preface by Prof. von Orelli (Ld., Relig. Tract. Soc. 2 *s* 6 *d*).

Lepsius, J., *Die atl Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Erforschung* (Reich Christi VI 20—32): Vgl. BZ II 95 f. Glaubt, dafs unbewufst religionsphilosophische Motive die scheinbar archäologisch und literarkritisch vorgehende Pentateuchkritik gezeitigt haben. Hält die kritischen Anschauungen ihrem ganzen Umfange nach für unrichtig und persifliert die angenommene Fälschung des Dt. — *Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil* (ebd. 103—134): Behauptet die Existenz eines Zentralheiligtums seit der Sinaigesetzgebung in Silo (= Nebi Samwil, womit noch die neun andern Heiligtümer identifiziert werden). — *Der Text der Schöpfungsgeschichte* (Reich Christi VI 208—225): Die von der Kritik angenommenen zwei Schöpfungsberichte beseitigt L. durch Änderung der Textfolge. — *Textkritischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte* (ebd. 225—233). — Der sehr resoluten, aber der ruhigen Objektivität ermangelnden Opposition stimmen zu: ***Jaeger, L.,*** *Biblizisten und Bibelkritik.* Offener Brief an Herrn Dr Lepsius (ebd. 145—165). — ***Kähler, M.,*** *Zur atl Krise in der Theologie* (ebd. 165—168). — ***Lepsius, J.,*** *Verbalinspiration und Textkritik:* Antwortschreiben an Professor D. Kähler (ebd. 168—180): Wahrt der Textkritik ihr Recht gegenüber ersterer. — ***Lepsius, J.,*** *Ein menschlicher Tag* (Reich Christi VII 1—38): Verteidigt sich gegen die Vorwürfe, die wider sein Vorgehen gegen die Bibel in den „Reden und Ansprachen der 18. Allianzkonferenz zur Vertiefung

des Glaubenslebens" (24.—28. Aug. 1903) erhoben wurden. Mehr von persönlichem Interesse. — Ebenso die weiteren Aufsätze: *Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung?* (ebd. 39—53). — *Die Probe auf das Exempel* (ebd. 53—60). — *Eine Lobrede auf die Bibel* (ebd. 60—64).

König, E., *Im Kampf um das AT. 2. H.: Atl Kritik und Offenbarungsglaube.* Vorträge (55. B., Runge. *M* —.90).

Cheyne, T. K., *Critica biblica. 4. First and second Kings* (312—398. Ld., Black. 3 *s*): Vgl. BZ I 215, II 95. Nordarabien ist für C. der Ausgangspunkt zur Erklärung der israelitischen Geschichte, Jeraḥmeel das Losungswort für seine Textkritik. Die israelitische Geschichte hat sich im Negeb vollzogen, und dort mufs jeder geographische Name, sei es als Doppelgänger eines andern Namens oder durch textkritische Emendation, gefunden werden. So ist der Euphrat als Grenze von Salomos Reich im Negeb zu suchen. Jeraḥmeel ist durch die Abschreiber nur an vier Stellen belassen worden, sonst an mehreren tausend Stellen verändert worden, so dafs ein ganz schiefes Bild von Geschichte und Geographie entsteht. So hebt C. den Panbabylonismus durch eine exzessive Nordarabienhypothese, Wincklers Muṣri-Hypothese überbietend, aus dem Sattel und persifliert unbewufst die moderne textkritische Willkür durch seine Jeraḥmeel-Hypothese, der beste Weg, zur kritischen Nüchternheit zurückzuführen.

Knieschke, Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt (Ev. Kz LXXVIII Nr 3—5): Bekämpft die Aufstellungen W.s über den Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, die Priester und Leviten, die Ausstattung des Klerus.

Cereseto, G. G., *Tre classi di dottori.* Questioni circa gli autori e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco (XVI u. 208. Monza 1903, Artigianelli): Zuerst erschienen als eine Reihe von Artikeln in Scuola cattolica 1902/3, sich anschliefsend an den bekannten Brief des Bischofs Mignot von Albi über die biblische Kritik. C. tadelt zunächst die Begriffsbestimmung für Kritik: die Unterscheidung des Wahren, als widerspruchsvoll, beanstandet die nachexilische Ansetzung der Ps durch Mignot auf Grund der Tradition, des Kanonabschlusses unter Esdras, der LXX und der Unsicherheit der inneren Gründe, tritt für salomonische Herkunft von Prv ein, findet die Annahme der Pentateuchkritik der Inspiration widersprechend. C. bewegt sich also auf dem Boden der streng traditionellen Exegese, während der Berichterstatter der Revista delle Reviste (II 9—16) den fortschrittlichen Standpunkt des Mignot u. a. zum seinigen macht.

Ermoni, V., La méthode historique à propos de l'AT (Ann. de phil. chrét. sér. 3, t. II [CXLVI] 425—429): Rez. über Lagranges so betiteltes Werk. Lobt es nach fortschrittlichem Inhalt und kirchlicher Gesinnung. Nur scheint ihm in manchen Punkten nicht hinreichende Klarheit zu walten.

Cheyne, T. K., An Appeal for Higher Exegesis (Exp IX 1—19): Über Text- und Literarkritik hinaus mufs man zu einer tieferen historischen Einsicht in das AT gelangen. Man mufs den politischen Charakter der Propheten mehr hervorheben; man mufs auf eine rein innere Entwicklung der israelitischen Religion, insbesondere in der prophetischen Zeit, verzichten. Äufsere Einflüsse Babels sind anzuerkennen und auf Grund seiner kühnen Textkritik auch solche von Nordarabien aus (Muṣri, Ašur usw. in Nordarabien).

Burr, E. F., To Christian Laymen: concerning „the Higher Criticism" (BStdt N. S. I 140—151): Verurteilt denselben nach allen Richtungen und mit allen Gründen.

Un professeur de Grand Séminaire, La bible, la science et l'histoire (Annales de philos. chrét. sér. III, t. III, 310—324): Unterscheidet zwischen der von Gott gegebenen Bibel und den menschlichen Erklärern, zwischen der Bibel als religiösem Unterrichtsbuch und der Bibel, aufgefafst als In-

Winckler, Zimmern auszugleichen. Die Nebeneinanderstellung von Marduk und Christus wird wohl eine noch eingehendere Darstellung erfahren in der vollständigen Veröffentlichung der Dissert. Hehns (vgl. BZ I 96) in Beitr. zur Assyr. und sem. Sprachwissenschaft V 3.

Tennant, F. R., *The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin* (XIV u. 363. Cambridge 1903, Un. Press): Beschäftigt sich mit der biblischen Erzählung, ihrer Erklärung und Literarkritik, Parallelen, psychologischem Ursprung, Lehre des Sir, des Judaismus, der rabbinischen Literatur, der jüdischen Pseudepigraphen, des Paulus und der Kirche vor Augustin.

Fulliquet, G., *Le Miracle dans la Bible* (470. P., Fischbacher. *Fr* 7.50).

Ziller, F., *Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen* (Samml. gemeinverst. Vorträge 38. 37. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Findet die Wunderauffassung jeweils den Phasen der (rationalistisch gefafsten) Religion Israels entsprechend.

Ziese, J. H., *Die Gesetz- und Ordnungsgemäfsheit der biblischen Wunder*, universalgeschichtlich begründet (IV u. 182. Schleswig 1903, Ibbeken. *M* 2.—): Die biblischen Wunder sind nicht göttliche Willkürakte, sondern dienen der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Weltordnung und reihen sich dem jeweiligen geschichtlichen Entwicklungsstande dieser Wiederherstellung im Laufe der Weltgeschichte an (nach ThLbl XXV 51 ff).

Montefiore, C. G., *Rabbinic Conceptions of Repentance* (JqR XVI 209—257): Beruhen im wesentlichen auf dem AT, da Hellenismus und NT keinen eigenen Begriff haben. Die rabbinische Lehre über die Bufse ist erst die volle und echte Entfaltung derselben, zugleich eine Harmonisierung der priesterlichen und prophetischen Auffassung. Ein reiches rabbinisches Material kommt in Verwendung.

Reinach, T., *Histoire des Israëlites depuis la ruine de leur indépendence nationale jusqu'à nos jours.* 3e éd. (16°. XIX u. 416. P. 1903, Hachette. *Fr* 4.—).

Ninck, C., *Auf biblischen Pfaden.* Reisebilder aus Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland und der Türkei. 6., verm. u. verb. A. (4°. VIII u. 416 m. Abb., 2 Kart. u. 1 Panor. Lp. 1903, Deutscher Kinderfreund. *M* 7.—).

Soden, H. v., *Palästina und seine Geschichte.* 6 volkstümliche Vorträge. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt 6. Bdchen (IV u. 112. Lp., Teubner. *M* 1.25).

Grammatica, L., *Testo Atlante di Geografia Sacra I: Geografia Biblica* (Bergamo, Istituto Ital. d'arti graf. *L* 4.80): Eine Rez. der Str III 549—551 vermifst darin die historische Korrektheit in Bezug auf die Ausscheidung der geographischen Angaben einzelner Perioden und tadelt den Aufbau des Atlas auf der traditionellen statt einer wissenschaftlichen Exegese.

Preuschen, E., *Leitfaden der biblischen Geographie.* Mit 6 Ortsansichten (IV u. 174. Giefsen, Roth. *M* 1.—).

Müller, R., *Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des 16. Jahrh.* (Schweiz. theol. Zeitschr. 1903, 204—254).

Mühlau, F., *Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land im Jahre 1602.* Kieler Univ.-Progr. 1902 (35 S.).

Sargenton-Galichon, A., *Sinaï, Ma'ân, Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens.* Avec une lettre-préface du M. de Vogüé (12°. XV u. 305. P., Lecoffre): Einer Sylvia von Aquitanien nacheifernd, scheute die Schriftstellerin nicht Gefahren und Strapazen, um im Anschlufs an eine Karawane der École biblique unter Führung von P. A. Jaussen die weite Reise zu unternehmen. In diesem schön ausgestatteten, mit Karten und Illustrationen geschmückten Werke bietet sie ein fortlaufendes Tagebuch (10. Febr. — 25. März 1902), mit Geist und Gemüt geschrieben, von feiner Naturbeobachtung und sorgfältigen vorbereitenden

Studien zeugend. Sie hat damit für Liebhaber solcher Reiseberichte und solche, die jene Gegenden bereisen, eine angenehme Lektüre geschaffen.

Dressaire, L., *Études palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. Aug. 15. Mai 1903, 416—431).

Historische Stätten in Palästina. Nach eigenen Aufzeichnungen während einer archäologischen Expedition im Sommer 1903 (Allg. ev.-luth. Kz 1904, Nr 1—4): Jericho, die Terebinthe Mamre, die galiläischen Synagogen, Sichem und Umgebung.

Barnabé d'Alsace, *Questions de topographie palestinienne: Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, avec une appendice sur le tombeau de S. Anne à Jérusalem* (154. Jerusalem, impr. Francisc.).

Blake, W., *Jerusalem.* Ed. by E. R. D. Maclagan and A. G. B. Russel. (150. Ld. 1903. Bullen. 6 *s*).

Leeper, J. L., *Voices from Underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Die Lage der einzelnen Stadtteile wird, soweit möglich, in Wort und Bild geschildert. — *Remains of the Temple at Jerusalem* (ebd. 329—341).

Gatt, G., *Bemerkungen zu Dr. Alf. Schulz's Aufsatz über die Sion-Frage* (ThQ LXXXVI 249—258): Gegen ThQ 1900, 356—389. Mit S. nimmt G. an, daſs die Bibel gewöhnlich von einem Berge Sion in übertragenem Sinne rede, behauptet jedoch gegen S., daſs sie auch einen eigentlichen Berg Sion in topographischem Sinne kenne; die Tradition von einem Berge Sion sei nicht entstanden wie etwa die über das Tal Josaphat. Die Lage der Davidsstadt nach S. bestreitet G.: die Akra der Syrer sei nicht identisch mit der Davidsstadt 1 Makk. Mit Unrecht finde S. bei Josephus ein Akra in doppeltem Sinne. — In ThR III 28 findet G., daſs auch Germer-Durand (vgl. BZ II 88) mit Josephus, der Bibel und der Bodenbeschaffenheit in Widerspruch gerate.

Masterman, E. W. G., *Jewish Customs of Birth, Marriage and Death* (BW XXII 248—257). — *Occupations of the Jews in Palestine* (BW XXII 88—97). — *Feasts and Fasts of the Jews in modern Palestine* (BW XXIII 24—36 110—121).

Davies, T. W., *Sacred Music among the ancient Hebrews and in the Christian Church* (Bapt. Mag. an. Lit. Rev. Sept.-Okt.-Nov. 1903).

Rattray, A., *Divine Hygiene:* Sanitary Science and Sanitarians of the Sacred Scriptures and Mosaic Code. 2 Bde (672, 756. Ld. 1903, Nisbet. 32 *s*).

d) Auslegung.

Carr, A., *Horae Biblicae:* Short Studies in O and NT (242. Ld., Hodder. 6 *s*).

La sainte Bible *avec commentaire d'après Dom Calmet, les saints pères et les exégètes, anciens et modernes,* par J. A. Petit. T. 15 (705. Arras, Sueur-Charruey).

Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* V. Bd. *Von den Büchern Chronik bis zum Ev Johannis.* Übers. von G. Spliedt (XII u. 376. Stuttgart, Kielmann. *M* 4.—). — Der 1. Bd in 4. Aufl. (XVI u. 341). Vgl. BZ I 93 329.

Matheson, G., *Representative Men of the Bible II: Ishmael to Daniel.* (364. Ld. 1903, Hodder).

Steinführer, W., *Der Engel Gesetz.* Ein theologisches Problem. I. Hinweisender Teil (XI u. 400. Lp. 1903, Richter. *M* 8.—): „Ein Stück Gnosis in moderner Ausrüstung!" Das Gesetz des AT ist nicht von Jahwe, sondern von den Engelmächten (Elohim), ein Gegensatz, den dann der auſserhalb desselben stehende Christus zu lösen hat. Sogar in apostolischer Zeit, im Petrinismus und Paulinismus wirke dieser Gegensatz noch nach (ThLbl XXIV 549—552).

Jacob, B., *Im Namen Gottes.* Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum A und NT (VII u. 176. B., Calvary. *M* 3.—).

Im Jahre 1660 erschien in 8° zu Amsterdam eine neue Übersetzung des Neuen Testamentes von dem mit den Arminianern sympathisierenden Socinianer Jeremias Felbinger († 1616)[1], die ihr Muster, die Rakowsche Übersetzung, zu überbieten suchte und durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet hatte[2]. Bei seiner Arbeit hat Felbinger, wie er in der Vorrede sagt, die von Curcelläus 1658 zu Amsterdam besorgte griechische Ausgabe zu Grunde gelegt. Wie Curcelläus hat auch Felbinger die Stelle in Klammern gesetzt: „Denn drei sind di da zeugen [in dem Himmel, der Vater, di Rede und der heilige Geist. und eben diselbigen drei sind eins. Vnd drei sind di da zeugen auff der Erde] der Geist ..." Unten auf der Seite besagt eine Anmerkung, dafs die eingeschlossenen Worte in vielen alten griechischen und lateinischen Büchern fehlen, „wie in der syrischen, arabischen und Mohrischen Übersetzung"; auch werden sie von vielen Vätern nicht anerkannt und fehlen in alten Drucken[3].

Felbinger hat auch in der Doctrina de Deo et Christo et Spiritu Sancto ipsis Scripturae sacrae verbis 1657 in th. 3 als Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes 1 Jo 5, 6 7 zitiert.

---

[1] Siehe über ihn Fock, Socinian. 248.

[2] Vgl. G. H. Goeze, De vers. Nov. Test. Felbingeriana, Lubec. 1706; Zeltner, Diss. de novis Bibl. germ. versionibus non temere vulgandis, Altdorfii 1707, 15.

[3] Palm, De cod. 176; Baumgarten, Nachrichten von einer hall. Bibliothek II 203.

Besprechungen.

Mommert, Carl, Dr theol., Ritter des heiligen Grabes, Pfarrer, *Topographie des alten Jerusalem.* I. Teil: *Zion und Akra, die Hügel der Altstadt.* gr. 8° (X u. 393) Leipzig 1902, E. Haberland. M. 8.— II. Teil: *Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah.* Mit vier Figuren im Text und fünf Tafeln. (VII u. 305) 1903. M. 7.—

Diese beiden, durch gründliche Behandlung und übersichtliche Darlegung des Stoffes sich auszeichnenden Bände bilden für das Studium der Topographie Jerusalems ein willkommenes Hilfsmittel. In dem Streit über die Lage der „Stadt Davids" stellt sich M. auf die Seite derer, die sie auf dem Südwesthügel suchen. Er verwirft mit Recht die Osthügel-Theorie, weil der Osthügel für den Sitz eines ganzen Volkes zu klein ist. Die „Stadt Davids" konnte unmöglich auf der kleinen, nur 9 Morgen großen Fläche des Ophel gestanden haben. Der Gipfel des Osthügels aber wurde noch zur Zeit Davids als Dreschtenne benutzt. Die ganze Osthügel-Theorie beruht übrigens, was M. nicht angeführt hat, auf der unrichtigen Übersetzung von הַר צִיּוֹן, ὄρος Σιών = „Zion, der (Tempel)berg", anstatt „der (Tempel)berg von Zion". Nur an einer der zahlreichen Stellen ist „Tempelberg" Apposition zu Zion: Ps 2, 6. Dies ist aber ein davidischer Psalm, und zu Davids Zeit war nicht der Moriah, sondern der Zion Sitz des jüdischen Nationalheiligtums[1]. Die beiden Hügel, auf denen nach Flavius Josephus die Altstadt lag, sind nach M. der heutige sog. Oberzion und der sog. Unterzion. Er beruft sich hierfür auf Josephus, Bell. Iud. 5, 4, 2, wonach die alte Zweihügelstadt im Norden von der sog. „alten Mauer" begrenzt gewesen sei, weshalb beide Hügel im Süden derselben zu suchen seien. Dies ist aber ein Mißverständnis. Der Ausdruck „im Norden" bezieht sich nicht auf die Stadt, sondern auf die Turmseite, von der die alte Mauer ausging. Nur der eine Hügel, der „die Davidsstadt" trug, lag südlich von der „alten Mauer". Der andere befand sich in der Gegend des alten Serails. M. meint zwar, die Hasmonäer hätten die Höhe des Unterstadthügels nur so weit abgetragen, daß dieser den Tempel nicht mehr überragte, und deshalb müßten noch Reste des ehemaligen Hügels in jener Gegend nachweisbar sein; dies sei aber nicht der Fall, weshalb der Unterstadthügel sich irgendwo anders befunden haben müsse. M. hat dabei übersehen, daß Josephus, Ant. 13, 6, 6 ausdrücklich sagt, das Volk habe unter Simon den Hügel „bis auf den Grund und die glatte Ebene" abgetragen. Diesen zweiten Hügel sucht M. in der Anhöhe des sog. Unterzion. Dem widerspricht die Notiz bei Josephus a. a. O.: „Nach Abtragung der Burg und des Burgberges ragte der Tempel über alles empor", insofern heute noch der Unterzion höher als der Moriah ist. Der Unterzion ragt über seine unmittelbare Umgebung an der Nord-, Ost- und Südseite immer noch so merklich hervor, daß er mit einem Berg, den man εἰς ἔδαφος καὶ πεδινὴν λειότητα reduziert hat, in keiner Weise identifiziert werden kann. — Der 2. Band gilt dem Berg

---

[1] Joel 4, 17: „Gott, der ich in Zion wohne auf meinem heiligen Berge". Siehe Ps 48, 2. Joel 3, 5 16. Mich 3, 12.

Moriah. Den großen Brandopferaltar verlegt M. mit Recht auf den Felsen Sachra; dagegen setzt er sich in Widerspruch mit Josephus, Ant. 15, 11, 4, wenn er Salomon den Antoniaburgfelsen mit einem Sommerpalaste überbauen läßt. Josephus sagt ausdrücklich, daß erst die Hasmonäer diesen Felsen überbaut haben. Der Sommerpalast Salomons befand sich auf der Südseite der Haramarea, der Winterpalast aber am Fuße der Südmauer. Auf den Tempelberg verlegt M. auch den vielgedeuteten salomonischen Millo, den er mit Recht von dem davidischen trennt. Jenen identifiziert er mit dem ganzen salomonischen Tempel- und Palastquartier auf Moriah, während er den Millo der Davidsstadt in dem sog. Davidsturm wiederfindet. Beides ist durch den jüngst aus dem Assyrischen gelieferten Nachweis, wonach מִלּוֹא, wie assyr. tamlû, „Aufschüttung, aufgeschüttete Terrasse, Damm" bedeutet, hinfällig geworden. Der davidische Millo ist wahrscheinlich in der „alten Mauer" der Teil, der die zwischen Ober- und Unterzion befindliche Taleinsenkung verschloß, während der salomonische die Schlucht des Wad bis an die Tempelmauer überbrückte. Das „Haus" oder „der Palast des Millo" lag wahrscheinlich an der Stelle des späteren Hasmonäerpalastes (מִלֹּא II Kg 12, 20 = מִלֹּה „der Brückendamm" im Marokkanerquartier). Noch ist die von M. unter Zugrundelegung des „Lineals des Gudea" angesetzte Längenbestimmung der alten jüdischen Elle = 39,9 cm zu erwähnen. Mit diesem neuen Maße glaubt er das Heiligtum richtig rekonstruieren zu können. Allein die mitgeteilten Maßangaben stimmen nicht mit den Verhältnissen der angehängten Schickschen Karte; so soll z. B. der freie Raum auf der Ostseite, zwischen der Ostmauer des Tempels und der östlichen Umfassungsmauer des ganzen Tempelquartieres, nur etwa 40 m betragen, während er nach jener Karte ca 75 m mißt. — Sind somit die Resultate der Untersuchungen M.s nicht in allweg stichhaltig, so bieten sie doch ungemein viel Anregung und Nutzen für das Studium der Örtlichkeiten der heiligen Stadt.

Blaubeuren. P. Rießler.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1904** und Format 8⁰ wird nicht eigens bezeichnet.)

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

Abkürzungen wie S. 81 u. 198.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Hermeneutik. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

Scherman, L., *Orientalische Bibliographie* XVI 208—243 (B. 1903, Reuther. *M* 10.—).

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible*. Fasc. 23. Col. 1—288: L—Lit. (4⁰. P., Letouzey).

Gray, J. C., and **Adams, G. M.**, *Biblical Encyclopedia*, a Collection of Notes explanatory, homiletic and illustrative etc. 5 Bde (4500. Cleveland. Barton. $ 12.50).

Barnes, C. R., *Barnes's Bible Encyclopedia*, biographical, geographical, historical and doctrinal (N. Y., Eaton. $ 18.—).

Singer, J., *The Jewish Encyclopedia* V: Dreyfus-Brisac—Goat (XXI u. 686. 1903): Vgl. BZ II 81.

Dondero, A., *Institutiones biblicae* ad mentem Leonis XIII pont. max. in encyclica Providentissimus Deus tironum usui accommodatae. Ed. 3. (533. Genua, Arcivescoville. *L* 5.50).

Scotti, G., *Lezioni di Propedeutica biblica*. Questioni dogmatiche e critico-letterarie (274. Neapel, D'Auria. *L* 3.50).

McPheeters, W. M., *The Question of Authorship: Practice versus Theory* (PrthR I 579—596): Die Praxis bei Profanliteratur, die Praxis der heiligen Schriftsteller, der Überlieferung, ja der modernen Kritiker widerlegt die Ansicht, die Frage nach dem Verfasser sei ohne Bedeutung, eine bloſs literarische Frage. Vgl. BZ II 86.

***Die Frage** nach der Authentie der biblischen Bücher.* Misc. (Bew. d. Gl. 3. F. VI, 10. H. [Okt. 1903]).

Gregory, D. S., *Outline View of the Bible as God's Revelation of Redemption* (BStdt N. S. I 45—55 108—117): Sucht für jedes Buch der Bibel den Platz in der Offenbarungsgeschichte genau zu bestimmen.

Blondel, M., *Histoire et Dogme — les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (La Quinzaine 16. Jan. 1904, 145—167).

Billot, L., *De inspiratione sacrae Scripturae theologica disquisitio* (146. Rom 1903, Tip. de propag. fid.).

Schanz, <P. v.>, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Köln. Volkszeitung 1904, Lit. Beilage Nr 11): Für weitere Kreise handelt S. von der Tatsache der Inspiration (für das NT historisch nachweisbar nur aus der Apostolizität erschlossen und deshalb von S. auch mit derselben zusammenhängend gefaſst). Nach der Bulle Providentissimus Deus (durchgängige Realinspiration, ausnahmslose Irrtumsfreiheit) bleibt offen die Beziehung zwischen der Subjektivität der Verfasser und den Objekten der Darstellung. Gott als „auctor" ist durch den Inspirationsbegriff zu erklären, nicht umgekehrt. Wie der Literarkritik (Verfasser, allmähliche Bildung, pseudepigraphische Schriften), so steht auch der historischen Kritik in Bezug auf die benutzten Quellen der Weg frei, wiewohl nur unzweifelhafte wissenschaftliche Resultate den Exegeten bestimmen sollen, von der allgemeinen Erklärung abzuweichen.

Dahle, L., *Der Ursprung der Hl. Schrift* (die Inspiration). Aus d. Norweg. von H. Hansen (VII u. 160. Lp. 1903, Ungleich. *M* 1.20).

Sheraton, J. P., *The Proceſs of Inspiration* (BStdt N. S. I 13—20): Bedingt den göttlichen und menschlichen Charakter der Bibel. — *The Product of Inspiration — the inspired Scriptures* (ebd. 84—95): Notwendig für die Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung ist die Irrtumslosigkeit nicht, aber tatsächlich ist die Bibel irrtumslos.

Merisi, A., *Le fonti dei Libri Sacri e il dogma dell' ispirazione* (Scuola Catt. Nov. 1903, 423—438).

Portig, *Hermann von Helmholtz und die Inspiration.* Antworten auf Zweifelfragen (Glauben u. Wissen I, 11. H.).

Burrell, D. J., *„Is" or „contains"?* (BStdt N. S. I 22—24): Letzteres: die Bibel „enthalte" nur Gottes Wort, führt zu schlimmen Folgerungen.

Grannan, C.-P., *Questions d'écriture sainte.* Trad. de l'anglais par l'abbé L. Collin (18°. P. 1903, Lethielleux): Erschienen vor einigen Jahren in Catholic University Bulletin und American Catholic Quarterly Review, über Anwendung der Kritik auf die Bibel und über Inspiration. Gemäſsigt fortschrittlich (nach Rev. du clergé fr. 1. März 1904, 44 ff).

Curry, S. S., *Vocal and literary Interpretation of the Bible.* Introd. by F. G. Peabody (12°. XX u. 384. N. Y. 1903, Macmillan. $ 1.50).

Fontaine, J., *La méthode historique et les études scripturaires* (Science cath. Mai 1903, 473—486).

Girerd, F., *L'autorité de la Bible* (Annal. de phil. chrét. Sér. 3, T. II, 399—414): Wiewohl die Unfehlbarkeit der Kirche sich wenig über den Umfang der Offenbarungswahrheiten erstreckt, dieselbe, soweit sie in ihrer allgemeinen Lehre und im consensus patrum zum Ausdruck kommt, schwer feststellbar ist, darf man doch seit unvordenklicher Zeit vertretene Lehren der Kirche und der Väter nicht einfach aufgeben. Durch Beispiele der Exegese der Väter und unverdächtiger Exegeten zeigt er, daſs wohl die Freiheit der Bibel von Irrtum, nicht aber von Ungenauigkeiten sicher gestellt sei. Anzunehmen, daſs ein inspirierter Autor glaubt, die

historische Wahrheit zu sagen, und sich dabei täuscht, widerspricht nicht der Tradition. Gott leistet nur Bürgschaft für den religiös-doktrinalen Teil der Heiligen Schrift, dafs der religiöse Zweck, dem inspirierten Autor bewufst oder unbewufst, erreicht werde. Alle geschichtlichen Tatsachen, auch in den Evv, sind nur Material, das einer historischen Sicherung und Richtigkeit nicht bedarf.

Rau, A., *Bibel und Offenbarung* (Delitzsch, Walter. *M* 1.—).

Waller, C. H., *The Word of God and the Testimony of Jesus Christ* (Ld., Marshall).

Kähler, M., *Die Bibel, das Buch der Menschheit* (74. Berneck, Warneck. *M* —.50).

Schmid, B., O. S. B., *Grundlinien der Patrologie.* 6. Aufl. (XII u. 255. Freiburg, Herder. *M* 2.—): Trotz des Erscheinens von Rauschens „Grundrifs der Patrologie“ (vgl. ob. S. 83) sind die 1879 zum ersten Male publizierten „Grundlinien“ dem Konkurrenzunternehmen nicht gewichen. Der Verf. hat inzwischen fleifsig an dem Werke gearbeitet und will nun in der sechsten Ausgabe namentlich durch eingehendere Charakterisierung der Kirchenschriftsteller mehr leisten. Da Bardenhewers u. a. patrologische Publikationen zu Gebote standen, konnten zahlreiche Fehler früherer Auflagen korrigiert werden. Um so mehr fällt auf, dafs Schm.s Referate in manchen Echtheitsfragen (Barnabasbrief, Pseudojustina u. a.) noch sehr reserviert klingen. Die Aufzählung der Werke mancher Schriftsteller will mir als zu schematisch und mechanisch erscheinen. S.

Guidi, J., Un fragment arabe d'onomastique biblique (Rb N. S. I 75—78): Ein Fragment mit Erklärung der Prophetennamen MsVat. ar. 171 f. 92^{r}, durch das Syrische aus dem Griechischen stammend.

Schanz, M., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. IV 1: Die Litteratur des 4. Jahrh.* (XVI u. 469. München, Beck. *M* 8.80): In § 852—854 werden die Gedichte de Sodoma und de Jona, § 855 das Evangelienbuch des Juvencus, § 857 der biblische Vergilcento der Proba, § 873 das Dittochaeon des Prudentius, § 880 die Gedichte des Paulinus von Nola über biblische Stoffe, § 889—891 und 910—930 die exegetischen Schriften des Hilarius von Poitiers und Ambrosius, § 945 der sog. Ambrosiaster, § 952 Priscillians Kanones zu den Paulusbriefen, § 962 f der Wallfahrtsbericht der sog. Silvia (Etheria) und andere Schriften über das hl. Land, § 980—989 die Revision und Übersetzung der Hl. Schrift durch Hieronymus und dessen exegetische Schriften ausführlich und sachkundig besprochen. C. W.

Blacha, F. v., *Der pseudo-cyprianische Traktat „De singularitate clericorum" ein Werk des Novatian* (Kirchengeschichtl. Abhandl., herausg. v. M. Sdralek II 191—256): Untersucht S. 203—219 die Bibelzitate und gelangt im Gegensatze zu Harnack (BZ I 309) zu dem Resultate, dafs aus ihnen auf einen Autor des 3. Jahrhunderts geschlossen werden müsse und die nahe Verwandtschaft mit dem Texte Lucifers nicht zugegeben werden könne. C. W.

Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques (Science cath. Febr. 1904).

Bellanger, L., *Le Poème d'Orientius.* Édition critique avec un Fac-Simile, étude philologique et littéraire, traduction (XV u. 351. P. 1903, Fontemoing): Bespricht S. 268—275 das Verhältnis des Dichters zur Bibel. Orientius wollte in seinem paränetischen Gedichte „faire servir la forme poétique à mieux fixer dans les esprits les préceptes et les enseignements des textes sacrés". Commonit. 1, 33 ff eine eigenmächtige Modifizierung der biblischen Erzählung vom Propheten Balaam. C. W.

Reinelt, P., *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola* (VIII u. 104. Bresl., Aderholz): Handelt S. 84—91 über das Bibelstudium der damaligen Zeit und seinen Reflex in den Briefen des P. und glaubt hinsichtlich der Textgestalt der zitierten Stellen folgendes feststellen zu

können: Nach 410 benutzte P. für NT und Ps mit geringen Abweichungen die Vulgata. In den früheren Briefen stimmen seine Zitate aus NT mit Augustinus, die aus Ps mit dem Psalt. Rom. überein. Für AT mit Ausnahme von Ps benutzte er eine an die LXX sich anschliefsende Übersetzung. C. W.

Thimme, K., *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift* (104. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

Burgess, U., *The Bible in Shakspeare: with numeral parallel Passages etc.* (Chicago 1903, Winona Publ. Co.).

Schultze, E., *Die Bibel in der weiten Welt.* Eine Denkschrift zum 100jährigen Jubiläum der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, mit Berücksichtigung der schweizerischen und deutschen Verbände (VIII u. 133 mit Titelbild. Basel, Kober. *M* 1.—): Orientiert in klarer populärer Weise kurz und bündig über das, was die festfeiernde Bibelgesellschaft betrifft, getragen von edlem Vertrauen auf den Wert und die Gotteskraft der Heiligen Schrift. Das protestantische Schriftprinzip ist ihm die richtige Grundlage für das Verständnis eines solchen Unternehmens; der landläufigen Be- und Verurteilung der katholischen ablehnenden Haltung stimmt er zu. Doch gelingt es ihm S. 107, die gegensätzliche Stellung der katholischen Kirche aus den dem protestantischen Bibelsakramente entgegengesetzten katholischen Schriftprinzip — allerdings in etwas überspannter Tragweite — abzuleiten und gerecht zu würdigen.

Canton, W., *A History of the British and Foreign Bible Society.* With Portraits and Illustrations. 2 Bde (XI u. 512. XII u. 496. Ld., Murray): Zum 100jährigen Jubiläum 7. März 1804—1904, I. Bd bis 1817, II. Bd 1817—1854.

Darlon, T. H., and **Moule, H. F.,** *Historical Catalogue of the printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society.* 2 Vols. Vol. I, English (XIII u. 428. Ld., Bible House. 31 *s* 6 *d*).

Kautzsch, E., *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht.* Sechs Thesen. 2., mit einem Votum über neueste Erscheinungen (Stosch, Urquhart, Lepsius und der Babel-Bibel-Streit) verm. Aufl. (96. Halle 1903, Strien. *M* 1.50).

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

Schulthess, F., *Lexicon Syropalaestinum* (XVI u. 226. B. 1903, Reimer. *M* 10.—): Eine erschöpfende lexikalische Bearbeitung des syropalästinischen Materials, das hauptsächlich aus Schrifttexten besteht.

Nestle, E., *Sykophantia im bibl. Griechisch* (ZntW IV 271 f): Συκοφαντεῖν = bedrücken, erpressen (עשק). In der Übersetzung der Tebtunis Papyri wird es mit „falsch anklagen" wiedergegeben.

Facsimiles *of ancient Manuscripts* etc. Part. I. Herausgeg. von The new palaeographical Society (Ld. 1903): Enthält Proben aus dem AT, LXX (10. Jahrh.), den griechischen Evv (1160), den lat. Evv (11. Jahrh., mit verziertem Titel und einer Textprobe), einen lat. Psalter (1322—1325, mit reichem Schmuck).

Vacandard, E., *Saint Victrice, évêque de Rouen* (IVe—Ve s.). 2. édit. Les Saints. (II u. 187. P. 1903, Lecoffre): Bespricht S. 33—35 den Bibeltext der Schrift oder Predigt de laude Sanctorum (Migne XX). Er erscheint ihm verwandt mit dem des Hilarius von Poitiers, des Ruricius von Limoges und einer Cambridger Hs und geeignet, einen neuen Beweis zu liefern „de l'existence d'une version gallicane distincte de l'Itala proprement dite". C. W.

Elis, C., *Über die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibelübersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht.* Diss. Göttingen (76 S.).

Palmieri, A., *Le versioni Georgiane della Bibbia* (Bessarione s. II, vol. V, 259—268 322—328): Weist hin auf die Wichtigkeit der georgischen

Literatur, die zu sehr vernachlässigt werde, gibt reichlich Quellen für die Geschichte des Volkes an. Fundorte in den verschiedenen Bibliotheken des Orients und des Abendlandes und beginnt mit einer Beschreibung und Würdigung der Bibelhss.

Cheikho, L., S. J., *Les Mss arabes de l'Université St Joseph* (Al-Mašrik VII, Nr 1—3): Die Bibel-Mss AT und NT; Kommentare.

Demans, R., *William Tinsdale, a Biography.* Being a Contribution to the early History of the English Bible. Pop. Ed., rev. by R. Lovett (562. R. T. S. 3 *s* 6 *d*).

The Holy Bible *containing the O and NTs*, tr. out of the original Tongues and with former Translations diligently compared and revised etc. (4°. 1232. ill. pl. maps. Philadelphia, Holman. $3.—).

The Century Bible. Introd., Rev. Vers. with Notes, giving Analysis showing from which of orig. Documents each Portion of the Text is taken (12°. Ld., Jack): *Genesis*, ed. by W. H. Bennet. *Judges and Ruth*, ed. by G. W. Thatches. à 2 *s* 6 *d*.

The Holy Bible *containing the O and NT*, tr. out of original Tongues. Standard Ed. (285 u. 242. N. Y. 1903, Nelson. $2.25).

The English Bible. Vol. V: *Apocrypha.* The Tudor Translation (347. Ld., Nutt. 90 *s*).

Zwolski, S., *De bibliis polonicis, quae usque ad initium saeculi XVII. in lucem edita sunt.* Diss. Münster (69 S.).

Xanthopoulos, Th., *Les dernières traductions de l'Écriture Sainte en néo-grec* (Echos d'Orient VI 230—240): In V 321—332 (vgl. BZ I 86) beschäftigte sich X. mit den verschiedenen Versuchen der Übersetzung der Hl. Schrift ins Neugriechische, die seit dem 18. Jahrh. gemacht wurden. Hier erstreckt sich die Untersuchung auf die Unternehmungen im 19. Jahrh. bis herab zu der von Palle (BZ I 412), die Ursache der Revolution in Athen 1901 war (nach Bessarione s. II, t. V, xxxix).

Brucker, J., *Bulletin d'Écriture Sainte* (Études XCVIII 386—401): Vgl. BZ II 105. In Hummelauers Kommentar zu Jos findet B. die Formel für die Veränderungen im heiligen Texte: „Textus habebant non fixos, sed fluxos", kühn, aber zulässig, wenn die Inspiration intakt bleibt. Auch in Bezug auf Negierung einer Tradition über die Autoren der heiligen Bücher ist B. mit H. nicht ganz einverstanden. — Die literarkritische Textbehandlung in Lagranges Juges findet B. subjektiv. L.s Erklärung der Chronologie der Richterzeit ist nach B. auch von andern konservativen Exegeten vertreten. — Loisys Verurteilung. Die historische Kritik ist in ihm nicht getroffen, wohl aber seine Methode, sie anzuwenden. Er ignoriert vollständig alles Übernatürliche. — Schells Christus will nur eine Philosophie seiner Sittenlehre sein, ohne selbst hier auf Vollständigkeit zu dringen. B. erkennt an, daſs er die Glaubwürdigkeit der Evv festhält und ihren Lehrgehalt glücklich gegen neuere Angriffe verteidigt. S. bemühe sich aber auch, seine eigenen liebgewonnenen Ideen in die Evv hineinzutragen.

Bevan, G. M., *The Bible and modern Criticism* (ExpT XV 92 f): Gibt Nachricht über einen Ferienkurs zur Einführung der Bibelleser in die Bibelkritik.

Haas, A. W., *Biblical Criticism* (XXXI u. 233. Philadelphia 1903. Gen. Counc. Luth. Publ. House. $1.50).

Lambert, W. A., *Is higher Criticism satisfactory as a Method of biblical Study?* (BStdt VIII 166—169): Nein, weil die religiöse Wertung der Bibel vernachlässigt wird.

Hall, W. P., *Some Results of destructive Criticism* (BStdt N. S. I 20—22): Diskreditierung der Bibel und Christi.

Beecher, W. J., *The old Tradition and the new* (BStdt N. S. I 1—13): Der jetzt vertretene Kritizismus ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht als dauernd zu betrachten.

Buttz, H. A., *Conditions of authoritative biblical Criticism* (BStdt N.S. I 75—84): Abdruck aus Methodist Rev. März—April 1896.

***Myth and Fiction** as employed in the Bible.* A Symposium (BW XXII 342—357): Äufserungen einer Reihe von Exegeten über Tatsächlichkeit und Vereinbarkeit mit der Inspiration, meist beides bejahend.

Fontaine, J., *La Bible: histoire ou légende?* Surtout à propos d'un article des Studi religiosi (La Science cath. Nov. 1903, 1017—1041).

Fonsegrive, G., *A propos d'exégèse* (La Quinzaine 16. Dez. 1903, 441—453).

Ermoni, V., *La crise de l'exégèse biblique.* Réflexions judicieuses (La Quinzaine 16. Febr. 1904, 481—499).

Prat, F., *La Bible et l'histoire.* Collection Science et Religion (12º. P., Bloud).

Doerr, F., *Religionsgeschichtliche Methode und Bibelautorität* (PrM VII 361—393): Sie hat bewirkt, dafs die moderne Theologie keinen Kanon und keine auf Inspiration beruhende Autorität mehr kennt, im geraden Gegensatz zur Schätzung der Bibel in der Gemeinde, die in das geschichtliche Verständnis der Bibel eingeführt werden mufs.

Dumert, E., *Bibel und Naturwissenschaft* (318. Stuttgart, Kielmann. *M* 5.—).

Fontaine, *Exégèse catholico-protestante* (Science cath. März 1904).

X., *Leone XIII e la critica biblica* (Rassegna Naz. 1. Nov. 1903, 28—45).

Vautier, E., *De la question biblique chez les catholiques de France* (Lib. chrét. VII [1904] 1).

Mignot, *Critique et Tradition* (Le Correspondant 10. Jan. 1904, 3—32). — Eine Übersetzung davon: **Gazagnol, G.**, *Msgr. Mignots Äufserungen über „Kritik und Tradition“* (Zwanzigstes Jahrh. 1904, Nr 5, 6. 8, 10): M. fürchtet von der neuen Bewegung auf biblischem Gebiete keine ernste religiöse Krisis, sondern erhofft eine neue Orientierung. Loisy scheint ihm mehr unrichtiges Verständnis gefunden zu haben, als dafs man an der grofsen Gelehrsamkeit und Aufrichtigkeit des Verfassers zweifeln dürfte. Die Kirche besitzt eine von der Bibel unabhängig begründete Autorität. Das lebendige Werk Christi bietet uns den unentbehrlichen Schlüssel zum NT. Loisy hat in seinem Werke nur aus einigen Quellen, den Synoptikern allein, geschöpft, ohne deshalb andere Quellen und sämtliche daraus hervorgehenden Wahrheiten leugnen zu wollen. — *Mgr Mignot au Vatican* (L'Univers 23. Dec. 1903): Er fand sich in seinen biblischen Auffassungen in vollständiger Übereinstimmung mit dem Papste. — **Maignan, C.**, *Critique et Tradition.* Discussion de l'article de Mgr Mignot publié dans le Correspondant du 10 janvier (La Vérité franç. 21., 22., 25., 26. Jan. 1904). — **Lott, A.**, *Critique et Tradition* (La Vérité franç. 2. Febr. 1904).

A. P., *L'ortodossia russa contro la pretesa critica scientifica dei Libri santi* (Bessarione s. II, t. V, 417 f): Die russischen Exegeten zeigen eine beachtenswerte Bekanntschaft mit der modernen Kritik, aber sie halten mit Energie an der Göttlichkeit der heiligen Schriften fest.

c) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Tiele, C. P., *Grundzüge der Religionswissenschaft.* Eine kurzgefafste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Autoris. deutsche Bearb. von G. Gehrich (VII u. 70. Tübingen, Mohr. *M* 1.80).

Bousset, W., *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (IX u. 286. Halle 1903, Gebauer-Schwetschke. *M* 4.—): 4. Propheten und prophetische Religionen (99—122). 5. Gesetzesreligionen: Judentum usw. (123—157). 7. Das Wesen des Christentums (192—232). 8. Die Zukunft des Christentums (233—270).

Hehn, J., *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung* (VII u. 63. Lp., Hinrichs. *M* 1.60): Interessant als Versuch, mit dem Standpunkt der katholischen Exegese Aufstellungen eines Gunkel,

Winckler, Zimmern auszugleichen. Die Nebeneinanderstellung von Marduk und Christus wird wohl eine noch eingehendere Darstellung erfahren in der vollständigen Veröffentlichung der Dissert. Hehns (vgl. BZ I 96) in Beitr. zur Assyr. und sem. Sprachwissenschaft V 3.

Tennant, F. R., *The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin* (XIV u. 363. Cambridge 1903. Un. Press): Beschäftigt sich mit der biblischen Erzählung, ihrer Erklärung und Literarkritik, Parallelen. psychologischem Ursprung, Lehre des Sir, des Judaismus, der rabbinischen Literatur, der jüdischen Pseudepigraphen, des Paulus und der Kirche vor Augustin.

Fulliquet, G., *Le Miracle dans la Bible* (470. P., Fischbacher. *Fr* 7.50).

Ziller, F., *Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen* (Samml. gemeinverst. Vorträge 38. 37. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Findet die Wunderauffassung jeweils den Phasen der (rationalistisch gefafsten) Religion Israels entsprechend.

Ziese, J. H., *Die Gesetz- und Ordnungsgemäfsheit der biblischen Wunder*, universalgeschichtlich begründet (IV u. 182. Schleswig 1903. Ibbeken. *M* 2.—): Die biblischen Wunder sind nicht göttliche Willkürakte, sondern dienen der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Weltordnung und reihen sich dem jeweiligen geschichtlichen Entwicklungsstande dieser Wiederherstellung im Laufe der Weltgeschichte an (nach ThLbl XXV 51 ff).

Montefiore, C. G., *Rabbinic Conceptions of Repentance* (JqR XVI 209—257): Beruhen im wesentlichen auf dem AT, da Hellenismus und NT keinen eigenen Begriff haben. Die rabbinische Lehre über die Bufse ist erst die volle und echte Entfaltung derselben, zugleich eine Harmonisierung der priesterlichen und prophetischen Auffassung. Ein reiches rabbinisches Material kommt in Verwendung.

Reinach, T., *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours.* 3e éd. (16o. XIX u. 416. P. 1903, Hachette. *Fr* 4.—).

Ninck, C., *Auf biblischen Pfaden.* Reisebilder aus Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland und der Türkei. 6., verm. u. verb. A. (4o. VIII u. 416 m. Abb., 2 Kart. u. 1 Panor. Lp. 1903, Deutscher Kinderfreund. *M* 7.—).

Soden, H. v., *Palästina und seine Geschichte.* 6 volkstümliche Vorträge. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt 6. Bdchen (IV u. 112. Lp., Teubner. *M* 1.25).

Grammatica, L., *Testo Atlante di Geografia Sacra I: Geografia Biblica* (Bergamo, Istituto Ital. d'arti graf. *L* 4.80): Eine Rez. der Str III 549—551 vermifst darin die historische Korrektheit in Bezug auf die Ausscheidung der geographischen Angaben einzelner Perioden und tadelt den Aufbau des Atlas auf der traditionellen statt einer wissenschaftlichen Exegese.

Preuschen, E., *Leitfaden der biblischen Geographie.* Mit 6 Ortsansichten (IV u. 174. Giefsen, Roth. *M* 1.—).

Müller, R., *Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des 16. Jahrh.* (Schweiz. theol. Zeitschr. 1903, 204—254).

Mühlau, F., *Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land im Jahre 1602.* Kieler Univ.-Progr. 1902 (35 S.).

Sargenton-Galichon, A., *Sinaï, Ma'ân, Petra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens.* Avec une lettre-préface du M. de Vogüé (12o. XV u. 305. P., Lecoffre): Einer Sylvia von Aquitanien nacheifernd, scheute die Schriftstellerin nicht Gefahren und Strapazen, um im Anschlufs an eine Karawane der École biblique unter Führung von P. A. Jaussen die weite Reise zu unternehmen. In diesem schön ausgestatteten, mit Karten und Illustrationen geschmückten Werke bietet sie ein fortlaufendes Tagebuch (10. Febr. — 25. März 1902), mit Geist und Gemüt geschrieben, von feiner Naturbeobachtung und sorgfältigen vorbereitenden

Studien zeugend. Sie hat damit für Liebhaber solcher Reiseberichte und solche, die jene Gegenden bereisen, eine angenehme Lektüre geschaffen.

Dressaire, L., *Études palestiniennes. La tradition et l'authenticité des Lieux saints* (Rev. Aug. 15. Mai 1903, 416—431).

Historische Stätten in Palästina. Nach eigenen Aufzeichnungen während einer archäologischen Expedition im Sommer 1903 (Allg. ev.-luth. Kz 1904, Nr 1—4): Jericho, die Terebinthe Mamre, die galiläischen Synagogen, Sichem und Umgebung.

Barnabé d'Alsace, *Questions de topographie palestinienne: Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, avec une appendice sur le tombeau de S. Anne à Jérusalem* (154. Jerusalem, impr. Francisc.).

Blake, W., *Jerusalem.* Ed. by E. R. D. Maclagan and A. G. B. Russel. (150. Ld. 1903. Bullen. 6 *s*).

Leeper, J. L., *Voices from Underground Jerusalem* (BW XXII 167—179): Die Lage der einzelnen Stadtteile wird, soweit möglich, in Wort und Bild geschildert. — *Remains of the Temple at Jerusalem* (ebd. 329—341).

Gatt, G., *Bemerkungen zu Dr. Alf. Schulz's Aufsatz über die Sion-Frage* (ThQ LXXXVI 249—258): Gegen ThQ 1900, 356—389. Mit S. nimmt G. an, dafs die Bibel gewöhnlich von einem Berge Sion in übertragenem Sinne rede, behauptet jedoch gegen S., dafs sie auch einen eigentlichen Berg Sion in topographischem Sinne kenne; die Tradition von einem Berge Sion sei nicht entstanden wie etwa die über das Tal Josaphat. Die Lage der Davidsstadt nach S. bestreitet G.: die Akra der Syrer sei nicht identisch mit der Davidsstadt 1 Makk. Mit Unrecht finde S. bei Josephus ein Akra in doppeltem Sinne. — In ThR III 28 findet G., dafs auch Germer-Durand (vgl. BZ II 88) mit Josephus, der Bibel und der Bodenbeschaffenheit in Widerspruch gerate.

Masterman, E. W. G., *Jewish Customs of Birth, Marriage and Death* (BW XXII 248—257). — *Occupations of the Jews in Palestine* (BW XXII 88—97). — *Feasts and Fasts of the Jews in modern Palestine* (BW XXIII 24—36 110—121).

Davies, T. W., *Sacred Music among the ancient Hebrews and in the Christian Church* (Bapt. Mag. an. Lit. Rev. Sept.-Okt.-Nov. 1903).

Rattray, A., *Divine Hygiene:* Sanitary Science and Sanitarians of the Sacred Scriptures and Mosaic Code. 2 Bde (672, 756. Ld. 1903, Nisbet. 32 *s*).

d) Auslegung.

Carr, A., *Horae Biblicae:* Short Studies in O and NT (242. Ld., Hodder. 6 *s*).

La sainte Bible *avec commentaire d'après Dom Calmet, les saints pères et les exégètes, anciens et modernes,* par J. A. Petit. T. 15 (705. Arras, Sueur-Charruey).

Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel.* V. Bd. *Von den Büchern Chronik bis zum Ev Johannis.* Übers. von G. Spliedt (XII u. 376. Stuttgart, Kielmann. *M* 4.—). — Der 1. Bd in 4. Aufl. (XVI u. 341). Vgl. BZ I 93 329.

Matheson, G., *Representative Men of the Bible II: Ishmael to Daniel.* (364. Ld. 1903, Hodder).

Steinführer, W., *Der Engel Gesetz.* Ein theologisches Problem. I. Hinweisender Teil (XI u. 400. Lp. 1903, Richter. *M* 8.—): „Ein Stück Gnosis in moderner Ausrüstung!" Das Gesetz des AT ist nicht von Jahwe, sondern von den Engelmächten (Elohim), ein Gegensatz, den dann der aufserhalb desselben stehende Christus zu lösen hat. Sogar in apostolischer Zeit, im Petrinismus und Paulinismus wirke dieser Gegensatz noch nach (ThLbl XXIV 549—552).

Jacob, B., *Im Namen Gottes.* Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum A und NT (VII u. 176. B., Calvary. *M* 3.—).

B. Das Alte Testament.

a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Biblisch-orientalische Sprachen.

Beardslee, J., *Outlines of an Introduction to the OT* (12°. 215. N.Y., Revell. $1.20).

Sampey, J. R., *Syllabus for the OT Study* (105. Louisville 1903, Dearing).

Wünsche, A., *Der Schöpfungsbericht (Gen. 1) nach Auffassung des Midrasch* (VB I 356—398): Gibt die Erklärungen aus Tanchuma, Jelamdenu, Lekach tob in Übersetzung wieder.

Wertheimer, ספר לקט מדרשים (15 S. u. 23 Bl. Jerusalem 1903): Von den 7 Nummern enthält: Nr 2: Midraš zum Buche Est (Bruchstück); 3: Fragmente eines מדרש איוב; 5: das Büchlein Zerubabel mit Fragmenten aus Hss; 6: Rolle des Antiochus, aram. nebst arab. Übers. (schon längst ediert); 7: den R. Akiba zugeschriebenen Midraš über die זיינין und über die groſsen und kleinen Buchstaben (neu ediert). Nach MGWJ XLVII 371 f, wo u. a. Nachträge zu Nr 2.

Perles, F., *Proben aus dem Nachlaſs von Joseph Perles* (JqR XVI 351—356): Mehrere Worte aus den Midrašen und Targumen werden erklärt.

Witte, J., *Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede.* Unters. über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Persönlichkeit des Verf. und über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes. Diss. Erlangen (95 S.).

Bacher, W., *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's.* Nebst einem Anhang über den sprachlichen Charakter des Maimûnischen Mischne-Tora. Progr. (146 u. 38. Straſsburg 1903, Trübner. *M* 4.—): Das 1. Kap. der Schrift von B. handelt über Tanchum J. (er war tatsächlich in Palästina zu Hause). Im 12. Kap. stellt B. die wenigen bibelexegetischen Bemerkungen aus dem Wörterbuch zusammen (nach OrLz VII 13—19).

Bacher, W., *Zur neuesten arabischen Literatur der Juden. B. Bibelübersetzungen. Bibelexegese. Homiletisches* (ZhB VII 148—150).

Vrede, W., *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum hohen Liede.* Diss. Münster 1903. (41. B.): Sie sind unecht. Höchstens ist der Kommentar „Sonet vox tua" von Ägidius Romanus nach Vorlesungen des hl. Thomas geschrieben (nach Köln. Volksz. 1903, Beil. Nr 40).

Vernes, M., *Ernest Renan écrivain et l'histoire du peuple d'Israël* (Rev. de Belg. 15. Febr. 1904, 119—138).

Trénel, *L'AT et la langue française du moyen-âge (VIIIe—XVe siècle).* Étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue, des origines à la fin du XVe siècle (P., Cerf. *Fr* 10.—).

Theodor, J., *Bereschit rabba* mit kritischem Apparate und Kommentar. Lief. 1. (B. 1903, Selbstverlag): Etwa auf 8 Lief. berechnet zu *M* 3.—; vgl. MGWJ XLVII 379 ff.

Smith, J. M. P., *Heinrich Ewald and the OT* (BW XXII 407—415).

Hirschfeld, H., *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge* IV: Further Saadyāh Fragments (JqR XVI 290—299): Nr XII enthält den Anfang einer Abhandlung über Ex 12 von Saadja. Übersetzung und Abdruck.

Sancti Hieronymi Presbyteri *Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecim.* Detexit adiectisque commentariis criticis primus ed. *G. Morin.* (Anecdota Maredsolana III 3 Oxford, Parker. 7 *s* 6 *d*).

Buber, S., אגדת בראשית: *Midraschische Auslegungen zum 1. Buche Mosis.* Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxforder Hs Cod. 2340 herausgeg. Mit Erklärungen und einer Einleitung versehen (XLVIII u. 165. Krakau 1903. Fischer).

Brewer, H., S. J., *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani* (ZkTh XXVIII 92—115): Identifiziert den Dichter des Hepta-

teuch mit dem Presbyter Cyprian, an den Hieronymus um 418 epist. 140 (eine Erklärung von Ps 89) richtet, und hält es für sehr wahrscheinlich, daſs derselbe auch die Gedichte über Sodoma, Jonas und Ad Senatorem sowie die seltsame Caena Cypriani, die nach seiner Ansicht um 380—400 in Oberitalien entstanden ist, verfaſst habe. Wie die letztere als „geistliche Tischwürze" aufzufassen sei (vgl. Zeno von Verona, Tract. II 38), so habe Cyprian mit seinen Bibeldichtungen den Zweck verfolgt, „der Volksunterhaltung einen geistlichen Stoff in volkstümlicher Anpassung zu bieten". Die Ausführungen des Verf. sind nicht durchweg überzeugend und enthalten im einzelnen Ungenauigkeiten (S. 109 A. 4 und S. 114 ist Stutzenberger für Stuckenberger zu schreiben; vgl. BZ II 90. Der S. 110 A. 1 zitierte Gelehrte heiſst W., nicht H. Kroll und hat gegen das afrikanische, nicht gegen das gallische Latein polemisiert). C. W.

Freimann, A., und **Hildesheimer, M.**, ברכת אברהם, Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners, gewidmet von Freunden und Schülern. 2 Teile (XXXI, 376 u. 130. Frankfurt a. M. 1903, Kauffmann. *M* 20.—): 44 Beiträge. Biblisch-exegetisch sind folgende: *Barth* (S. 33—40) weist midrašische Elemente in der muslimischen Tradition nach. *Blau*, Über den Einfluſs des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Hss der LXX, des NT und der Hexapla (41—49). *S. Fränkel* (97—99) gibt Beiträge zum targumischen Wörterbuch. *J. Friedländer*, Die Messiasidee im Islam (116—130): Der Schiitismus ist jüdischen Ursprungs (so schon Wellhausen) und hängt mit der Messiasidee zusammen; ebenso der Mahdi-Glaube. *Grünhut* (156—163), Bemerkungen zu Berliners Raschi-Ausgabe: Raschis Tanchuma und der verloren gegangene Jelamdenu sind ein und derselbe Midraš mit verschiedenen Namen (gegen Buber). *M. Horowitz* (180—189) sucht u. a. an drei Beispielen zu zeigen, wie durch die Halacha schwierige Stellen der Thora erklärt werden können. *Landauer* (215—226) handelt über das Aleph als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen. *I. Löw* (231—254) behandelt die Pflanzennamen bei Raschi. *Preuſs* (296—298) handelt vom altfranzösischen בין מלנ״ט bei Raschi. *Eppenstein* (II., hebr. Teil 15—26), vgl. BZ II 91. *Hoffmann* (55—71) behandelt einen bereits veröffentlichten Midraš über die dreizehn Middot. *S. Poznanski* (91—107) veröffentlicht den arabischen Kommentar von Jehuda ibn Balʿam zu Josua (nach ZhB VII 139 ff 165 ff).

Lindelöf, U., *Studien zu altenglischen Psalterglossen* (Bonner Beitr. z. Anglistik 13. IV u. 123. Bonn, Hanstein. *M* 4.—).

Brockelmann, C., *Die Femininendung t im Semitischen.* Abh., gelesen in der Sitzung der orientalisch-sprachwissenschaftlichen Sektion der Schlesischen Gesellschaft am 3. Febr. 1903 (24 S.): Es gibt nur eine ursemitische Femininendung at, die sich unter bestimmten Laut- und Silbenverhältnissen zu t verkürzt. So im Anschluſs an Philippi ZdmG XXXII 84. — Vgl. Rez. von *J. Barth* in ZdmG LVII 628—636, der Methode und Resultat der Untersuchung beanstandet, in Einzelheiten aber zustimmt. — Fortführung der Polemik ZdmG LVII 795—797 798—804.

Eppenstein, S., *Recherches sur les comparaisons de l'Hébreu avec l'Arabe chez les Exégètes du Nord de la France* (REj XLVII 47—56): Eine kurze Geschichte der Bestrebungen, für die Bibelerklärung aus dem Arabischen Nutzen zu ziehen.

Romanelli, S. A., מרב. *La Merope.* Tragoedia illustr. poëtae Veronensis Marchionis Francisci Scipionis Maffei, ex Italico sermone in linguam sacram classicam convertit. Edid. P. Th. Weikert O. S. B. (XVI u. 205 mit Faksimile. Rom 1903, Pustet): Der klassische Sagenstoff ist dichterisch verarbeitet u. a. in anerkannt vorzüglicher Weise von dem italienischen Dichter F. S. Maffei (1675—1755). Der Hebraist S. A. Romanelli (1757—1814) hat die Tragödie ins Hebräische übertragen. Diesem Denkmal des hebräischen Sprachstudiums und der Gewandtheit in der heiligen Sprache hat der Herausgeber, Professor der orientalischen Sprachen am

Collegium Anselmianum in Rom, ein dankenswertes Interesse entgegengebracht. Im Besitze des Autographs des R., hat er unter Beiziehung einer Budapester Hs durch diese sorgfältige (nur die Punktation hat er dem MT angepaſst) Ausgabe das Werk zugänglich gemacht. Die Einleitung klärt uns auf über Leben und Schriften des Romanelli; eine vollständige Bibliographie über die gedruckten und handschriftlichen Nachlässe desselben ist für die Interessenten an der neuhebräischen Literatur von besonderem Werte. W. hat in diesem schönen Werke einen Beitrag zur Kenntnis des Romanelli, von dem er eine nähere Würdigung durch L. Blau (Budapest) anzukündigen in der Lage ist, und der neuhebräischen Übersetzungsliteratur gegeben und, wie der Herausgeber mit Recht hoffen darf, eine angenehme Lektüre für die Sprachkundigen, ein anregendes Übungsstück für die Sprachbeflissenen geschaffen.

Adler, N., *Die Renaissance des althebräischen Leseunterrichts im Lichte der modernen Methode.* Eine didaktische Studie (31 mit 1 Taf. Fürth 1903, Rosenberg. *M* —.90).

Holzhey, C., *Herkunft und Bedeutung der Endvokale u, i, a beim assyrischen Nomen und Verbum* (ZdmG LVII 751—765): Entstanden aus den ursprünglich voranstehenden gleichbedeutenden Deiktika hu, hi, ha, zuerst demonstrativ, dann als Artikel, später emphatisch, zuletzt ohne hervorhebende Bedeutung, wie im Assyr. Sucht nun durch interessante Deutung semitischer Formen hu, hi und ha als vorgesetzt, als gleichbedeutend ohne Geschlechtsunterschied (hi auch m.), ihre Enttonung und Nachsetzung zu erweisen; dann über die sprachgeschichtliche Begründung der verschiedenartigen Behandlung in den verschiedenen semitischen Dialekten.

Guérinot, A., *De la valeur de l'expression* יהוה אלהים (Rev. de linguistique et de philologie comparée XXXVI 45—49): Nicht Appositionsverbindung, weil אלהים unbestimmter als יהוה. Wenn = „der wahre Gott“, dann האלהים; der konjunktive Akzent deutet auf st. c. hin. Wie יהוה צבאות entstanden aus יהוה אלהי צ׳, so diese Formel aus יהוה אלהי אלהים = Jahwe, Gott der Götter.

Wünsche, A., *Der Komparativ im Hebräischen im Lichte der arabischen Grammatik* (VB I 398—402): מִן des Komparativs bezeichnet den materiellen oder ideellen Ausgangspunkt beim Abschätzen, was Gesenius-Kautzsch und König in ihren Grammatiken nicht hinreichend hervortreten lassen.

Nestle, E., *Zu den hebräischen Vervielfältigungszahlen* (ZdmG LVII 750): Zur Doppelsetzung bei Vervielfältigung verweist N. auf trigeminus, „dreidoppelt“ (nicht sechsfach) u. a.

Ungnad, A., *Über Analogiebildungen im hebräischen Verbum.* Beiträge zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Diss. Berlin (32 S.).

Prince, J. D., *Le bouc émissaire chez les Babyloniens* (Jas sér. X, t. II, 133—156): Nach S. 147 findet sich Jer 4, 1 ein sehr interessanter Fall der Infigierung des kopulativen ו: מפני ולא תנוד = du brauchst vor mir nicht zu fliehen.

Cassel, D., *Hebräisch-deutsches Wörterbuch*, nebst kurzer hebräischer Grammatik mit Paradigmen der Subst. und Verben. 7. Aufl. (IV, 360 u. 47. Breslau 1903, Handel. *M* 4.—).

Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the OT, with an Appendix containing the Biblical Aramaic.* 11. Lief. (88. Oxford, Clarendon Pr. 2 *s* 6 *d*).

Kautzsch, E., *Die Aramaismen im AT untersucht* (vgl. BZ I 311. *M* 3.20): Bietet zum erstenmal eine systematische und erschöpfende Behandlung der Aramaismen, worunter K. Entlehnungen versteht, und zwar solche, die nicht in alter Zeit, sondern erst in späterer Zeit eingedrungen sind. K. ist sich stets bewuſst, daſs er sich in Bezug auf die Sicherheit des Urteils Reserve auferlegen muſs, da so manche Ursprungsmöglich-

keiten in Rechnung zu ziehen sind. Infolgedessen wird das Urteil anderer in einzelnen Fällen differieren, wie z. B. E. Littmann in einer *Rez.* (AmJsemL XX 244—246) die Schwierigkeit zu wenig gewürdigt findet, daſs auch spätere Abschreiber solche Aramaismen verschuldet oder aramäische Schriftsteller die ihnen ungewohnte hebräische Schriftsprache verunstaltet haben können. Die lexikographische Anlage macht das Werk zu einem praktischen Hilfsmittel zur Ergänzung jedes hebräischen Lexikons.

***Praetorius, F.**, Über einige Arten hebräischer Eigennamen* (ZdmG LVII 773—782): Aus dem Vollnamen יְהַלְלְאֵל bildete sich der Kürzname הַלֵּל mit Ergänzung des Benannten als Subjekt. So von יִשְׁמָעֵאל der Name šamū', „der Erhörte"; eine Form fa'ul, die dann verselbständlicht lautlichen Abwandlungen zugänglich war: fa''ūl, רְחוּם, fa'ūl ohne Änderung, fa'ū mit Abwerfung des letzten Konsonanten (שְׁמוּאֵל u. ä.), nach fa'ūl + el, nicht Kasusendung û; חֲמוּאֵל = חמול + אל; פְּנוּי + אל; רְאוּבֵל, יְרוּבַּעַל, יְרוּשָׁלֵם mit Gottesnamen šalem.

***Praetorius, F.**,* זְבוּלֻן (ZmdG LVII 794 f): זָבוּר + al (suff. zur Bildung weiblicher und, wie hier klar, auch männlicher Karitativnamen gebraucht). Also Gn 30, 20ᵃ richtig erratene Etymologie.

<***Halévy, J.**,*> *Nabuchodonosor* (Jas s. X, t. II, 524 f): uṣur wurde ersetzt durch den hebr. Imper. נְצֹר; kudur assimilierte sich dem folgenden: Nabu-kodon-noṣor, die Form der LXX; vgl. בֵּיאמַר־לוֹ.

***Barth, J.**, Das aramäische ēth der I. Pers. Sing. Perf.* (ZdmG LVII 771 f): Das ith der supralinearen Punktation ist sekundär. Nicht Epenthese (aus ḳaṭalti), sondern Analogiebildung nach Verb. ult. j.

b) Text und Übersetzungen.

***X.**, Un papyrus hébreu pré-massorétique* (Rb N.S. I 242—250): Vgl. BZ I 312; II 93. Abbildung, Transskription, Beschreibung. Der Dekalog ist eine selbständige Ex-Rezension, welche beweist, daſs die LXX in ihrer Eigenart auf eine hebräische Vorlage zurückgeht.

***Gall, A. v.**, Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schma'* (ZatW XXIII 347—351): Textabdruck und textkritische Noten. Hält auch gedächtnismäſsige Aufzeichnung und Einmischung von Ex-Lesarten für möglich.

Hirschfeld, H., *Descriptive Catalogue of Hebrew Mss of Montefiore Library* (Ld., Macmillan. 5 *s*): Vgl. BZ I 89 f.

Brockelmann, C., *Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Hss der Stadtbibliothek zu Breslau* (IV u. 53. Breslau 1903, Marcus): M. 1106. Pentateuch (Vers für Vers mit Targ. Onkelos wechselnd), Haphtaren und Hagiographen (ebenfalls mit Targ.). M. 1107. Proph. und Hag. mit Mass. M. 1109. Propheten und Hag. mit kleiner Mass.

***Ginsburg, C. D.**, The Hamburg Stadtbibliothek Codex No. 1* (Journ. of Philol. XXIX 126—138): Bei Kenicott Nr 615. Genaue Beschreibung des paläographisch und textkritisch wichtigen Ms: Parascheneinteilung, Raphe und Dagesch; eigenartige Setzung von ◌ַ (וַיִּצֶר, יְשַׁלַּח, נֹחַ, בַּיִת, חַי, וַיֵּדַע), Beispiele von Textvarianten und Randlesarten. Auch das Onkelostargum enthält instruktive Randlesarten, die G. verzeichnet.

***Kayserling, M.**, Une ancienne Bible Hébraïque* (RÉj XLVII 131 f): Ein Bibel-Ms von der Universitätsbibliothek in Coimbra, vor 1418 geschrieben, nach Mendos dos Remedios, Una biblia hebraica da Biblioteca da Universidade de Coïmbra (4⁰. 15. Coïmbra, Impresa da Universidade), einst im Besitze des R. J. Abravanel.

Ganzfried, S., קסת הסופר. Die Vorschriften über das Schreiben von Thorarollen, Tefilin, Mesusoth und der Esterrolle nebst erläuternden Noten u. d. T. לשכת הסופר. 3. Aufl. (4⁰. 4 u. 138 Bl. Bartfeld 1902, Verl. v. Jos. Ganzfried in Eperjes [Ungarn]. *Kr.* 3.—): Für Thoraschreiber bestimmt, aber auch von Wichtigkeit für diejenigen, die mit diesen Fragen sich zu beschäftigen haben (vgl. ZhB VII 162).

Ebbinge Wubben, C. H., *Over middelnederlandsche vertalingen van het Oude Testament* (VIII u. 250. 's Gravenh. 1903, Nijhoff. *F* 2.50).

Driver, S. R., *Translations from the Prophets:* Jeremiah XVI. 10—XX. 18; XXX—XXXI. (Exp IX 104—120 174—185).

c) Text und Literarkritik.

Weikert, T., O. S. B., *Ein zweiter Gang durch die Bibliothek der neuern Literatur für atl Textkritik* (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.- u. Zisterz.-O. XXIV 116—124 379—390 683—687).

Scerbo, F., *Nuovo saggio di critica Biblica* (IV u. 34. Florenz 1903, Libr. editr.): Sep.-Abdr. aus Giorn. d. Soc. As.-It. XVI, Fortsetzung zu seiner BZ I 315 notierten Studie. Behandelt Is 63, 9 nach der Regenbogenbibel und weist ohne Schwierigkeit die Willkür der dort von Cheyne vorgeschlagenen Emendation nach. Auch hier bekennt er sich als ausgesprochener Gegner der Metrik (S. 9, besonders eingehend über Ps 2. 5). Die Bekämpfung der Bibelkritik, vor allem der metrischen Kritik macht S. sich zur Aufgabe für Leben und Sterben. Unser früheres Urteil gilt auch für diese Schrift: Der Kampf gegen die Willkür der Kritik ist berechtigt, die Willkür ist auch ein ziemlich allgemein verbreitetes Verfahren der Bibelkritiker; dafs aber S. damit ein wichtiges bibelkritisches Prinzip als unhaltbar dargetan, ist mit A. L. in der Rev. Critique. dessen sich S. u. a. gegen Ende seiner Studie zu erwehren hat, wohl nicht anzuerkennen.

Lévi, J., *Un problème de paléographie hébraïque* (RÉj XLVII 1—6): Sonderbares את an einzelnen Stellen erklärt sich vielfach als unrichtige Auflösung eines ה durch Kopisten: Sir 7, 3 (st. חטא); 19, 4 (st. חמר). 16 (קה). Ez 18, 10—11 (חטאית; da sind auch sonst in den andern Worten derartige Mifsverständnisse); 21, 20 (מיחדה); 18, 18 (aus dem ה von גולה); Prv 18, 15 (הזק). Der Kopist nahm das gewöhnlichste Wort für das Abkürzungs-ה.

Balmforth, R., *Bible from the Standpoint of higher Criticism: OT* (274. Ld., Sonnenschein. 3*s* 6*d*).

Softley, E., *Theism under natural Law as related to OT Criticism and to the Theodicy of Lux Mundi* (12⁰. VIII u. 370. N. Y., Whittaker. ($1.50).

Möller, W., *Are the Critics right?* Historical and critical Considerations against the Graf-Wellhausen Hypothesis. Transl. by C. H. Irwin. With Preface by Prof. von Orelli (Ld., Relig. Tract. Soc. 2*s* 6*d*).

Lepsius, J., *Die atl Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Erforschung* (Reich Christi VI 20—32): Vgl. BZ II 95 f. Glaubt, dafs unbewufst religionsphilosophische Motive die scheinbar archäologisch und literarkritisch vorgehende Pentateuchkritik gezeitigt haben. Hält die kritischen Anschauungen ihrem ganzen Umfange nach für unrichtig und persifliert die angenommene Fälschung des Dt. — *Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil* (ebd. 103—134): Behauptet die Existenz eines Zentralheiligtums seit der Sinaigesetzgebung in Silo (= Nebi Samwil, womit noch die neun andern Heiligtümer identifiziert werden). — *Der Text der Schöpfungsgeschichte* (Reich Christi VI 208—225): Die von der Kritik angenommenen zwei Schöpfungsberichte beseitigt L. durch Änderung der Textfolge. — *Textkritischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte* (ebd. 225—233). — Der sehr resoluten, aber der ruhigen Objektivität ermangelnden Opposition stimmen zu: ***Jaeger, L.,*** *Biblizisten und Bibelkritik.* Offener Brief an Herrn Dr Lepsius (ebd. 145—165). — ***Kähler, M.,*** *Zur atl Krise in der Theologie* (ebd. 165—168). — ***Lepsius, J.,*** *Verbalinspiration und Textkritik:* Antwortschreiben an Professor D. Kähler (ebd. 168—180): Wahrt der Textkritik ihr Recht gegenüber ersterer. — ***Lepsius, J.,*** *Ein menschlicher Tag* (Reich Christi VII 1—38): Verteidigt sich gegen die Vorwürfe, die wider sein Vorgehen gegen die Bibel in den „Reden und Ansprachen der 18. Allianzkonferenz zur Vertiefung

des Glaubenslebens" (24.—28. Aug. 1903) erhoben wurden. Mehr von persönlichem Interesse. — Ebenso die weiteren Aufsätze: *Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung?* (ebd. 39—53). — *Die Probe auf das Exempel* (ebd. 53—60). — *Eine Lobrede auf die Bibel* (ebd. 60—64).

König, E., *Im Kampf um das AT. 2. H.: Atl Kritik und Offenbarungsglaube.* Vorträge (55. B., Runge. *M* —.90).

Cheyne, T. K., *Critica biblica. 4. First and second Kings* (312—398. Ld., Black. 3 *s*): Vgl. BZ I 215, II 95. Nordarabien ist für C. der Ausgangspunkt zur Erklärung der israelitischen Geschichte, Jeraḥmeel das Losungswort für seine Textkritik. Die israelitische Geschichte hat sich im Negeb vollzogen, und dort mufs jeder geographische Name, sei es als Doppelgänger eines andern Namens oder durch textkritische Emendation, gefunden werden. So ist der Euphrat als Grenze von Salomos Reich im Negeb zu suchen. Jeraḥmeel ist durch die Abschreiber nur an vier Stellen belassen worden, sonst an mehreren tausend Stellen verändert worden, so dafs ein ganz schiefes Bild von Geschichte und Geographie entsteht. So hebt C. den Panbabylonismus durch eine exzessive Nordarabienhypothese, Wincklers Muṣri-Hypothese überbietend, aus dem Sattel und persifliert unbewufst die moderne textkritische Willkür durch seine Jeraḥmeel-Hypothese, der beste Weg, zur kritischen Nüchternheit zurückzuführen.

Knieschke, *Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt* (Ev. Kz LXXVIII Nr 3—5): Bekämpft die Aufstellungen W.s über den Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, die Priester und Leviten, die Ausstattung des Klerus.

Cereseto, G. G., *Tre classi di dottori.* Questioni circa gli autori e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco (XVI u. 208. Monza 1903, Artigianelli): Zuerst erschienen als eine Reihe von Artikeln in Scuola cattolica 1902/3, sich anschliefsend an den bekannten Brief des Bischofs Mignot von Albi über die biblische Kritik. C. tadelt zunächst die Begriffsbestimmung für Kritik: die Unterscheidung des Wahren, als widerspruchsvoll, beanstandet die nachexilische Ansetzung der Ps durch Mignot auf Grund der Tradition, des Kanonabschlusses unter Esdras, der LXX und der Unsicherheit der inneren Gründe, tritt für salomonische Herkunft von Prv ein, findet die Annahme der Pentateuchkritik der Inspiration widersprechend. C. bewegt sich also auf dem Boden der streng traditionellen Exegese, während der Berichterstatter der Revista delle Reviste (II 9—16) den fortschrittlichen Standpunkt des Mignot u. a. zum seinigen macht.

Ermoni, V., *La méthode historique à propos de l'AT* (Ann. de phil. chrét. sér. 3, t. II [CXLVI] 425—429): Rez. über Lagranges so betiteltes Werk. Lobt es nach fortschrittlichem Inhalt und kirchlicher Gesinnung. Nur scheint ihm in manchen Punkten nicht hinreichende Klarheit zu walten.

Cheyne, T. K., *An Appeal for Higher Exegesis* (Exp IX 1—19): Über Text- und Literarkritik hinaus mufs man zu einer tieferen historischen Einsicht in das AT gelangen. Man mufs den politischen Charakter der Propheten mehr hervorheben; man mufs auf eine rein innere Entwicklung der israelitischen Religion, insbesondere in der prophetischen Zeit, verzichten. Äufsere Einflüsse Babels sind anzuerkennen und auf Grund seiner kühnen Textkritik auch solche von Nordarabien aus (Muṣri, Ašur usw. in Nordarabien).

Burr, E. F., *To Christian Laymen: concerning „the Higher Criticism"* (BStdt N. S. I 140—151): Verurteilt denselben nach allen Richtungen und mit allen Gründen.

Un professeur de Grand Séminaire, *La bible, la science et l'histoire* (Annales de philos. chrét. sér. III, t. III, 310—324): Unterscheidet zwischen der von Gott gegebenen Bibel und den menschlichen Erklärern, zwischen der Bibel als religiösem Unterrichtsbuch und der Bibel, aufgefafst als In-

begriff alles Wifsbaren. Die Chronologie mufs gedehnt, die Geschichte des Menschen weiter zurückdatiert werden; die Paläontologie streitet wider die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungsgeschichte. Die Quellenscheidung EJPD steht kritisch im allgemeinen fest trotz mancher Unsicherheit im einzelnen. Der Hexateuch ist das Werk der prophetischen Periode, seine Zuweisung an Moses eine literarische Fiktion, um Reformen leichter Eingang zu verschaffen. Widersprüche der Bibel auf geschichtlichem Gebiete berühren nicht die von den heiligen Schriftstellern intendierte dogmatische und moralische Seite der Bibel.

Aubert, L., *Que reste-t-il de l'AT* (RThPh XXXVI 378—407): Die Literarkritik liefs dem AT seine bewunderungswerte Schönheit, die historische Kritik hat seine interessante Geschichte nicht zerstört; auch sein religiöser Wert bleibt bestehen.

S. L., *De la sincèreté dans l'enseignement de l'histoire sainte de l'AT* (Ann. de phil. chrét. CXLVI 207—213): Rez. über Königs so betiteltes Werk (vgl. BZ I 316). Mit K. findet der Verf. die Aufrichtigkeit im atl Unterricht gefordert. Diese bringt mit sich, in der Bibel Mythen, Legenden anzuerkennen mit dogmatischem oder moralischem Zweck. Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Er verlangt, dafs auch die Unterrichtsbibel apologetisch haltbar fundiert werde; er hofft, dafs die von K. versprochene Biblische Geschichte (1. la période purement légendaire [Mythes et Tradition]; 2. l'épopée [Les Israélites en Égypte jusqu'à Samuel]; 3. l'histoire [David à J.-Chr.]; bezüglich der Bezeichnung des ersten Teiles macht er Vorbehalt, weil nur der traditionelle Sinn dabei berücksichtigt sei) die Beachtung der Katholiken finde.

Ryle, H. E., *The OT in Teaching and Preaching, as affected by the more assured Results of Research* (ExpT XV 177—180): Der Prediger spürt in seiner religiös-moralischen Wirkenssphäre die moderne Bibelwissenschaft auf dem Gebiete der atl Theologie, der atl Moral, die historisch-evolutionistisch zu fassen sind, und in der messianischen Prophetie, die als Detailweissagung unhaltbar ist. Der Lehrer wird durch den modernen Kritizismus viel mehr beeinflufst in naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, religionsvergleichenden, literarischen, kanonischen Fragen.

Curtis, E. L., *The OT in religious Education* (BW XXII 424—435).

d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Tiele's *Kompendium der Religionsgeschichte*, übersetzt von F. W. T. Weber. 3. deutsche Aufl., durchges. und umgearb. von N. Söderblom (12⁰. XII u. 426. Breslau 1903, Biller. *M* 4.60): Reiche Literaturangaben bei jedem Abschnitt, fortgeführt bis auf die neueste Zeit. Im Kapitel über die Religion der Westsemiten (S. 116 ff) behandelt er auch die israelitische Religion nach den herkömmlichen kritischen Prinzipien.

Curtiss, S. I., *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Mit Vorwort von W. W. Grafen Baudissin (XXX u. 378 mit Ill. u. Karten. Lp. 1903, Hinrichs. *M* 9.—).

Curtis, W., *To-day in Syria and Palestine* (529. N.Y., Revell. *Fr* 11.—).

Curtiss, S. J., *Some religious Usages of the Dhîâb and Ruala Arabs and their OT Parallels* (Exp IX 275—285): Zur Bestätigung seiner bekannten Ansicht (BZ I 93) findet er Parallelen in der Monolatrie, Abstammung von ihrer Nationalgottheit, kriegerischen Charakter ihrer Gottheit, Opfer, Orte zur Gottesverehrung, Begriff der Sünde als rituelles Versehen, Blutvergiefsung, Erstlingsopfer, Frühlingsopfer = Pascha.

Bezold, C., *Babylonisch-Assyrische Religion* (Arch. f. Religionswiss. VII 193—211): Referat über die 1902 und 1903 erschienene, ganz oder teilweise den Gegenstand behandelnde Literatur.

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 5. Lief. (S. 305—384): Vgl. BZ II 96.

Martin, F., *Textes religieux assyriens et babyloniens.* Transcription, traduction et commentaire (XXVIII u. 336. P. 1903, Letouzey. *Fr* 12.—): Die von J. Craig, Assyrian and Babylonian religious Texts etc. I (1895) in Autographie dargebotenen Texte erhalten wir hier in Transkription und Übersetzung. Zugleich ergab die nochmalige Durcharbeitung und Kontrolle eine Korrektur gar mancher Versehen Craigs. Die Publikation ermöglicht die Verwertung dieser gut ausgewählten Texte für weitere Kreise und erleichtert auch für Fachleute bedeutend das Studium der babylonisch-assyrischen Religion aus den Quellen. Wie vielseitig die Ergebnisse hierfür sind, zeigt der kurze Auszug, den M. in der Einleitung gibt: über das Pantheon, die Kultpersonen, die Zeremonien u. a. erhalten wir Aufschluſs, und M. versäumt es nicht, einzelnes noch eingehender zu behandeln (barû, בצר, Opfermaterial). Das höchste Interesse beansprucht die Beziehung zur Bibel, die M. kurz durch Anführung der Parallelstellen beleuchtet. Den Text und die Transkription begleitet M. mit einem sachlichen und sprachlichen Kommentar. Nach beiden Richtungen hin kommt M. auch der bequemeren Verwertbarkeit der Texte entgegen durch ein eingehendes Lexikon, das eine Ergänzung der vorhandenen Lexika bedeutet, und durch ein Namenregister. Der angesehene Lehrer am Institut catholique in Paris hat durch dieses Werk sowohl der Assyriologie wie der biblischen Exegese einen groſsen Dienst erwiesen.

Hrozný, F., *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* (Mitt. d. Vorderas. Ges. VIII 5. 128 m. 13 autogr. Taf. B. 1903, Peiser. *M* 8.—): Enthält wichtiges Material für die babylonische Religionsgeschichte. In § 4: „Oannes, Dagan und Dagon" behandelt H. das schwierige Thema der Fischgötter im alten vorderasiatischen Orient. Oannes der klassischen Überlieferung = Ḫanni im Babyl., Odakon = Udaki (st. U-ki-di-a). Der babylonische Dagan ist nicht = Odakon, hat auch keinen Fischcharakter. Das Wort ist entlehnt vom Dagon der Philister, der infolgedessen auch kein Fischgott ist. דגון ist vielmehr Getreidegott.

Nestle, E., *Baal tetramorphos.* Sep.-Abdr. aus d. Verh. d. XIII. internat. Or.-Kongresses zu Hamburg 1902. Sektion V (2 S.): Vgl. BZ I 112. Hier genauer die interessanten Belege. Auch Nestle, Septuagintastudien IV (ob. S. 315) 7 f 23 berührt das Thema.

Todd, J. C., *Politics and Religion in ancient Israel.* An Introd. to the Study of the OT (352. Ld., Macmillan. 6 *s*).

Giesebrecht, F., *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt 52. IV u. 132. Lp. 1903, Teubner. *M* 1.—).

Zöckler, *Gegen den Evolutionismus auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, insbesondere den atl* (Bew. d. Gl. XL 2).

Nielsen, D., *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung* (VI u. 223 mit 42 Abb. Straſsburg, Trübner. *M* 5.—): Der Gottesbegriff ist verinnerlicht, kontemplativer bei den Steppenvölkern als bei den ackerbauenden Babyloniern, die infolge ihrer Tätigkeit auf die Astralreligion hingewiesen wurden. Der Mond wurde, weil ein Handelsvolk bei Nacht meist reisen muſste, astrales Symbol des obersten Gottes.

Fremont, G., *Les Principes. T. V: La Providence, l'immortalité de l'âme, la révélation, le monothéisme et le messianisme juifs* (P., Bloud. *Fr* 5.—).

Paton, L. B., *The Religion of the post-exilic Prophets* (BW XXII 258—267): Dt ist ein Kompromiſs zwischen der alten Religion und dem Prophetismus. Letzterer verlor in der Folgezeit seinen ethischen Charakter zu Gunsten einer ritualistischen Richtung.

Matthieu, J., *Jahwe und die Natur.* Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte (Schw. theol. Zeitschr. XX 193—203): Schluſs. Vgl. BZ II 97. Weltuntergang und Neuschöpfung. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Naturanschauung.

Westphal, A., *Jéhovah.* Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israël. Fasc. 4 (195—258. Montauban): Vgl. oben BZ II 97.

Kerswill, W. D., *OT Salvation—through Faith* (BStdt VIII 147—153): Vgl. BZ I 316.

R. P., *Les Israëlites croyaient-ils à la vie future?* (L'Univers israélite 26. Febr. 1904): Anfangs hielt man daran fest; später gab man diesen Glauben auf, um schliefslich wieder zu ihm zurückzukehren (nach Rev. du clergé fr. 15. März 1904).

Bohn, F., *Der Sabbat im AT und im altjüdischen religiösen Aberglauben* (VII u. 97. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80): Die allgemeine Praxis der natürlichen Religion, bestimmte Tage religiös auszuzeichnen, hat auch Israel in seinem Sabbat als aszetischem Ruhetag befolgt. Durch die Offenbarung wurde dieser Tag und seine Feier vom anhaftenden Aberglauben befreit und unter die Gesichtspunkte Jahwes und der Schöpfung gestellt. Seit Esra wurde diese echte Sabbatsfeier durch heidnischen Aberglauben infiziert, was sich besonders in den talmudischen Sabbatssatzungen zeigt (nach ThLbl XXV 50 f).

Matthes, J. C., *Zoenoffers* (Teylers Th. Tijdschr. 1904, 69—92).

Eerdmans, B. D., *De groote verzoendag* (Th. Tijdschr. Jan. 1904, 17—41): War das Neujahrsfest des vorexilischen Sonnenjahres. Nach dem Exil hatte man ein Mondjahr (nach HJ II 638).

Boehmer, J., *Die Mission und das AT* (Stb II 4—29): So nahe das Volk des AT der Heidenmission gekommen ist, zur Ausführung ist sie nicht gekommen.

Sayce, A. H., *The Hittites.* Story of a forgotten Empire. 3rd Ed. (170. Ld. 1903, Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Mahler, E., *Beitrag zur Chronologie des Alten Reiches der ägyptischen Geschichte* (OrLz VII 3—8): Glaubte einen sichern Ausgangspunkt für diese Periode zu finden in einem Texte der Grabkammer in der Pyramide des Merenraᶜ I., was **Spiegelberg, W.** (ebd. 45 f) negiert, da M. sich auf die veraltete Übersetzung von Brugsch stütze.

Lindl, E., *Cyrus.* Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt. Mit 1 Karte und 98 Abb. [Weltgeschichte in Karakterbildern] (gr. 8⁰. 121. München, Kirchheim. *M* 4.—): Eine gedrängte synchronistische Zusammenstellung aller Einzelkenntnisse der babylonisch-assyrischen und ägyptischen Geschichte sowie der Geschichte der mit ihnen in Berührung kommenden Völker. Mit Sorgfalt und Sachkenntnis bucht L. Grofses und Kleines, Bedeutendes, aber auch Minutiöses, was uns auf diesem Kulturgebiet entgegentritt. Besonders werden die Berührungspunkte mit der Bibel hervorgehoben, um dem Tagesinteresse der Babel-Bibelfrage zu dienen. Was ich für eine weitere Auflage anders wünschte, wäre dies: statt des etwas mechanisch geratenen Nebeneinander eine organische. ineinander verwebende Darstellung; dadurch hätte die Zusammenfügung einer Unsumme von Einzelheiten an übersichtlicher Lesbarkeit gewonnen; die Erwartungen, die der Untertitel erweckt, würden dann eher erfüllt werden. Eine Annäherung an Bezolds *Ninive und Babylon* (2. Aufl. 149 S. mit 107 Abb.; vgl. BZ I 317), dem L.s Cyrus an Reichhaltigkeit des Materials voransteht, an guter Auswahl der Illustrationen ungefähr gleichkommt, dürfte sich in diesem Punkt empfehlen. Der Haupttitel scheint ein Kompromifs disparater Dinge zu sein. Den Totengräber dieser Kulturwelt der Darstellung des pulsierenden Lebens des alten Orients mit seinen mannigfachen hervorragenden Vertretern als Signatur voranzustellen, finde ich durch die wenigen Zeilen S. 4 und durch den Symbolismus S. 94 nicht hinreichend gerechtfertigt. S. 12ᵃ Z. 7 lies „Seleuzidenära" (st. „Arsacidenära").

Guthe, H., *Geschichte des Volkes Israel.* Grundrifs d. theol. Wiss. 14. 2. Aufl. (XV u. 354 mit 2 Karten. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): Eingeschaltet ist § 1b (nicht 1a, wie die Vorrede angibt): Die mythologische Legende im AT (S. 7—13). Er wendet sich gegen das „astralmythische Schema", das Winckler der israelitischen Geschichte aufzwingt. Jensens

Verwertung des Gilgamiš-Epos für die Erklärung der israelitischen Geschichtsdarstellung unterstellt G. keiner Kritik.

Taaks, G., *Atl Chronologie* (117. Ülzen, Selbstverl. *M* 4.50).

Sillevis Smit, P. A. E., *Uit de springader Israëls.* Dertien leerredenen over de stammen Israëls (VIII u. 283. Amsterdam 1903, Höveker. *F* 1.90).

Färber, R., *König Salomon in der Tradition I.* Diss. Strafsburg 1902 (XI u. 70 S.).

Adler, E. N., et Seligsohn, M., *Une nouvelle chronique samaritaine.* Texte samaritain, transcrit et édité pour la 1ère fois avec une trad. franç. (IX u. 116. P. 1903, Durlacher): Vgl. BZ I 96.

Winckler, H., *North Arabia and the Bible:* A Defence (HJ II 571—590): Gegen Cheyne (vgl. BZ II 101). Von den vier angenommenen Muṣri handelt W. hier vom nordarabischen Muṣri, in Assyriologenkreisen nur von Jensen bisher bestritten und neuestens auch von W. Budge, History of Egypt, wogegen W. sich hier wendet. W. will seine Aufstellungen unterschieden wissen von Hommels und Cheynes Ansichten. Über eine neue polemische Beleuchtung der Frage kommt W. hier nicht hinaus. Die Lesung einer Asarhaddon-Inschrift mit der Erwähnung von Muṣri und Miṣri kann er gegen B. nur schwer verfechten.

Halévy, J., *Muṣur, Muṣri et Meluḫḫa* (Rsém XI 301—322): Arabia Petraea und ein Teil der arabischen Küste des Roten Meeres mag vom souveränen Ägypten den Namen Muṣur möglicherweise getragen haben; es mag auch neben dem afrikanischen Meluḫḫa ein arabisches gegeben haben; H. leugnet aber ein mächtiges, von Minäern aus Jemen gegründetes Reich Muṣur, das mit Juda in politischen Beziehungen gestanden. Gegen Winckler, der einzelne Stellen mit מצרי und כוש auf Arabien bezieht; H. bestreitet auch die vorgekommene Verwechslung des arab. מצרי mit Ägypten. Spottet über die beiden Schulen der höheren Kritik, die deutsche, die Muṣri-Meluḫḫa, und die englische, die das Volk Jerahmeel geschaffen.

Smith, R., *Kinship and Marriage in early Arabia.* 2nd Ed. by St. A. Cook (Ld., Black. 10*s* 6*d*): Enthält Korrekturen des Autors und Noten von J. Goldzieher, A. A. Bevan und dem Herausgeber. Nimmt viel Rücksicht auf die Bibel; so werden aus der Gn über 20 Stellen beigezogen (nach JthSt V 305 f).

Boscawen, W. St. C., *First of Empires: „Babylon of the Bible" in Light of latest Research* (386. Ld. 1903, Harper. 10*s* 6*d*).

Marmier, G., *Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins* VI: *Le peuple de Sir'alai vaincu par Salmanasar* (RÉj XLVII 23—31): Die Namen der Monolithinschrift des S. nebst parallelen Inschriften, die Palästina betreffen, werden erörtert. Sir'alai ist Israel auch vom Standpunkte der Geographie aus; sein Wohnsitz in der Bekaa.

Wachter, *Wo liegt das salomonische Goldland Ophir?* Aus Zeitschr. f. Naturw. (18. Stuttgart 1903, Schweizerhart. *M* —.40).

Musil, A., *Moab.* Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab. Sep.-Abdr. aus dem Anzeiger der philos.-hist. Kl. der k. Ak. d. W. in Wien. 2. Dez. 1903, Nr XXV (7 S.): Begleitnotiz bei Übersendung der fertiggestellten Karte. Verbreitet sich besonders über die Flufsgebiete und exemplifiziert seine Identifikationen von überlieferten Namen mit den von ihm gefundenen Stätten. Das vielversprechende Werk ist in Bälde zu erwarten. — *Edom.* Voranzeige über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (ebd. 7. Januar 1904, Nr I): Auch Edom hat der kühne Forscher durchsucht — die Gefahren und Opfer seiner Reisen schildert M. kurz und eindrucksvoll —; Frucht davon ist die erste ausführliche Karte von Edom. Hier gibt M. vorläufig kurze Angaben über das in kurzem erscheinende, die Karte erläuternde Werk über seine Forschungsreisen in Edom.

Mommert, C., *Topographie des alten Jerusalem II: Das salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah* (VIII u. 305 mit 5 Taf. Lp. 1903, Haberland. *M* 7.—): Bespr. oben S. 301.

Macalister, R. A. St., *Dajûn and Beth-Dagon and the Transference of Biblical Place-Names* (PEF XXXV 356—358): Ein erhaltener biblischer Name kann aus verschiedenen Gründen übertragen worden sein und mufs deshalb durch andere Beweise gesichert werden. So geschah eine Übertragung mit Beth-Dagon, Maresha, Ekron.

Germer-Durand, J., *Bethsoura* (Echos d'Orient VI 290—292): Hält gegen Rb Juli 1903 seine frühere (vgl. BZ II 88) Identifizierung von B. der Makkabäer mit dem gegenwärtigen Jerusalem aufrecht (nach Bessarione s. II, t. V, xxxix).

Duncan, G. S., *Archaeology and the OT* (BW XXII 116—128): Schildert und exemplifiziert den mannigfachen Ertrag, den das AT der Archäologie zu verdanken hat.

Weil, R., *Inscriptions égyptiennes du Sinaï* (19. P. 1903, Leroux).

Cook, St. A., *Notes on Semitic Inscriptions I* (PSbA XXVI 32—35): Leitet eine Serie von Untersuchungen ein mit Hervorhebung der Bedeutung, die diese Materialien für Herkunft des Alphabetes, aramäische Dialekte usw. besitzen.

Bruston, C., *L'Inscription de Siloé et celle d'Eshmoun-Azar* (15. P., Fischbacher).

Bruston, C., *Études phéniciennes, suivies de l'Inscription de Siloé* (80. P. 1903, Fischbacher).

Porter, H., *Another Phoenician Inscription from the Temple of Eśmun at Sidon* (PEF XXXV 333—335): Kürzer als die übrigen Inschriften (7), die dort gefunden wurden, und weicht in einigen wichtigen Punkten ab.

Lagrange, M.-J., *Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun* (Rb XII 410—419): Beschäftigt sich mit der in diesem Betreff neu erschienenen Literatur, mit neuen Beobachtungen und Funden. Vgl. BZ I 320, wozu nachzutragen ist: Bruston, C., der sich in La vie nouvelle 20. Dez. 1902 damit beschäftigt.

Lidzbarski, M., *Südarabische Inschriften* (Eph. f. sem. Epigr. II 62 ff): Spricht sich u. a. gegen die Ansätze Webers (Mitt. d. Vorderas. Ges. VI [1901] 1—60) für das Alter der minäischen Inschriften aus; man dürfe nicht über das 8. Jahrh. v. Chr. zurückgehen.

Vincent, H., *Notes d'épigraphie palestinienne* (Rb XII 605): Gibt u. a. Kunde von einer Gemme mit Trennung der Worte durch Querstrich, Abbrechung eines Wortes über die Zeile, mit dem biblischen Namen שבנ.

Musil, A., *Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. CXLVII. 10 S. mit 7 Abb.): Abbildung, Umschrift, Nachweis von sieben samaritanischen Inschriften, die, zum Teil über das 11. Jahrh. zurückreichend, an den Wänden eines Bethauses als Verse aus den Perikopen hergestellt sein mochten.

Todd, J. C., *On the „aristocratic" Character of the OT* (Exp IX 129—132): In den alten Staaten zählte nur die Aristokratie, nicht das Volk. In Israel war es nicht anders: die Propheten rügen die Verbrechen der Reichen, das Dt war ein Gesetzbuch für die Aristokraten, Exil und Rückkehr betraf nur die Aristokraten.

Macalister, R. A. St., *Fifth quarterly Report on the Excavation of Gezer* (16 May—15 August 1903) (PEF XXXV 299—322). — *Sixth quarterly Report on the Excavation of Gezer* (PEF XXXVI 9—26): Fortsetzung der Arbeit ohne besonders wichtige Funde.

Wellhausen, J., *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern* (Arch. f. Religionswiss. VII 33—41): משח heifst nicht eigentlich salben, sondern ursprünglich mit der Hand streichen, ein Akt der Huldigung, zu verstehen an denjenigen Stellen, wo eine Mehrzahl den König „salbt". Öl, verwendet

bei der Königssalbung, kann W. in seiner Symbolik noch nicht verstehen; vielleicht durch die Ägyptologie zu lösen. — Ruth 3, 9. Ez 16, 8 beruhen auf der auch sonst vorkommenden Sitte (Beispiele aus dem Arabischen werden beigebracht), durch Bedeckung mit einem Kleide Eigentums- und daraus resultierenden Schutzanspruch an Personen zu bekunden.

Oesterley, W. O. E., *A great Heap of Stones* (ExpT XV 47f): Führt sechs Erklärungsgründe an für die Sitte, Steine an einem Orte aufzuhäufen, von denen nur der erste Grund: Ausdruck des Abscheues, einige Wahrscheinlichkeit aufweist.

Doutté, E., *Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc* (39. Alger 1903): Sep.-Abdr. aus dem im Drucke befindlichen Gesamtwerke: Voyages d'études au Maroc. Der Gebrauch, Steinhaufen an Wegen und auf Bergspitzen zu errichten, gehe zurück auf die Absicht, befürchtetes oder innewohnendes Übel zu übertragen; so schon Tylor und Frazer (nach Arch. f. Religionswiss. VII 275).

Weyl, A., *Die Bedeutung des Hauses im atl Erziehungsplan.* Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. Schulprogr. der israel. Realschule zu Frankfurt a. M. (27 S.).

Creighton, C., *Indications of the Hachish Vice in the OT* (Janus Mai—Juni 1903): Auf eine Art Opiumgenufs führt C. Sauls Krankheit zurück. Er verweist auch auf Ct 5, 1. 1 Sm 14 (Jonathans Genufs von Honig im Walde) (nach ExpT XV 148 f). — **Little, J. A. St.**, *Was Saul a Hachish-Eater* (ExpT XV 239): Hält דבש יערה für „Cannabis sativa". Will auch das Sprichwort: „Ist auch Saul unter den Propheten?" hierher ziehen.

Gressmann, H., *Musik und Musikinstrumente im AT* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten von A. Dieterich und R. Wünsche II, 1. 32. Giefsen, Ricker. *M* —.75): Mosaikartige Zusammenstellung mit Verweis auf Griechenland.

Schiaparelli, G., *L'astronomia nell' antico testamento* (16°. III u. 196. Mailand 1903, Hoepli. *L* 1.50).

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Pelt, J.-B., *Histoire de l'AT. I.* 4e éd. (12°. LVIII u. 357 mit 2 Karten. P., Lecoffre. *Fr* 3.—): Beruft sich noch auf Schöpfers Geist und Einflufs, unter dem die drei ersten Auflagen in die Welt gegangen. Das Werk ist aber über das Schöpfersche Prototyp hinausgeschritten in Anlage und Anschauungen. Darum ist der Name aus dem Titel mit Recht verschwunden. Die neueste Literatur, namentlich die französische, findet ausgiebige Verwendung. Loisy, Lagrange, Hummelauer werden zitiert, aber dem konservativen Charakter eines Lehrbuches will P. deshalb nichts vergeben. Vielleicht ist er doch auch für ein Lehrbuch etwas zu vorsichtig gewesen, und P. zeigt Ansätze, die ihn ohne Schwierigkeit in das Lager der katholischen Kritik hinüberführen können. Es ist zu viel, der Kritik mathematische Beweise abzuverlangen, wo es sich um geschichtliche Wahrheiten und literarische Beurteilung handelt. Reicher Inhalt und gute Methode machen das Werk sehr empfehlenswert.

Smith, H. P., *The OT History.* The internat. theol. Library (XXV u. 512. Edinburgh 1903, Clark. 12*s*): Zur Charakteristik des Standpunktes sei angeführt: Ein israelitischer Stamm mag in Ägypten gewesen sein, den ein religiöser Führer herausgeleitete. In Kadesch schlofs er den Bund mit dem Sinai-Gott. Ein aus Arabien nach Palästina ziehender Stamm vereinigte sich mit ersterem (nach ExpT XV 190 ff).

Barnicott, O. R., *OT History.* The Temple Series of Bible Handbooks (18°. XII u. 138. Ld., Dent. 9*d*).

Zapletal, V., O. P., *Alttestamentliches* (VIII u. 191. Freiburg i. Schw. 1903, Univ.-Buchh. *M* 4.—): Kurz und bündig in Erklärung und Polemik zeigt sich Z. in den hier auswahlsweise zusammengestellten Früchten seiner exegetischen Studien. Wo ein sicheres Resultat nicht zu gewinnen ist, begnügt er sich mit der wahrscheinlichsten Hypothese. Seine nüchterne Auffassung bewahrt ihn ebenso davor, der Überlieferung folgend, zu viel hinter dem Text zu suchen, als auch der Kritik sich unbesehen in die Arme zu werfen. 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gn 1, 26 f): es ist in der vernünftigen Natur des Menschen zu suchen. 2. Das Strafgericht nach dem Sündenfall (Gn 3, 14—19). 3. Der Segen Jakobs (Gn 49, 2—27): שִׁילֹה=שְׁלֹו; Textherstellung mit Hilfe der Metrik und Übersetzung. 4. Das Ephod. 5. Das Gelübde Jephtas: er hat ein Menschenopfer gelobt und dargebracht, was einzig dem unmittelbaren Wortlaut der Stelle entspricht. 6. Lobgesang der Anna (1 Sm 2, 1—10): die Herkunft des Liedes behandelt er etwas zurückhaltend. 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan (2 Sm 1, 18—27), zu V. 21 vgl. auch ThQ 1903. 154 f. 8. Der 2. Psalm: Das Anagramm לרני ist doch nicht so unbekannt (S. 137), allerdings selten anerkannt. 9. Das Sela in den Psalmen: Musikeinsatz, sekundär Zeichen zu liturgischer Prostration und als Strophenzeichen = assyr. sullu. 10. Die Parabel vom Weinberg (Is 5, 1—7): vgl. auch Rb VIII 40 ff. 11. Der Spruch über Moab (Is 15 u. 16): zu S. 175 wäre auch noch zu nennen die BZ I 97 s. nom. Cooke zitierte Notiz. 12. Zur natürlichsten Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes: Verteidigung seines Werkes hierüber (vgl. BZ I 194 ff) besonders gegen J. Mader, Schweizerische Rundschau III 171 ff.

Soldi-Colbert de Beaulieu, E., *La Langue sacrée. L'Arbre de la science. Origine de l'écriture et de l'alphabet. La lettre S* (XV u. 161 mit 140 Abb. P. 1903, Leroux. *Fr* 7.50).

Keep, M. J., *OT Lessons* (Ld. 1903, Allenson. 3*s* 6*d*).

Wright, G. F., Dr. Driver's Rope of Sand (BStdt N. S. I 151—157): Behauptet, daſs alle Gründe für nachmosaische Herkunft der ältesten Quelle des Pentateuchs auf zweifelhafter Erklärung beruhen.

Trabaud, H., Les origines de la loi mosaïque (RThPh XXXVI 281—307): Schildert Entwicklung des Begriffes und Umfanges der Thora nach kritischen Prinzipien.

Murillo, L., Le Pentateuque et l'École néo-critique: autres altérations dans le „Liber bipartitus" (Razon y Fé Jan. 1904).

Vetter, P., Die literarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen. Forts. (ThQ LXXXV 520—547): Vgl. BZ I 315. An die Spitze dieses Artikels stellt V. sein kritisches Bekenntnis: Aufzeichnungen des Moses über Wüstenzug und Satzungen. In der Richterzeit entstanden zwei Fassungen der Urgeschichten, eine poetische und eine prosaisch-nüchterne. Die Satzungen des Moses wurden fortgebildet, teils in Spezialsammlungen gesondert, so das Dt. Um die Zeit des Tempelbaues wurden die Quellenschriften zum Pentateuch mosaikartig nach Art der hebräischen Historiographie zusammengefügt, bis auch der Fluſs des Textbestandes aufhörte durch Esras Tätigkeit. Schriftstellerisches Gesetz war es, den Namen Jahwe mit Heiden nicht in Verbindung zu bringen, in gewissen stehenden Verbindungen bloſs einen bestimmten Gottesnamen zu gebrauchen, Elohim als metaphysischen, Jahwe als historischen Gottesnamen zu betrachten, im priesterlichen und prophetischen Stil Jahwe zu verwenden, in drei aufeinander folgenden geschichtlichen Stadien Jahwe selten, vorherrschend und dann wieder weniger zu gebrauchen (Perioden werden genauer geschildert). Zu diesen fünf literarischen Gesetzen kommen zwei stilistisch-ästhetische Rücksichten im Gebrauch der Gottesnamen: die beiden Namen im Parallelismus zu verwenden, durch den logischen Aufbau und Zusammenhang einer ganzen Perikope den Wechsel bestimmt sein zu lassen.

Crawford, C. K., The Canon in the Time of Samuel. Was there one? (BStdt VIII 339—345): Hält die mosaische Herkunft des Hexateuchs, seine Bezeugung in Sm für mindestens ebensogut begründet wie das Gegenteil; die mosaische Herkunft bestätigt auch die übrige Hl. Schrift.

Thomson, H. C., An Exercise in Style (BStdt VIII 351—354): In Gn 6—9 sowie 1—5 ist ein gleichmäſsiger Wechsel im Gebrauch von „Erde" und „Land" zu beobachten, was auf Identität des Verfassers von solchem Sprachgebrauch schlieſsen läſst.

Dahse, J., Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik (Arch. f. Religionswiss. VI 305—319): Bezweifelt die richtige Überlieferung der Gottesnamen im MT; LXX scheint ihm den ursprünglichen Text zu bieten. Im MT ist eine Umwandlung des Gottesnamens in „Jahwe" vor allem nach Ex 6, 3 zu konstatieren. Im MT ist in einzelnen Perikopen der Name Gottes vereinheitlicht worden; die Perikopenteilung hat allerdings gewechselt, so daſs der Nachweis auf Grund des jetzigen Bestandes nicht mehr möglich ist. Auf den Einfluſs der Perikopenredaktion legt D. entscheidendes Gewicht; er glaubt, daſs eine andere Lösung des Problems sich nahe legt als die neuere Urkundenhypothese.

Fries, S. A., *Die Gesetzesschrift des Königs Josia.* Eine kritische Untersuchung (78. Lp. 1903. Deichert. *M* 1.80): Die Stärke dieser Schrift liegt in dem Nachweise, daſs Dt der Reform des Josias nicht in allweg entspricht. Die Zentralisierung sei weder im Dt noch bei Josias ausschlieſslich zu suchen (Dt 12, 15 etwas mühsam danach interpretiert); die bekämpften במות in der nachjosianischen Zeit seien götzendienerischen Kulten geweiht gewesen. Ex 34 entspreche den Anforderungen von 4 Kg 22: es sei bloſs ein Blatt (= ספר) gewesen, das durch Josias wieder aufgefunden wurde. Dt sei entstanden aus den Moses in den Mund gelegten Rechtsbelehrungen der Priester und Leviten, die, auf verschiedene Blätter verzeichnet, in der Zeit des Königs Ezechias zusammengefügt wurden zu einer מגלה. Letztere Aufstellung beruht hauptsächlich darauf, daſs Dt inhaltlich an alle Stämme sich richtet, und unter Ezechias sich das Bestreben geltend zu machen scheint, die Überreste Israels wieder zu gewinnen. F. betont selbst das Versuchartige, Hypothetische seines Ansatzes.

Cullen, J., *The Book of the Covenant in Moab.* A critical Inquiry into the original Form of Deuteronomy (X u. 244. Glasgow 1903, Maclehose. 5*s*). Nicht, wie meist angenommen, Dt 12—26, sondern die Umrahmung ist das Ur-Dt = Buch vom Moabbunde. — Loisy in Rev. d'hist. et de litt. rel. IX 80 glaubt, daſs das Ur-Dt von C. ohne 12—25 unvollständig sei.

Jeremias, A., *Das AT im Lichte des alten Orients.* Mit 145 Abb. und 2 Karten (XIV u. 383. Lp., Hinrichs. *M* 6.50): Näheres später.

Zur „Babel-Bibel-Literatur". Delitzsch, F., *Babel und Bibel.* Ein Rückblick und Ausblick (75. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 1.—): Mit begründeter Selbstgefälligkeit kann D. den ungeheuren Erfolg seiner beiden Vorträge konstatieren. Seinem auch hier wieder angekündigten dritten Vortrage schickt er nun diese Abrechnung mit der Kritik voraus. Seine Thesen will er in vollem Umfange aufrecht halten. Scharf stellt er in Abrede, den Monotheismus Israels aus Babel hergeleitet zu haben. Moses verspricht er in einer eigenen Abhandlung aus dem Babylonischen zu erklären. Als abhängig von Babel betrachtet er jetzt präziser Urgeschichten und Sabbat; das übrige sind Parallelen, auch der Offenbarungsbegriff. Wunderlich und unfertig erscheint seine Auswahl eines biblischen Kanons auf Grund des religiösen Interesses, an dem die beizubehaltenden Bücher gemessen werden sollen. — An sonstiger Literatur zur Frage notieren wir: *Boehmer, J., Das AT im Lichte mesopotamischer Ausgrabungen* (Stb I 112—121 154—161 249—256 298—303 366—375): Eine

gute Übersicht über die hauptsächlichste Babel-Bibel-Literatur, mit kritischen Bemerkungen durchflochten. — **Buchholz, P.**, *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und die biblische Urgeschichte* (Ref. Kz XXVI Nr 16—36): Behandlung der Hauptpunkte mit Darbietung des assyriologischen Materials usw. — **Candee, C. L.**, *Assyrian and Babylonian Archaeology and the OT* (BStdt VIII 169—176): Einige Beispiele, wo die biblische Erzählung durch Funde bestätigt wurde, zusammengestellt. — **Cöln, F.**, *Prinzipielles zur Babel- und Bibelfrage* (Pastor bonus Jan. 1904, 145—150). — **Eibach, R.**, *Unser Volk und die Bibel.* Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit (59; 39. Gieſsen 1903, Ricker. *M* 1.60). — **Emin**, *Noch einmal „Babel und Bibel"*. Ein verspätetes bescheidenes Laienwörtlein zu Delitzschs gleichnamigen Broschüren (16. Lp.. Luckhardt. *M* —.50). — **Feuchtwang**, *Zur Aufklärung über „Babel und Bibel"*. Aus Monatsbl. d. wiss. Klubs in Wien (51. Wien 1903, Konegen. *M* —.60). — **Hirsch, J.**, *Meine Glossen zum zweiten Vortrage des Professors Delitzsch über Babel und Bibel* (46. Czernowitz 1903, Pardini. *M* 1.—). — **Jentsch, K.**, *Babel-Bibel* (Die Zukunft XLII 183—186): Hat sich doch seine Abfindung mit der Frage zu leicht gemacht: Die Aufregung der Theologen sei unbegründet, weil auf der unbegründeten Besorgnis beruhend, der Kaiser könnte oder wollte die positiven Theologen von den Lehrstühlen fernhalten; die Bibel habe von der Wissenschaft nichts zu fürchten, weil die Schätzung der Bibel auf nicht wissenschaftlichem Gebiete beruht, und weil die wissenschaftlichen Einwände gegen die biblischen Erzählungen nicht exakt wissenschaftlicher und zwingender Natur sind. — **Johns, C. H. W.**, *Babylonian Monotheism. A personal Explanation* (ExpT XV 44 f): Im Streite über das Täfelchen, das Monotheismus in Babylon erweisen soll, sei taktisch Delitzsch Sieger über Jensen gewesen (vgl. BZ I 321). Doch ist der babylonische Monotheismus jedenfalls vom israelitischen unterschieden. — **Küchler, F.**, *Die Bibel- und Babel-Literatur 6—10* (Christl. Welt XVII Nr 21 25 34 44; XVIII Nr 3): Vgl. BZ I 322. — **Lang, A.**, *Babel und Bibel* (Ref. Kz XXVI Nr 5): Gegen Delitzschs zweiten Vortrag, der unzulängliches Beweismaterial geboten. — **Larfeld**, *Die babylonischen Ausgrabungen und der atl Religionsunterricht* (Zeitschr. f. ev. Rel.-Unt. Okt. 1903, 5—26). — **Lindl, E.**, *Wissenschaft wie Kritik der Neuzeit und das AT* (Monatsblätter f. kath. Rel.-Unt. IV 65—69 99—107). — **Lods, A.**, *De quelques publications allemandes sur les rapports religieux de Babylone et du peuple d'Israël* (Rev. d'hist. des rel. XLVIII 210—221): Referat über Winckler, Budde, Jeremias, Gunkel. — **Luther, F.**, *„Babel und Bibel" und „Bibel und Babel"* (Mitt. f. d. ev. K. in Ruſsl. LIX 224—233). — **Mader, J.**, *Zur Bibel-Babel-Frage* (Schweiz. Rundschau IV 154—156). — **Müller, E.**, *Der Babelismus, der Kaiser und die orthodoxe Theologie* (36. B. 1903, Stuhr. *M* 1.—). — **Myhrman, D. W.**, *Babel-Bibel eller Bibel-Babel.* Föredrag (55. Upsala 1903, Hellström. 75 *oere*). — **Nikel, J.**, *Zur Verständigung über „Babel und Bibel"* (12⁰. 104. Breslau 1903. Goerlich. *M* 1.—): Populärer Wegweiser für Beurteilung der durch den Babel-Bibelstreit so sehr in den Vordergrund gerückten biblischen Probleme. Besonders glücklich seine Abweisung der Willkür Gunkels in der Erklärung von Gn 1. Bezüglich des Mythizismus von Stucken und Winckler ist nur zu wünschen, daſs sich die optimistische Aussicht N.s auf Ablehnung in ernsten Forscherkreisen bald verwirkliche. Hammurabi. Von Delitzsch trennt ihn ein prinzipieller, eine Verständigung ausschlieſsender Gegensatz. — **Orano, P.**, *A proposito di „Babel und Bibel" di F. Delitzsch* (Riv. d'Ital. Febr. 1904, 315—324). — **Pinches, T. G.**, *Sapattu, the babylonian Sabbath* (PSbA XXVI 51—56). Der als ud-ḫul-gal bekannte Tag wird nach Ausweis der Tageverzeichnisse nicht šabattu genannt (K. 6012 + K. 10,684 werden hier wiedergegeben), sondern so heiſst der 15. Tag bei den Babyloniern. Ruhetag wird er genannt, weil der Monat gleichsam in der Mitte zu einem Ruhepunkt

gekommen ist. Die Babylonier übernahmen ihn von einem nichtsemitischen Volke und übergaben ihn den Hebräern, welche den Namen übertrugen auf den siebten Unglückstag der Akkader. — *Reiner, J., Recht und Unrecht im Kampfe um Babel und Bibel* (Stb I 562—566): Führt gegen Delitzsch den Delitzsch einer älteren Epoche selbst und andere Assyriologen ins Feld. — *Schorra, M., Kultura babilońska i staro hebrajska* (Kwartalnik Historyczny XVII 206—231). — **Selbst, J.**, *Babylonische Verwirrung.* Ein Rückblick und Ausblick (35. Mainz, Kirchheim): Sep.-Abdr. aus Katholik 1904. Schlägt den Schaden dieser Bewegung hoch an. Im übrigen bietet S. einen Überblick über die Streitfrage und die zu ihr erschienene Literatur; die katholische Anteilnahme findet er entsprechend und mit ehrenvollem Erfolge belohnt. — **Tänzer, A.**, *Judentum und Entwicklungslehre.* Nach einem über „Babel und Bibel" gehaltenen Vortrage (68. B. 1903, Calvary. *M* 2.—). — **Wegener, A.**, *Babel und Bibel, was sie verbindet und scheidet.* Vortrag (23. Moskau, Deubner. *M* —.60). — *Winckler, H., Die Assyriologie und das AT* (Allg. ev.-luth. Kz 1903, Nr 49—51): Markiert seinen Standpunkt gegenüber der Wellhausenschen Kritik: literarhistorische Datierung bedeutet noch nicht spätzeitige Unzuverlässigkeit; das arabische naturwüchsige Nomadentum, aus dem Israel Religion und Kultur entnommen, ist nur eine poetische Legende; auch Arabien steht unter dem Einflufs des Orientes; Elohist und Jahwist als Sammler volkstümlicher Überlieferung (Gunkel) wären im alten Oriente lächerliche Figuren. Sonst stellt er noch die leitenden Grundgedanken seiner „Geschichte Israels II" und von „Keilinschr. und AT I³" zusammen; mythologisches (astrologisches) Schema jeder orientalischen Geschichtserzählung bei Möglichkeit historischen Inhalts. Die Bezeichnung der Propheten als politische Agitatoren sei ihm mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden; er wolle eben blofs diese Seite ihrer Wirksamkeit in Betracht ziehen. Die religiöse Bedeutung sei noch kein wissenschaftlich fundierter Gegenstand. Insofern die tatsächliche Erklärung der Prophetenreden aufrecht erhalten und im einzelnen wiederholt wird, bleibt dennoch der Vorhalt berechtigt. — *Zehnpfund, K., Assyriologisches in der Studierstube* (Stb I 483—488): Gibt Anweisung, wie man sich in assyriologischen Fragen ein einigermafsen selbständiges Urteil bilden könne. — *Zöckler, O., Zur neuesten Literatur über Babel und Bibel* (Bew. d. Gl. 3. F. VI 12 [Dez. 1903]).

Zum „Gesetze des Hammurabi". *Brugi, B., Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia* (Atti del R. Istit. Veneto di Scienze LXII 9, 1105—1119). — **Cook, St.**, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (XVIII u. 307. Ld. 1903, Black. 6 *s*): Ähnlichkeiten gehen zurück auf die gemeinsamen Züge des semitischen Rechtes. Ein inneres Durchdringen der vorderasiatischen Völker mit dem babylonischen Recht hat nicht stattgefunden (nach Deutsche Lz 1904, Nr 5). — *Harper, R. F., Text of the Code of Hammurabi, King of Babylon (about 2250 b. C.)* (AmJsemL XX 1—84): Nach den Photographien von Scheil mit selbständigen Ergänzungen; Abdruck aus seiner angekündigten Ausgabe; vgl. im folg. — **Harper, R. F.** and **W. R.**, *The Code of Hammurabi, King of Babylonia (about 2250 b. C.), the most ancient of all Codes.* I. Map, Text, Transliteration, Translation, Glossary, historical and philological Notes and Indices. II. The Hammurabi and the Mosaic Codes. A Study in Babylonian and OT legal Literature (Chicago, Univ. Pr. 18 *s*): Zunächst Bd I erschienen. — **Kohler, J.**, und **Peiser, F. E.**, *Hammurabis Gesetz.* I: Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung (III u. 146. Lp., Pfeiffer. *M* 8.—): H. ist Amraphel von Gn 14. Der Turm des H. steht wahrscheinlich in Beziehung zum babylonischen Turmbau. Nach 2. Exk. (137—143) ist H.s Gesetz wesentlich moderner als das mosaische. Der 2. Bd soll den Gegenstand rein philologisch behandeln, der 3. ein Urkundenbuch aus der Hammurabizeit darstellen. — *Küchler, Moses und Hammurabi* (Christl. Welt 1903, Nr 23): Ref. über

Jeremias, Oettli, Grimme. — **Loisy, A.**, *Rez.* von Jeremias, Moses und Hammurabi (Rev. d'hist. et de litt. rel. IX 73 f): Möchte nicht so rasch die Superiorität des mosaischen Gesetzes gegenüber dem des H. aufgestellt sehen. Die Ordnung H. und Moses entspreche mehr der Tatsache, daſs uns der H.-Codex authentisch vorliege, was von den Schriften des Moses nicht der Fall sei. — **Müller, D. H.**, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.* Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit einem Faksimile aus dem Gesetzes-Codex Hammurabis (286. Wien 1903, Hölder. *M* 10.—): Beachtet den formalen Aufbau der Gesetze. Beide müssen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die mosaische Gesetzgebung ist die ursprünglichere. — **Sayce, A. H.**, *The Laws of Khamurabi* (ExpT XV 184—186): Zustimmendes Referat über Jeremias (vgl. BZ II 104). Er hält eine durchgängige Revision der Pentateuchkritik für gefordert. — **Scheil, V.**, *La Loi de Hammourabi (vers 2000 av. J.-C.)* (18⁰. III u. 77. P., Leroux). — **Schulz, A.**, *Die Literatur zum Gesetze Hammurabis* (ThR II 561—568): Ref. über Artikel und Schriften, die das angegebene Thema betreffen.

Driver, S. R., *The Book of Genesis with Introduction and Notes.* Westminster Commentaries (LXXIV u. 420. Ld., Methuen. 10 *s* 6 *d*).

Magnani Seconda, F., *I primi capitoli della genesi dalla creazione del mondo alla torre babelica*, interpretati come scrittura fisico-filosofica rappresentata nella sua origine da figure e da emblemi (16⁰. XV u. 152. Rom. *L* 2.50).

Kühnle, K., *Die Echtheit des biblischen Schöpfungsberichts.* Zwei Vorträge. (51. B., Zillessen. *M* —.40).

Molloy, G., *Caractère historique du premier chapitre de la Genèse* (Mem. d. pont. acc. d. nuovi Lincei XX. Rom. Cuggiani).

Drexler, E., *Wann lebte Adam?* Eine bibl., geschichtl. und vorgeschichtliche Studie für jedermann. (87. Ravensburg 1903, Alber. *M* —.50).

Hoppe, E., *Das erste Blatt der Bibel im Lichte der Naturforschung.* Vortrag. 1.—3. Tausend (31. Mölln 1903, Eckel. *M* —.50).

Davidson, W. L., *The Bible Story of Creation—a Phase of the theistic Argument* (Exp IX 286—300): Keine wissenschaftliche Darlegung, sondern von religiöser Bedeutung: zur Begründung des Sabbatgebotes, zu erbaulichem Zwecke, zur Einführung des Dogmas vom Logos. Daher nicht Geschichte, sondern Parabel.

Bezold, C., *Die Schöpfungslegende.* Texte f. theol. Vorl. 7. Bab.-ass. Texte I (20. Bonn, Marcus. *M* —.30).

Daiches, S., *Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Weltschöpfungsepos* (ZA XVII 394—399).

Warring, C. B., *On the Use of „good" in Genesis I* (BStdt N. S. I 171—173): Nur die vollendeten Akte erhalten das Prädikat „gut" (6 von den 11 Akten im ganzen).

Thompson, R. C., *The Devils and evil Spirits of Babylonia.* (Sem. Text and Translat. Ser. XIV. Ld., Luzac. 15 *s*): Weist unter anderem bestimmt die Ansicht von Sayce und Pinches zurück, die den Garten von Eden in einem babylonischen Text gefunden zu haben glaubten (vgl. ExpT XV 50 f).

<**Halévy, J.,**> *Le nom d'Ève* (JasSér. X, t. II, 522—524): חַוָּה = חַיָּה = יֹלֶדֶת, τίκτουσα. In diesem Sinne wird חַיָּה gebraucht Gn 18, 10. 14; vgl. 4 Kg 4, 17; ebenso die Talmudisten. Dieser Sinn stimmt zur Stelle und zur Benennung des Adam (wegen seiner Bestrafung durch die אדמה).

Schneider, T., *Was ist's mit der Sintflut?* Die Versuche ihrer Deutung als Geschichte, Sage und Mythus. Zugleich ein Beitrag zur Babel- und Bibelfrage (26. Wiesbaden 1903, Staadt. *M* —.75).

Jedlicska, J., *Der angebliche Turmbau zu Babel, die Erlebnisse der Familie Abrahams und die Beschneidung* (373. Lp. 1903, Seemann. *M* 4.—).

Gunzburg, D. de, *Le nom d'Abraham* (RÉj XLVII 7—22): Führt eine Reihe von arabischen Stämmen auf (70 stehen ihm zu Gebote), in denen eine Verlängerung durch Einsatz von aha oder ah gebräuchlich ist; Zweck ist, die Bedeutung als besonders grofs, intensiv herauszustellen. G. kehrt auch die übrigen Beziehungen der Patriarchen zu Arabien hervor.

Conder, C. L., *The alleged Mention of Chedorlaomer on a Babylonian Tablet* (PEF XXXVI 80—83): Glaubt die Texte über den König CU-CU-CU-CU-MA, den man Kedorlaomer lesen wollte, auf das Jahr 648 v. Chr. beziehen zu können; Name vielleicht zu lesen: Ummaniga.

Macalister, R. A. St., *The Scene of the Sacrifice of Isaac* (ExpT XV 141): Statt ארץ המריה Gn 22, 2 möchte M. vermuten מדין oder המדינים; also Opferort der Sinai oder Horeb.

Nestle, E., *Tamar* (ExpT XV 141): Nicht ein kanaanitisches Weib, wie es im Dictionary of the Bible heifst. — Dazu ***Selbie, J. A.,*** *Tamar* (ebd. XV 238): Plädiert neuerdings für seine von Nestle bekämpfte Aufstellung.

Sayce, A. H., *Joseph and the Land of Egypt.* The Temple Series of Bible Handbooks (18⁰. VI u. 115. Ld., Dent. 9 *d*).

Lee, J. F., *The greater Exodus.* An important pentateuchical Criticism, based on the Archaeology of Mexico and Peru (132. Ld., Stock. 2 *s* 6 *d*): Will den Auszug aus Ägypten in Verbindung bringen mit den Völkerbewegungen, wodurch die Menschen sich vermehrten und die Erde erfüllten, und zwar von Mexiko und Peru aus durch Nordamerika über die Behringsstrafse nach Asien (ExpT XV 135. HJ II 422).

Miketta, K., *Der Pharao des Auszuges.* Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15 (vgl. BZ II 107): Ein reiches Material steht bekanntermafsen für diese Frage zu Gebote; es ist bis jetzt verschieden interpretiert worden und mufste die verschiedensten Hypothesen und Ansätze rechtfertigen. Eine Lösung konnte der mit dem Material Vertraute nur von neuen Entdeckungen erhoffen. Auch M.s Schrift konnte nichts Weiteres zur Frage beitragen, als sie neuerdings gründlich erörtern, hie und da durch neue Gruppierung und neue Gesichtspunkte das Interesse erwecken, aber den Mangel des entscheidenden Materials vermochte er mit aller Konzentrierung der seiner Ansicht (Tuthmosis III. der Pharao der Bedrückung, Amenophis der Pharao des Auszugs) günstigen Momente nicht zu beseitigen. Hammurabi und Abraham, die ägyptische Geschichte als Hintergrund des Auszugsdramas, die Aperiw-Frage, der Stamm Ašer und Israel auf ägyptischen Denkmälern, die Ḫabiri-Frage werden auch nach M. noch offene Probleme sein; M. hat aber nicht umsonst gearbeitet: das Material, die Geschichte seiner Verwertung, die Möglichkeiten, die es begründet, finden wir hier in ebenso klarer als kurzer Weise dargeboten, so dafs man gern zur Orientierung nach diesem Buche greifen wird. Das entschiedene Wertungsurteil des Verf. läfst deshalb die Gegeninstanzen nicht verschwinden. Die reiche, bis in die neueste Zeit hinein berücksichtigte Literatur vermehrt das Vertrauen zu der auch weiteren Kreisen zu empfehlenden Schrift. Zur Stele Merenptahs (72 ff) habe ich eine Bezugnahme auf Grofts These, dafs die Angabe über Israel nachgetragen, also späteren Ursprungs sei (vgl. BZ I 87 309), nicht gefunden.

Banks, L. A., *On the Trail of Moses* (Ld. 1903. Funk. 6 *s*).

Oesterley, W. O. E., erklärt Ex 3, 13 in Church and Synagogue Juli 1903 (ExpT XIV 536 f) dahin, dafs ein Teil der israelitischen Stämme (Abraham usw. als Stämme nach Ex 6, 3) Jahwe nicht kannten; ein Teil, die Ḳeniter (ein Israel verwandter Stamm), kannten ihn, und von letzteren erfuhr ihn Moses.

Lagrange, M.-J., *El et Jahve* (Rb XII 362—386): Bedeutung, Form, Gebrauch dieser Namen. Auch das kritische Prinzip des Gottesnamenswechsels streift er; Ex 6, 3 kommt hierfür in Frage. Entlehnung von den Ḳenitern sei ausgeschlossen. Vielleicht von dem Gebrauch des Namens

Jahwe in einem Stamme (Levi) ausgedehnt auf die nunmehr zu einem Volke verschmelzenden Stämme.

Gunkel, H., teilt der Redaktion der Deutschen Lz 1903, Nr 50, Sp. 3058 als Fingerzeig für diejenigen, die den Sinai suchen, mit, dafs verschiedene Anzeichen dartun, dafs der Sinai ein Vulkan war, in dessen Ausbruch man also Jahwes schauerlich-majestätisches Erscheinen erlebte.

Prat, F., *Le Code du Sinaï, sa genèse et son évolution* (16⁰. 64. P., Bloud. *Fr* —.60).

Baentsch, B., *Numeri* übersetzt und erklärt, und *Einleitung zu Exodus-Leviticus-Numeri.* Handkomm. z. AT I 2. 2 (443—702, LXXXII. Göttingen 1903, Vandenhoeck. *M* 5.80): Damit ist der Kommentar, von dem einzelne Teile bereits in neuen Auflagen erschienen sind, zum Abschlufs gekommen. Besprechung folgt.

Höhne, Eine atl Hauptstelle (Stb I 388—396 437—442): Dt 6, 4: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer". zu fassen, was umständlich erläutert wird.

β) Die geschichtlichen Bücher.

Bennett, W. H., *Joshua and the Conquest of Palestine.* The Temple Series of Bible Handbooks (18⁰. VII u. 118. Ld., Dent. 9 *d*).

Schlögl, N., *Le chapitre V du Livre des Juges* (Rb XII 387—394): Unter vollständiger Ablehnung von Rothsteins Arbeit über Idc 5 (vgl. BZ I 102 329) bietet S. wiederhergestellten Urtext und Übersetzung in metrischer Form. Die Anmerkungen sollen seine Änderungen auf Grund der Metrik, soweit möglich, textkritisch rechtfertigen.

Nestle, E., Zum Schlufs von Rothsteins Arbeit über das Deboralied (ZdmG LVII 567): Korrekturen. Vgl. BZ I 102 329.

<***Halévy, J.,***> *Juges, VI, 37* (Jas Sér. X, t. II, 525 f): Statt גזת הצמר ist, da von Schafen nicht die Rede ist, zu lesen גזת העמר, was für einen Landmann pafste.

Radermacher, L., *Das Jenseits im Mythos der Hellenen.* Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben (VIII u. 153. Bonn 1903. Marcus und Weber): Wird hier erwähnt wegen des „Zur alttestamentlichen Simsonlegende" überschriebenen Abschnittes, in dem die Erzählungen von Simson und vom unsterblichen Kaschtschei (im russischen Märchen vom Prinzen Astrach) als „zwei echte Parallelen, von denen die eine, unabhängig wie sie ist, für die andere zeugt", qualifiziert werden. Nach S. 141 A. 1 ist es jetzt überhaupt „an der Zeit, aus Sage, Mythos und Märchen anderer Völker die Parallelen zum AT zu sammeln".

Currell, W. S., Ruth: A Study in the short Story (BStdt VIII 283—288): Betrachtet als literarisches Kunstwerk.

Schlögl, N., O. Cist., *Die Bücher Samuels (erstes und zweites Buch der Könige).* Übers. und erklärt. Kurzgef. wissensch. Comm. z. d. hl. Schr. des AT I 3. 1 (XXI, 202 u. 159. Wien, Mayer. *M* 8.40): Bespr. folgt.

Davis, J. D., Transfer of the Ark to Jerusalem (BStdt VIII 203 f): 2 Sm 6 und 1 Chr 15, 2—15 bieten keine Differenz (gegen H. P. Smith und Driver).

Steffens, N. M., The Structure and Purpose of the Books of Kings (BStdt VIII 153—160): In konservativem Sinne. Einheit und Selbständigkeit des Buches werden festgehalten.

Nikolsky, M., Jakhîn und Bō'az (1 Reg. 7, 21) (ZwTh XLVII 1—20): Greift den Gedanken E. Renans wieder auf und sieht in beiden Worten einen Satz, der phönizisch gefafst werden mufs. Auf Grund der LXX nach Cod. B korrigiert N.: יכן בעל עז. Ersteres Wort nach dem Phönizischen „sein". Also: „Es möge Baal eine Kraft sein", was bezüglich der einzelnen Elemente und des ganzen Gedankens aus dem Phönizischen belegt wird.

Nagl, E., Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel (ZkTh XXVIII 415—424): N. glaubt die von dem ge-

nannten Mischvolk nach 4 Kg 17, 30 f verehrten Gottheiten feststellen zu können. Weniger sicher erklärt er סֻכּוֹת בְּנוֹת als volksetymologische Verkürzungen aus Zakmuku (Sonnenwendfest, metonymisch statt Marduk als Sonnengott) und Zarbanit. Sicherheit nimmt N. in Anspruch für seine interessante Gleichsetzung אשימא = Ešmun (vgl. Ešmun-azar); נבחז = Ba'alazer (LXX); תרתק = Atargatis (= Asthar-Ate). ספרוים ist die syrische Stadt סברים (vgl. Ez 47, 16); אדרמלך infolgedessen kanaanäische Gottheit. ענמלך hängt zusammen mit Anu.

Friedländer, M., *Genealogische Studien zum AT: Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik* (64. B., Poppelauer. *M* 2.50).

Fischer, J., *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia* (BSt VIII 3. X u. 98. Freiburg i. Br. 1903, Herder. *M* 2.40): Bespr. folgt.

Herkenne, H., *Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1, 1 bis 2, 18)* (BSt VIII 4. VII u. 103. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.40): Näheres später.

Scheftelowitz, J., *Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther* (MGWJ XLVII 110—119 201—213 289—316): Gegen Jahn (vgl. BZ I 91 314) untersucht er das Material, das zu Gunsten der LXX gegen MT zu sprechen scheint, in der Absicht, zu erweisen, daſs erstere in der Regel sekundär ist. Die apokryphen Stücke sind eingestreute Episoden, zur Unterhaltung am Purimfeste vorgetragen. Josephus benutzt hie und da den MT. Unter Nr V weist er nach, daſs das Judentum in atl Zeit nichts vom Parsismus entlehnt habe. Is 44, 28; 45, 1 und a. a. St. findet er eine Polemik gegen die persische Religion. Auferstehung, Engellehre sind nicht aus dem Parsismus. VI. Die persischen Lehnwörter von Est sind älter als die von Dn; ersteres also früher. S. 313 gibt S. einen Nachtrag zu: Arisches im AT I. — Auch separat: *Arisches im AT II* (64. B. 1903, Calvary. *M* 2.—).

γ) Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

Davies, T. W., *The Poetry and poetical Writings of the ancient Hebrews* (BW XXII 358—362): Metrum nur als natürliche Folge eines Gedankenrhythmus.

Bullinger, E. W., *The Book of Job.* Part 1: The oldest Lesson in the World. Part 2: Rhythmical Translation (203. Ld., Eyre. 5*s*).

The Poem of Job. Being an Attempt to obtain a clearer Glimpse into the Ancient Poem of the Book of Job; after careful Study of Translations, Commentaries and Notes made by some of the best Students of later Times; and by Elimination of certain Passages now deemed by many such Students to have been added to the original Work. A Version prepared by M. Pritchard, with Introductions and Notes (120. Ld. 1903, Trübner. 3*s* 6*d*).

Stone, H. E., *From behind the Veil or Life Studies from the Book of Job* (212. Ld. 1903, Marlborough. 2*s* 6*d*).

Eyragues, M. B. d', *Les Psaumes.* Traduits de l'Hébreu (12°. LXIV u. 427. P., Lecoffre. *Fr* 4.—; in 8° *Fr* 7.50): Eine französische Psalmenübersetzung mit Vorbemerkungen und Erklärung, nach ihrer praktischen Verwertbarkeit und der wissenschaftlichen Grundlage empfohlen von F. Vigouroux in einem Schreiben an Kardinal Richard und von Kardinal Mathieu mit einem Vorworte versehen. Die Arbeit soll praktischer Verwendung der Psalmen dienen und beruht auf dem zuverlässigeren Urtext gegenüber der Vulgata. Ziemlich ausführlich wird eine Behandlung der Einleitungsfragen vorausgeschickt, die sich in gemäſsigt konservativem Geleise hält, wie es die Erbauung der Beter nahelegte. Eine mehr oder minder ausführliche Vorbemerkung zu jedem Psalm zeichnet die Situation, die der Psalm voraussetzt. Die Anmerkungen wollen nur das Notwendigste bieten, um ein Literalverständnis dem Beter leicht zu ermöglichen und störende Schwierigkeiten zu beseitigen.



Storck, W., *Die Psalmen in stabreimenden Langzeilen* (258. Münster, Aschendorff. *M* 3.—): Der Verf. glaubt die hebräische Form der Psalmenpoesie am ehesten ihrer Wirkung nach ersetzen zu können durch den deutschen Stabreim, den er in den 6016 Langzeilen je 4fach (aaaa, abab, abba) kunstvoll anbringt.

King, E. G., *The Influence of the triennal Cycle on the Psalter* (JthSt V 203—213): Die spätere jüdische Tradition zeigt Einflüsse vom dreijährigen Vorlesezyklus für den Pentateuch, ja für P^s selbst möchte K. solche Einflufsnahme vermuten: z. B. Gn 7, 11 trifft nach diesem Zyklus ungefähr auf den 7. Tag des 2. Monats. Die Doppelerzählungen von J und E rühren von einem verschiedenen, vom Sommersolstitium und vom Frühlingsäquinoktium datierten Jahresanfang. Auch die Psalterordnung beruht auf dem dreijährigen Zyklus der Pentateuchlesung; z. B. Ps 73—83 (Asaph-Ph) stehen in Beziehung zum Asiph-Fest und Joseph (Gn 30, 22 ff). Schlufsfolgerung: Gruppen von Ps gehörten zu bestimmten Festzeiten.

Irons, J. D., *The David of History and the David of the Psalms* (BStdt VIII 260—267): Kein Unterschied zwischen beiden, wie die Parallelen J.' erweisen sollen.

Richardson, A. M., *The Psalms, their Structure and musical Rendering* (130. Ld. 1903, Vincent Music Co. 3*s*).

Prothero, R. E., *The Psalms in human Life* (428. Ld. 1903, Murray. 10*s* 6*d*): Versucht den Einflufs der Ps auf die gröfsten geschichtlichen Persönlichkeiten und die Bewegungen in verschiedenen Zeitaltern zu zeigen (nach HJ II 638).

Berkowicz, M., *Strophenbau und Responsion in den Psalmen* (Wiener Z. f. Kunde d. Morgenl. XVII 232—245): Die Entdeckung der Responsion nimmt B. für Müller gegen Zenner in Anspruch und hält sie für ein unleugbares Strophenmerkmal, das er auf Ps 21; 77; 51 anwendet. Zenners Wechselstrophe vermag er nicht zu finden.

Perry, C. H., *Studies in the Psalms* (Ld., Allenson. 2*s* 6*d*).

Gunkel, H., *Die Endhoffnung der Psalmisten* (Christl. Welt XVII, Nr 48): Deutung des „Ich" auf die Gemeinde eine Verirrung der allegorischen Methode. Die Hoffnung Israels zielt nicht auf die Erfüllung im NT ab; man sollte nicht von „messianischer Hoffnung" reden.

Selbst, <J.>, *Der betende Gerechte in den Pss* (Kath. 1903 I 229—240): Bei aller Anerkennung für das so betitelte Werk von Engert (vgl. BZ I 105) bestreitet S. die angenommene prophetisch-allegorische Terminologie, die E. überall hineinlegt, und den späten nachexilischen Ursprung der meisten Pss.

Böhme, E., *Die Psalmen, ihre Bedeutung und Verwertung im evangelischen Kultus, im Religionsunterricht und in der Privaterbauung.* Preisgekr. Abhandlung (Weimar, Böhlau. *M* —.80).

Thirtle, J. W., *Titles of the Psalms:* their Nature and Meaning explained (394. Ld., Frowde. 6*s*).

Minocchi, S., *Storia dei Salmi IV: I Salmi dell' epoca Greca* (Str III 522—546): Fährt fort (vgl. BZ I 332; II 109), aus der geschichtlichen Lage und dem Gedankenkreise der nachexilischen Zeit Ursprung und Sinn der einzelnen Pss zu erfassen, so dafs zwischen der Rückkehr aus dem Exil und der Makkabäerzeit alle Pss entstanden gedacht werden. — *V: L'ultima età dei Salmi* (ebd. IV 29—56): 2 Makk 2, 13 bezeugt die Sammlung der Pss 2—72, deren Dichter symbolisch den Namen David trägt, zum Teil auch wirklich davidische Lieder aufgenommen und umgebildet hat. Neu redigiert und vermehrt durch Judas Makkabäus (2—89). Der Hohepriester Simeon fügte Pss 90—150 hinzu. Die Psalmen Salomos bilden einen Nachklang zum kanonischen Psalter. — Es ist ohne Zweifel eine richtige Tendenz, das Zeitalter der Pss bedeutend weiter herabzusetzen gegenüber der Überlieferung. Für die einzelnen Ansätze wird M. selbst weniger sichere Zustimmung erwarten. — Separatabdruck: *Storia dei Salmi e dell'idea messianica; cinque letture* (142. *L* 3.50).

Martin, C., The Imprecations in the Psalms (PrthR I 537—553): Will die Fluchpsalmen oder die „Verwünschungen in den Pss" verstehen aus dem Verlangen, Gottes Gerechtigkeit anerkannt zu sehen, aus dem Zusammenhang zwischen Gottes und Davids Königtum, aus der Nichtunterscheidung von Sünde und Sünder.

Gunkel, H., *Ausgewählte Psalmen*, übers. und erklärt (X u. 270. Göttingen, Vandenhoeck. M 3.20).

Dijkema, F., Eene bloemlezing uit de psalmen (Theol. Tijdschr. XXXVII, 4. u. 6. Stuk).

<*Halévy, J.,*> *Psaumes XVII, 13—14* (Jas Sér. X, t. II, 526 f): Zu lesen: פַּלְּטָה נַפְשִׁי מֵרָשָׁע חֹרְפָךְ, „rette meine Seele von dem Frevler, der dich schmäht": (V. 14). „Deine Freunde (יְדֶדְךָ = יְדִידֶיךָ), o Jahwe, sind ausgerottet (נִכְרָתִים) aus der Welt! Gib ihnen einen Anteil (חַלְּקֵם) im Leben; deine Schätze mögen (st. indic.) erfüllen ihren Körper usw."

Hovey, A., The twenty-second Psalm (BW XXII 107—115): Die Lesart כָּאֲרִי ist zu bevorzugen. Verfasser ist David. Der Ps ist messianisch. Seine Einheit ist festzuhalten.

Greene, G. F., The twenty-third Psalm (BStdt VIII 329—335): Erläuterung des Inhaltes.

Gordon, E. C., Psalm XXXII (BStdt VIII 220—226): Übersetzung. Erbauliche Behandlung.

Tiefenthal, F., O. S. B., *Orationes Christi in psalterio II. Ps. 35 (34):* Oratio Christi coram tribunalibus falso accusati (Stud. u. Mitt. a. d. Ben.-O. XXIV 67—82). — *III. In Ps 41 (40).* Oratio Christi crucifixi beatum dicentis quemvis meditationi passionis suae deditum. Aliter psalmus Stabat mater (ebd. 351—359).

Valeton jr., J. J. P., *De psalmen. Dl. II. Ps 42—89* (II u. 360. Nijmegen 1903, H. ten Hoet. *F* 6.—).

Gunkel, H., Psalm 103: An Interpretation (BW XXII 209—215): Vgl. BZ II 109 f. — *Ps 137 149* (ebd. 290—293 363—366).

Thompson, J. E. H., Psalm CXIX (BStdt VIII 205—220): Untersucht Persönlichkeit des Verfassers (Prophet), Ort (am Königshofe in Palästina) und Zeit der Abfassung (zwischen Joas und dem Fall von Jerusalem).

Smith, D., The Songs of the Ascents VII: The Scorning of Sanballat, Tobiah, and Geshem (ExpT XV 39—42): Aus der Situation Neh 4, 1 ff sei Ps 123 gedichtet. Vgl. BZ I 333.

Boehmer, J., Psalm CXLIX. 5 (ExpT XIV 478 f): Zu Taylors und Königs Bemerkungen; vgl. BZ I 333. Ps 85, 10 כבוד kein Gottesname. Gegen Änderung משכבותם in 149, 5. Auch König lehnt B. ab. — *König* beseitigt ExpT XIV 526 f B.s metrisches Bedenken, indem er י zu יָהּ st. יהוה auflöst. — *Boehmer, J., A closing Word on Psalm CXLIX.* 5 (ebd. XV 144): Lehnt Königs Lösungsversuch und Kritik ab.

Pollard, E. B., Self-Control in the Book of Proverbs (BStdt VIII 325—329): Zusammenordnung der Stellen hierüber.

Gilmore, G. W., The Book of Ecclesiastes in a new Arrangement and Translation (BW XXII 268—283): Übersetzung mit Inhaltsüberschriften.

Sawicki, F., *Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus* (IV u. 108. Fulda 1903, Aktiendruckerei. *M* 1.50).

Gasser, J. K., *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht.* Beitr. z. Förd. christl. Theol. VIII, 2./3. H. (270. Gütersloh, Bertelsmann. *M.* 4.80).

d) Die Propheten.

Davidson, A., *OT Prophecy*, edited by J. A. Paterson (520. Edinburgh 1903, Clark. 10*s* 6*d*).

Böhmer, J., *Hinein in die atl Prophetenschriften.* Für Bibelfreunde (XII u. 264. Stuttgart, Greiner. *M* 3.20).

König, E., *Israels und Babyloniens Stellung zur Prophetie* (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1904, 99—109).

Lange, H. O., *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden.* Vorläufige Mitteilung (Sitzungsb. d. k. pr. Ak. d. W. 1903, XXVI/XXVII 601—610): Gibt eine neue, selbständige Auffassung des schwierigen Textes, gröfstenteils mit Übersetzung. Ein Stück scheint ihm eine Art „messianische" Prophetie zu sein.

Laur, E., S. O. Cist., *Die Prophetennamen des AT* (vgl. BZ II 110): Ein bedeutendes Stück Theologie des AT steckt in den Prophetenbezeichnungen, und L. weiſs es dank der methodischen religionsgeschichtlichen Schulung durch seinen Lehrer Zapletal wohl zu heben. Alle sich findenden Bezeichnungen werden eingehend erörtert, die hierbei berührten modernen kritischen Probleme mit Zurückgehen auf die Schriftstellen selbst gelöst. Daſs er die anerkennenswert gut durchgeführte Untersuchung auch auf nur gelegentlich gebrauchte bildliche Bezeichnungen ausgedehnt hat, ist eine erwünschte Zugabe. Die Etymologie mag manchmal Beanstandung finden. Die Unwahrscheinlichkeit, daſs die meisten Bezeichnungen das eine Hauptwesensmerkmal des Prophetentums aussprechen, verschwindet bei seinen Darlegungen doch nicht ganz. Die Fehler besonders im hebräischen Satz mag man mit gutem Willen als lapsus calami gelten lassen, aber es sind deren zu viel.

Condamin, A., S. J., *Les chapitres I et II du livre d'Isaïe* (Rb N. S. I 7—26): Legt der Strophentheorie einen groſsen Wert bei und bekennt sich zu den Strophenmerkmalen von Budde im Dictionary of the Bible von Hastings IV 8. Behandelt nunmehr text- und literarkritisch und historisch 1, 1—2, 22.

Zillessen, A., *Der alte und der neue Exodus.* Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff (Arch. f. Religionswiss. VI 289—304): Faſst Is 40 ff als eine Projizierung der glanzvollen Zeit des Auszuges in die Zukunft. Z. sucht die Anspielungen an den Ex zusammen.

Baumann, E., *Die Kehrversstücke im Buche Jesaja* (StKr 1904, 151—176): Untersucht die Verwertbarkeit des sog. Kehrverses für Rekonstruktion der Strophen von Is 5, 25—29; 9, 7—10, 4, um schlieſslich zum Resultat zu kommen: Literarisch sind noch kleinere Textfragmente als bisher anzunehmen, Metrum (grundsätzlich mit Sievers übereinstimmend) Hilfsmittel ersten Ranges, Regellosigkeit hierin setzt korrumpierten oder rein prosaischen Text voraus; in einem Redeganzen herrscht ein Metrum.

Douglas, G., *The Book of Jeremiah.* With Introduction and Notes (364. Ld. 1903, Hodder. 6 s).

Gordon, A. R., *A Study of Jeremiah* (BW XXII 98—106 195—208): Art und Geschichte seiner prophetischen Wirksamkeit.

Kaufmann, M., *Was the „Weeping Prophet" a Pessimist?* (Exp IX 186—200): Jer ist der beste Typus des hebräischen Pessimismus, aber kein Vertreter des modernen skeptischen und verzweifelnden Pessimismus.

Jacoby, G., *Glossen zu den neuesten kritischen Aufstellungen über die Composition des Buches Jeremja* (Capp. 1—20). Dissert. Königsberg 1903. (87 S.)

Condamin, A., *Transpositions accidentelles. Jer. 46, 3—12* (Rb XII 419—421): Durch Aneinanderreihen des je einem Chor Zugewiesenen entstanden; richtig: 3. 4. 9. 7. 8. 10. 5. 6. 11. 12.

Calvijn, J., *De profetiën van Ezechiël verklaard. Hoofdstuk I—XX.* Naar de uitgave van het Corpus reformatorum uit het Latijn vert. door J. Lugtigheid. Afl. 1 (1—40. Kampen 1903, Kok. *F* —.20).

Lewis, H., *By the River Chebar;* some Applications of Ezekiel's Visions (194. Ld. 1903, Hodder. 3*s* 6*d*).

Herbst, F., *Der Prophet Daniel* (16. Elberfeld 1903, Buchh. d. ev. Ges. *M* —.20).

Auchinclass, W. S., *The only Key to Daniel's Prophecies.* Introd. by A. M. Sayce (16⁰. 173. N. Y. 1903, Van Nostrand Co. 75 *c*).

Mémain, *Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel.* Étude chronologique (36. P. 1903, Haton).

Nowack, W., *Die kleinen Propheten* übersetzt und erklärt. 2. Aufl. Handkomm. z. AT III 4 (VI u. 446. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 8.—): Näheres später.

Marti, K., *Dodekapropheton*, erklärt. 1. Hälfte. Handkomm. z. AT von K. Marti XX 1 (240. Tübingen 1903, Mohr. *M* 2.—; 3.75).

Harper, W. R., The Structure of Hosea 4: 1—7: 7 (AmJsemL XX 85—94): Textkritische Behandlung auf Grund von Metrik und Strophik. 5, 15—6, 3 sind authentisch.

Müller, Textkritische Studien zum Buche Hosea (StKr 1904, 124—126): Zu 4, 17^b; 5, 2^a; 6, 11^a; 6, 7; 7, 5. 12^b; 9, 7^b. 8^b; 11, 7^b. 10^b; 12, 1^b.

McPheeters, W. M., The Significance of a Date No. 1 (BStdt N. S. I 28—33): An Joel wird gezeigt, von welchem Einfluſs die Datierung auf das Urteil über Stil, literarischen Wert, prophetischen Charakter ist.

Young, G. L., A short Study in the Book of Amos (BStdt VIII 295—297): Erwägungen über einige inhaltliche Punkte.

Dekker, J., *Naar Ninivé.* Jona's reize (200. Amsterdam 1903, Höveker. *F* —.90).

Lohmann, E., *Tharsis oder Ninive.* Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona. Mit einem Anhang: Das Buch Jona in berichtigter Übersetzung nebst Anmerkungen (60. Freienwalde, Rüger. *M* 1.—): Erbaulich.

Betteridge, W. R., The Interpretation of the Prophecy of Habakkuk (AmJTh VII 647—661): Neuer Versuch, Zeit und Anlaſs dieser Prophetie sicherzustellen. Der Unterdrücker ist der Assyrier, die Chaldäer sind Strafwerkzeug für ihn in der Hand Jahwes. Als Prophetie kann H. nicht nach dem Untergang des assyrischen Reiches (626) verfaſst sein. Der Anlaſs ist vielmehr die Invasion des Sennacherib (701). Habakkuk war ein Verbündeter des Isaias in jener schweren Zeit, mit dem er auch in Form und Anschauungen Berührungen aufweist. Der Psalm Hab 3 gehört demselben Verf. und derselben Zeit an.

Moor, J. C. de, *De Propheet Maleachi.* Bijzondere Canoniek en Exegese. Diss. Amsterdam 1903.

ε) Die Apokryphen.

Couard, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT (Stb II 68—78 132—141): Literarhistorischer Überblick und religiöser Gehalt.

André, L. E. F., *Les apocryphes de l'AT* (348. Florenz, Paggi. *L* 7.50).

Charles, R. H., The Book of Enoch (AmJTh VII 689—703): Kritik von Flemings Ausgabe und Übersetzung.

Halévy, J., Matanbukus, Metembîkos (Jas sér. X, t. I, 374—376): Diesen Beinamen des Satan in der Ascensio Isaiae stellt H. zusammen mit Temlîkos der von ihm herausgegebenen äthiopischen Apokryphen (vgl. BZ I 335) und Temeluchus, Höllenwächter, der Visio S. Pauli; Temeluchos (תמלוכ) sei wahrscheinlich die ursprüngliche Form.

—G., Das vierte Buch Esdras (Deutscher Merkur XXXIV Nr 17—19): Skizziert den Inhalt des als sittlich ernst gepriesenen Werkes und will an Proben die Schönheit desselben erkennen lassen.

Papageorgiu, P. N., Handschriftliches zu den Oracula Sibyllina (BzZ XIII 51 f): Gibt die Varianten aus Hs Nr 9 aus dem Kloster τῶν Βλατάδων in Saloniki, die 33 Verse der Or. Sib. enthält.

München, Mai 1904. **J. Göttsberger.**



Mitteilungen und Nachrichten.

Der Bibelkommission hat Papst Pius X. durch Apost. Schreiben „Scripturae sanctae" vom 13. Februar l. J. das Recht gegeben, die akademischen Grade des Prolytates und Doktorates im Bibelstudium an Doktoren der Theologie zu verleihen. Über die Gegenstände des schriftlichen und mündlichen Examens gibt die Bibelkommission in einem Erlaſs nach den Anweisungen des päpstlichen Schreibens ausführliche Bestimmungen. Für Bewerber um die erwähnten Grade auſserhalb Roms erfolgt noch besondere Kundmachung. Anmeldung erfolgt bei den Sekretären der Kommission. Vgl. Rb N. S. I 161—166.

Eine **Preisaufgabe, gestellt von der Bibelkommission** für die in den höheren Weihen stehenden Studierenden der kath. Universitäten und der Universitäten von Oxford und Cambridge, nach Rom an ihn selbst bis Ende Nov. 1904 einzusenden, gibt D. Fleming O. M. in Rb, N. Sér. I vf bekannt: *Exponantur et excutiantur praecipue discrepantiae inter textum graecum et veteres versiones latinas, praesertim Vulgatam. Evangelii S. Marci.* — Als **Preisaufgabe** für 1904 stellte die theol. Fakultät in Münster i. W. das Thema: *Enthält das Psalmenbuch Lieder aus der Makkabäerzeit?* (Köln. Volksz. 1904, Nr 167.)

Ein **Reisestipendium** zur wissenschaftlichen Erschlieſsung Palästinas im Betrage von 4000 Kr. hat das Dekanat der theol. Fakultät in Wien aus den Erträgnissen der Lackenbacherschen Universitätsstiftung ausgeschrieben, vorzugsweise für Dozenten, Supplenten oder auſserordentliche Professoren des Bibelstudiums, aber auch sonst für kath. Priester bestimmt (Köln. Volksz. 1904, Nr 157).

Mit der Gründung des **„Oriental Exploration Fund"** ist Chicago an die Seite der Schwesteruniversität Philadelphia getreten, um die Ausgrabungen in Babylon zu fördern. Seit 1900 projektiert, bekam das Unternehmen Juli 1903 die nötigen Mittel, und ein Irade vom 26. September 1903 wies ihm Bismya zwischen Nippur (Ausgrabungsort der Universität Philadelphia) und Telloh (Ort der französischen Ausgrabungen), vielleicht das alte Isin, zu. E. J. Banks ist Direktor, J. Paige Ingenieur der Expedition, The Biblical World, der wir diese Nachricht entnehmen (XXIII 7—15), Berichtsorgan.

Die (kath.) **Pia Società di San Girolamo** zu Rom hat in einigen Monaten 220000 Exemplare einer neuen Evangelienübersetzung mit der Apostelgeschichte in Italien verbreitet (vgl. Str IV 103).

Der **„Nash-Papyrus"**, ein angeblich vormassoretisches Bibelfragment (vgl. BZ I 90 312), ist nunmehr der Universitätsbiliothek von Cambridge einverleibt (PSbA XXVI 33[1]).

Personalien. † H. C. Fouard, ehedem Professor der Exegese an der theol. Fakultät in Rouen, Mitglied der Bibelkommission; seine schriftstellerische Tätigkeit bewegte sich vorzüglich auf dem Gebiete der Urgeschichte des Christentums. — H. Poels, Mitglied der Bibelkommission, ist als Prof. an die Universität Washington berufen worden. — Dr W. Caspari, prot. Stadtvikar von Augsburg, wurde mit der Funktion eines Repetenten für atl Exegese an der Universität Erlangen betraut. — Die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres hat am 18. Dez. 1903 P. M.-J. Lagrange, O. Pr., den Leiter der École de Saint-Etienne zu Jerusalem und Herausgeber der Rb, zum korrespondierenden Mitglied ernannt. — J. Wellhausen in Göttingen wurde zum auswärtigen Mitglied der kgl. dänischen Gesellschaft für Wissenschaften ernannt.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Werke von Professor Dr Gottfried Hoberg:

Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. gr. 8⁰ (L u. 416) *M* 9.—; geb. in Halbfranz *M* 11.—

„Der gefällig und handlich ausgestattete Kommentar ist zunächst für den Gebrauch der Studierenden berechnet, dürfte aber auch weiteren Kreisen von Bibelfreunden recht willkommen sein, zumal da er Grammatik und Lexikon mit Auswahl berücksichtigt und in der Erklärung das Nebensächliche kurz erledigt, das Bedeutsame hingegen um so mehr hervortreten läfst. Er bezweckt eine kurze Darlegung des Literalsinnes nach den Grundsätzen der traditionellen katholischen Exegese mit Rücksichtnahme auf die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung und hat diese Aufgabe in dankenswerter Weise gelöst. Das Literatur-Verzeichnis erhebt nicht Anspruch auf Vollständigkeit, gibt jedoch einen guten Überblick über die hauptsächlichsten literarischen Hilfsmittel; dafs die katholische Literatur vorzugsweise zur Verwertung kommt, entspricht ganz dem im Vorwort ausgesprochenen Zweck des Verfassers."
(Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1900, 3. Heft.)

„Das Erscheinen dieses Genesis-Kommentars, dessen Vorbereitung seinen Herausgeber schon seit Jahren beschäftigt hat, ist vielerseits mit Spannnng und Interesse erwartet worden. Diesen Erwartungen entspricht auch das Werk, das unserer katholischen alttestamentlichen Exegese zur Ehre gereicht...

„... Wir schliefsen unsere Anzeige mit der aufrichtigen Anerkennung dieses Genesis-Kommentars als einer wirklichen Bereicherung der exegetischen Literatur. Möge das gründlich vorbereitete und praktisch angelegte Handbuch durch die Theologie-Studierenden, für die es doch in erster Linie bestimmt ist, nur recht fleifsig benützt werden!"
(Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1900, Heft 2.)

Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. gr. 8⁰ (XXXII u. 390) *M* 8.—

„... Alles in allem: Hobergs Buch ist wirklich ein bedeutender Fortschritt in der exegetischen und speziell in der katholisch-exegetischen Literatur. Es ist zum erstenmal der Sprachcharakter der Vulgata und deren Selbständigkeit gehörig berücksichtigt worden. Dafs dieser Umstand namentlich dem Theologen und dem Klerus insgesamt zu gute kommt, ist sicher. Die wenigsten sind ja in der Lage, an der Hand des Urtextes weitere Studien zu machen. Dieses Werk aber können alle benutzen, und dafs es recht fleifsig benutzt werden möge, das wünschen wir von Herzen. Dafs nun alle Schwierigkeiten gelöst sind, darf man freilich nicht erwarten. Das aber ist sicher, dafs die Psalmen, wie sie in der Vulgata nun einmal vorliegen, sprachlich eine gelungene Erklärung gefunden haben." (Österreichisches Literaturblatt, Wien 1893, Nr 2.)

Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht. Rede, gehalten bei der öffentlichen Feier der Übernahme des Prorektorats in der Aula der Universität Freiburg i. Br. am 7. Mai 1902. Zweite, vermehrte Ausgabe. Lex.-8⁰ (VI u. 30) *M* 1.—

Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. Zum ersten Male herausgegeben. Zweite Ausgabe. Lex.-8⁰ (VIII u. 92) *M* 3.—

Babel und Bibel. Ein populärer Vortrag. gr. 8⁰ (VIII u. 36) 80 *Pf.*

Dieser Vortrag wurde im Winter 1903/1904 vor einem zum gröfseren Teile dem gelehrten Studium fernstehenden Publikum gehalten. Er verfolgt den Zweck, über die Frage „Babel und Bibel" vom Standpunkte des gläubigen Christen aus eine allgemein verständliche Aufklärung zu geben.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER UND Dr JOS. SICKENBERGER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER JAHRGANG.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des vierten Heftes.

Seite

Jährlich erscheinen 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen gr. 8°.
Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—

Beiträge wollen je an den entsprechenden Fachvertreter der Redaktion (Prof. Dr Joh. Göttsberger, München, Arcisstr. 47II, für Altes Testament; Prof. Dr Jos. Sickenberger, München, Galeriestr. 22II, für Neues Testament) gerichtet werden. Die Herren Verfasser und Verleger werden ergebenst ersucht, im Interesse rascher Anzeige und möglichster Vollständigkeit der Literaturberichte die neuesten Erscheinungen an die bezeichneten Adressen gelangen zu lassen.

Der Turmbau zu Babel (Gn 11, 1—9).

Von Prof. Dr Otto Happel in Passau.

2. Sinn der Erzählung[1].

Was wird Gn 11, 1—9 erzählt?

I.

1. Die alte Exegese sieht darin wortwörtliche Geschichte: Die nach Wohnort und Sprache noch einige Menschheit erbaut im Übermut einen himmelhohen Turm; Gott vereitelt die volle Ausführung, indem er die Sprache plötzlich derart verwirrt, dafs keiner den andern mehr versteht. „Gott verwirrte die Sprachen so, dafs statt der einen hebräischen, die alle verstanden, Gott den einzelnen eine eigene und verschiedenartige Sprache eingab, so dafs der eine griechisch, der andere lateinisch, der dritte deutsch, der vierte slavisch u. s. f. sprach" (a Lapide). Die Väter und Exegeten bis Lapide und weiter herauf sind einig, dafs die eine Ursprache die hebräische war nur Theodoret nimmt diese Ehre für die syrische Sprache in Anspruch.

Diese plötzliche Sprachenverschiedenheit ist der Anfang des Zerfalles der Menschheit in viele Völker. — Doch schon Filastrius[2], Bischof von Brescia (um 390), fühlte das Unnatürliche einer solchen Annahme. Nach ihm entstand mit der Zunahme der Menschheit von selbst eine Mehrzahl von Sprachen, die aber infolge einer besondern Gottesgabe von

---

[1] Siehe BZ I 225 ff.

[2] S. Filastrii episcopi Brixiensis diversarum haereseon liber. Rec. Fr. Marx, Vindob. 1898, cap. 106, p. 62 63.

allen Menschen verstanden wurden. Die Sprachverwirrung ist die Folge der Entziehung dieser Sprachengabe.

2. Neuere Erklärer, wie Kaulen[1] und Hoberg, halten zwar an der buchstäblichen Auffassung des Turmbaues fest, suchen aber das Anstöſsige, welches in der Annahme einer plötzlichen, mechanischen Sprachverwirrung liegt, möglichst zu mildern. Ihnen zufolge erzählt Gn 11, 1—9 die übernatürliche Beschleunigung „der Veränderung, die im Vorstellungsvermögen, in der Deute-, Bezeichnungskraft der Menschenseele vor sich ging. Diese Änderung begann bereits mit dem Sündenfall"[2]. Ihre Folge war die Teilung der einen Sprache in mehrere. Die Zersplitterung des gemeinschaftlichen Bewuſstseins hatte schon einen solchen Grad erreicht, daſs sie offen zu Tage lag; das völlige Verschwinden desselben wollten die Menschen durch eine Empörung gegen Gott, deren symbolische Darstellung ein gewaltiger Bau sein sollte, verhindern. Dieser Götzendienst vertilgte aber gerade den letzten Rest des gemeinschaftlichen Bewuſstseins, und die Folge davon war die allmähliche Entstehung einer Vielheit von Sprachen und Völkern[3]. — Diese Erklärung nimmt demnach den Turmbau im buchstäblichen Sinne, nicht ganz so die Sprachverwirrung und Zerstreuung, insofern die letztere als „Verlust des gemeinschaftlichen Bewuſstseins" (Hob.) betrachtet und hinsichtlich der ersteren behauptet wird, daſs Gn 11 nur das erstmalige, plötzliche, von Gott gewollte Auftreten jener inneren Veränderung erzählt, welche später zur Sprachentrennung führte. — Allein wenn der Turm, welcher die Zerstreuung verhindern soll, ein materielles Bauwerk ist, muſs auch die Zerstreuung im wörtlichen, lokalen Sinne genommen werden, wie überdies durch „über die ganze Erde" V. 4 8 9 gefordert ist. Vor allem aber steht der genannten Auffassung die ganze von Gn

[1] Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, und Liter. Handweiser 1895 Nr 618 619.

[2] Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt von Gottfr. Hoberg, Freib. i. B. 1899, 113.

[3] Hoberg a. a. O. 114—116.

11, 1—9 geforderte Situation entgegen. Der Text macht sicher nicht den Eindruck, als sei zu der geschilderten Zeit die Einheit der Menschen im Schwinden begriffen gewesen. Das Gegenteil wird scharf und wiederholt betont: sie sind ein Volk und einer Sprache, und V. 4 kann aus פֶּן „ne" nicht die Furcht vor völliger Zerstreuung herausgelesen werden (sowenig als aus demselben Worte 3, 22 eine Befürchtung Gottes), sondern nur der Wille, die bestehende Einheit zu bewahren. Die Verwirrung und Zerstreuung mufs etwas zum bisherigen Zustande Gegensätzliches bedeuten und kann unmöglich die letzte, nur übernatürlich beschleunigte Phase der natürlichen Entwicklung darstellen. — Auch ist es unbegreiflich, wie ein gemeinsam mit Begeisterung unternommenes Riesenwerk den Rest des früheren Einheitsbewufstseins vernichten konnte. Das Gegenteil wäre eingetreten. Auf diesem Wege also ist es unmöglich, das Befremdliche einer plötzlichen Sprachverwirrung zu heben.

3. Die neuere protestantische Pentateuchforschung, besonders Gunkel, sieht in Gn 11, 1—9 eine ätiologische Sage, d. h. die naive Antwort auf die schon den Alten naheliegende Frage: Woher kommen die Verschiedenheiten der Menschen nach Wohnsitz und Sprache? Einmal, dachte man sich, mufs die Menschheit einig gewesen sein, damals war sie mächtig, und damit sie nicht allzu mächtig werde, hat sie die Gottheit zerstreut. Diese Gedanken werden in das Gewand einer Erzählung gekleidet. Wenn die Sage die Begebenheit nach Babel verlegt, so beruht dies nicht auf Überlieferung, sondern auf dem gewaltigen Eindrucke, den diese uralte Kulturmacht allzeit gemacht hat. — Hinsichtlich der buchstäblichen Auffassung des Turmbaues und der Verwirrung stimmt diese Erklärung mit der unter 1. geschilderten überein, nur dafs eben nach Gunkel nicht Geschichte, sondern Sage vorliegt. Die Zeit, in welcher die Begebenheit spielt, ist nach allen Erklärungen die Urzeit, da die Menschheit noch ungeteilt war.

4. Eine in den Grundzügen schon von Origenes vertretene, besonders von C. Vitringa[1] verteidigte Auffassung versteht

[1] Observationum sacrarum tom. 1, lib. 1, Jena 1723.

unter der Sprachverwirrung nicht die durch positive göttliche Einwirkung herbeigeführte Entstehung der verschiedenen Sprachen und Völker (die vielmehr der natürlichen Entwicklung zugeschrieben wird), sondern die beim Turmbau entstandene Entzweiung und dadurch veranlafste Trennung der Menschheit. „Lippe“ = Gesinnung. — Eine Modifikation dieser Meinung hat in anziehender Weise der Franziskanerprovinzial Ant. Hammerschmid[1] begründet. Danach spricht Gn 11, 1—9 von einem viel späteren Ereignisse, als gemeiniglich angenommen wird, nämlich nicht von der plötzlichen Entstehung der Sprachen, die nach den Resultaten der Sprachwissenschaft ausgeschlossen ist, auch nicht von der Entstehung der Völker überhaupt, sondern von der Trennung innerhalb eines einzigen semitischen Volkes, d. h. des Hauses Arphaxad, genauer von dem Ausscheiden der Nachkommen des Jektan aus dem Offenbarungsstamme, als welcher nur die Familie Phaleg übrig blieb. Neu ist auch, dafs nach H. die Zeit des Turmbaues mit dem Beginn der Hammurabi-Dynastie zusammenfällt. Stadt und Turm sind als Hauptstadt und Haupttempel eines vom Stamme Arphaxad neu zu gründenden Reiches gedacht. Als Ort für diese Bauten habe man das bisherige Städtchen Tintir gewählt und es in Bab-ili umgetauft. Die Entzweiung sei der Uneinigkeit über den Bauplan entsprungen. Die Verwirrung der Sprache ist also im uneigentlichen Sinne, der Stadt- und Turmbau im eigentlichen verstanden. — Es soll gleich bemerkt werden, dafs im Texte nicht von einem Umbau, sondern von einem völligen Neubau der Stadt die Rede ist, und dafs ein mit so grofser Begeisterung unternommenes nationales Werk unmöglich an kleinlichen Uneinigkeiten über den Bauplan scheitern konnte.

II.

1. Die Untersuchung über den Sinn der Erzählung Gn 11, 1—9 mufs m. E. von dem Zwecke des Turmbaues ausgehen. Die Absicht der Menschen ist, sich einen Namen zu machen, damit

[1] Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau 1898, Heft 1—4.

sie nicht über die Erde zerstreut werden. Der Zweck ist die Aufrechterhaltung der Einheit, das Mittel ist der Bau. Welche Einheit resp. Zerstreuung ist gemeint? — Vor allem ist es im Texte ohne Begründung, mit Hoberg eine zweifache Einheit anzunehmen: eine im Schwinden begriffene natürliche Einheit (insbesondere der Sprache) und eine neu entstehende religiöse oder vielmehr widergöttliche Einheit. Auf jeden Fall wäre die Gott mifsfällige und von ihm gesprengte Einheit die religiöse. Diese aber wird V. 6 und 7 als Einheit des Volkes und der Sprache beschrieben, und man hat kein Recht, die V. 1 mit gleichen Worten beschriebene Einheit anders zu verstehen. Überhaupt berechtigt nichts im Texte zu dem Schlusse, dafs der Bau götzendienerischer Absicht entsprungen sei oder gar das Zentrum der Empörung gegen Gott sein sollte. Nur der Hochmut der selbstbewufsten geeinten Masse wird in V. 4 („bis zum Himmel") getadelt; vgl. Is 2, 15; 14, 13; 26, 5; Hab 2, 9.

Welcher Art die Einheit war, deutet V. 2 an. Hier wird der Übergang vom Nomadenleben („zelten") zur Sefshaftigkeit („sich niederlassen") beschrieben. Letztere führt naturgemäfs zur Schaffung von schützenden Mittelpunkten, von „Städten", und in diesen ist für jene Kulturstufe wiederum die Hauptsache die Befestigung, der „Turm", der dem Eigentum und den Bewohnern Schutz vor den Feinden gewährt. Diese Seite der Sefshaftigkeit schildert V. 3. Der Satz: „damit wir nicht zerstreut werden" drückt demnach nichts anderes als den Entschlufs aus, das Nomadenleben für immer aufzugeben. Der Kitt der nationalen Einheit soll die Aufrichtung eines mächtigen („bis in den Himmel", vgl. Dt 1, 28), ruhmreichen („wir wollen uns einen Namen machen") Gemeinwesens sein.

„Turm-(Stadt)bau" ist Steigerung von „Hausbau", welcher Ausdruck nach Ex 1, 21; Ruth 4, 11; 2 Sm 7, 11. 27 die Gründung einer Familie, eines Stammes bedeutet. Stadtgründung und Turmbau steht Is 25, 2; Hab 2, 12 („Wehe dem, der eine Stadt gründet mit Blutschuld und eine Feste baut mit Unrecht") für Errichtung eines Reiches; vgl. Is 2, 14. 15;

24, 10[1] (civitas vanitatis); 26, 5 (civitas sublimis); 25, 3 (civitas gentium). Eine Erklärung unserer Stelle gibt Ps 106 (107), 4. 7. 36, wo mit offensichtlicher Anspielung auf Gn 11 dem Nomadenleben in der Steppe das Finden oder Erbauen (V. 36) einer Wohnstadt (עִר מוֹשָׁב, vgl. Gn 11, 2 וַיֵּשְׁבוּ) als glücklicher Kulturzustand gegenübersteht. Weil mit der Seſshaftmachung in einem Kulturlande die Annahme dieser Kultur verbunden zu sein pflegt, wird Hebr 11, 9. 10 Abraham gelobt, daſs er vermöge des Glaubens nicht in der Stadt, sondern in Zelten gewohnt, d. h. von der polytheistischen Kultur Kanaans sich frei gehalten habe. An sich steht der „Glaube" dem Gegensatz von Stadt und Zelt neutral gegenüber. Darum kann auch das Miſsfallen Gottes an dem Bauwerk Gn 11 sich nicht gegen dieses selber, d. h. nicht gegen die Seſshaftmachung an sich richten, sondern kann sich nur aus dem Umstande erklären, daſs sie gerade in Sinear stattfand, weil hier die Gefahr, dem einheimischen Götzendienste zu verfallen, besonders groſs war. — In dem dargelegten Sinne wird durch den Stadtbau die „Zerstreuung", d. h. das unstete Nomadenleben, tatsächlich verhindert oder vielmehr völlig überwunden. Nicht aber wäre dies der Fall bei der gebräuchlichen Annahme, es werde Gn 11 von einem einzelnen Bauwerk erzählt, durch welches die Trennung der sich mehrenden Menschheit verhindert werden sollte. Wie könnte bei der steten Vermehrung der Menschheit ein einziger Turm oder eine einzige Stadt diese natürliche Zerstreuung aufhalten? Warum sollten sich die Menschen überhaupt vor dieser Zerstreuung fürchten?

2. Daſs Gn 11 nicht von einem einzelnen Bauwerke spricht, läſst zweitens das Verhalten Jahwes gegenüber eben diesem Unternehmen erkennen. — Jahwe hat von dem Baue gehört und steigt herab, um ihn genau zu beschauen, um sich gleichsam von der Wahrheit des Gerüchtes zu überzeugen; vgl. Gn 18, 21. Nun muſs doch erwartet werden, daſs in der folgenden

[1] Knabenbauer, Comm. in Is., zu 24, 10: „urbs tohu .., qua voce indoles potestatis Deo inimicae describitur" (die Stadt sei als Mittelpunkt dieser Macht genannt).

Rede Jahwe das ausspricht, was er — anthropomorph gesprochen — auf Erden Neues sieht. In V. 6ᵃ mufs das Resultat des göttlichen Schauens niedergelegt sein, die Feststellung des vorgefundenen neuen Tatbestandes. Darauf weist schon die Partikel הן „ecce" hin. Man vergleiche den ganz parallelen Ausdruck Gn 3, 22. 23: der erste mit „ecce" eingeleitete Satz 22ᵃ bezeichnet die neu geschaffene Situation („die Menschen sind wie einer von uns"); dem entspricht 11, 6ᵃ. 3, 22ᵇ und 11, 6ᵇ kündigen an, dafs der Weiterbildung des Gott mifsfälligen Zustandes Einhalt geboten werde, dafs die Menschen nicht vom Lebensbaum essen resp. ihr Werk nicht nach ihrem Wunsch vollenden sollen. 3, 23 resp. 11, 7. 8 wird die Ausführung dieser Ankündigung erzählt. — V. 6ᵃ kann demnach nicht sagen wollen, dafs die Menschen noch ein Volk sind und noch eine einzige Sprache haben, denn diese Erkenntnis hatte Jahwe — menschlich geredet — schon vor dem Herabsteigen; „ein Volk und einer Lippe" mufs das neu Geschaute, also ein anderer Ausdruck für „Turm-(Stadt)bau" sein. Auch wir sprechen vom stolzen Bauwerk nationaler Einheit. Darauf weist auch זה in 6ᵇ hin: das ist nun der Anfang ihres Tuns; „das" kann doch nicht so verstanden werden, dafs Gott bei diesem Worte mit dem Finger auf den Bau hingewiesen hätte, sondern kann ungezwungen nur auf den vorausgehenden Satz: „siehe, sie sind ein Volk und einer Lippe", bezogen werden; also ist damit ein Tun bezeichnet, nicht der Zustand der ursprünglichen Spracheinheit. Letztere kann ferner deshalb nicht gemeint sein, weil 6ᵃ offenbar ein Gott mifsfälliges Faktum erzählen will. Somit ist unter dem naheliegenden Bilde eines mächtigen Stadtbaues die Entstehung einer neuen Einheit, die Einigung der Menschen zur Gründung eines Staatswesens nach Aufgabe des Nomadenlebens geschildert.

Bei dieser Auffassung versteht man, warum Jahwe, um das Unternehmen der Menschen zu vereiteln, nicht, was doch am nächsten läge, Turm und Stadt zerstört, wie er Sodom zerstört (Gn 19). Nach der Urerzählung besteht das ganze

Gericht darin, daſs Jahwe die Menschen über die Erde zerstreut. Über das Schicksal des Turmes ist nichts gesagt. Das muſs bei der gewöhnlichen Auffassung auffallen. Nach unserer Darlegung dagegen ist mit der Zerstreuung tatsächlich „Turm" und „Stadt" zerstört. Spätere, die an ein einzelnes Bauwerk dachten, suchten den scheinbaren Mangel der biblischen Erzählung gutzumachen, indem sie die Zerstörung des Turmes durch Stürme eintrugen. So Flavius Jos., Ant. 1, 4; Sibyllinen 3, 98 ff[1]; Buch der Jubiläen 10, 18 ff[2]. Nach der erweiterten Erzählung wird der Weiterbau der Stadt verhindert. Es soll offenbar gesagt sein, daſs das stolze Unternehmen schmählich endete und die „Stadt" ein unvollendeter Torso geblieben sei, ein Denkmal des göttlichen Zornes und ein Warnungszeichen für die Menschen. Das historische Babel, das den Israeliten als eine Wunderstadt erschien (Jer 51, 41. Is 47, 5 u. o.), konnte aber sicher nicht jenen von Gn 11 gewollten Eindruck machen. Es ist auffallend, daſs die Anhänger der Meinung, Gn 11 rede von einem einzelnen Bauwerke, immer nur von einem Turme reden und vergessen, daſs der Bericht mit dem Turme zugleich die Stadt nennt, ja diese in den beiden letzten Versen allein. Einen guten Sinn hat die Erzählung, wenn sie den Versuch, eine groſse Zusammenfassung der Menschen zu einem Reiche in Sinear mit dem Stützpunkt Babel zu gründen, zum Inhalte hat: ein Unternehmen, das durch Gottes Fügung in seinem ganzen Umfange nicht zur Ausführung kam. Der Sinn von 11, 9 ist in diesem Falle: deshalb ist der Name „Babel" sehr bezeichnend, denn hier hat Jahwe einstens die Sprache „verwirrt".

3. Nach obiger Darlegung sagt 11, 1 nicht, daſs damals noch die ursprüngliche Einheit der Sprache und des Volkes bestand, sondern vielmehr, daſs diese Einheit neu entstand. Dazu stimmt das einleitende ויהי. Dieser Ausdruck bedeutet,

[1] Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II (1900) 187.

[2] Ebd. 59.

wie Hammerschmid[1] richtig gegen diejenigen bemerkt, welche in Gn 11, 1—9 die nachträgliche Erklärung der Gn 10 geschilderten Völkerentstehung erblicken, niemals „das ging nämlich so zu"; ebensowenig bedeutet er aber auch „es war damals noch". Das Wort leitet immer die Erzählung vom Eintreten oder vom Offenbarwerden eines neuen Ereignisses ein. Wäre 11, 1 ein damals bestehender Zustand gemeint, so wäre dies ausgedrückt wie Gn 1, 2 oder Richt 4, 4 („Debora war damals Richterin") und Richt 11, 1. Dem gegenüber kann man nicht auf Stellen wie Gn 11, 30 verweisen, denn hier ist der Sinn: Sara zeigte sich (später) als unfruchtbar; Richt 19, 1 und 1 Sm 1, 1 ist von neu auftretenden Männern die Rede. Diese Auffassung von 11, 1 liegt offenbar auch der Erklärung zu Grunde, welche Salomo Jarchi als eine von den Alten überkommene zu 11, 1^b („derselben Worte") anführt: „venerunt in idem consilium"[2].

4. Wie ist nach der vorgetragenen Auffassung die Einheit und die Verwirrung der Sprache zu verstehen?

a) Kaulen a. a. O. hat mit Aufgebot grofser Gelehrsamkeit nachweisen wollen: vor dem Turmbau sei die ganze Menschheit ein einziges Volk gewesen mit einer Religion und einer Sprache; die natürliche Entwicklung und Vermehrung der Menschheit habe prinzipiell verschiedene Sprachen nicht hervorbringen können, nur eine religiöse Trennung habe ganz verschiedenartige Völker und Sprachen geschaffen; die Sprachentrennung sei eine positive Tat Gottes, ein Wunder, insofern sie an einem Orte und zu einer Zeit herbeigeführt worden sei. Den prinzipiellen Unterschied der Sprachen sieht Kaulen darin, dafs seit dem Turmbau nur die Sprache der monotheistischen Semiten die vollkommene, durch Lautsymbolik gebildete Flexion besäfse, während dem Polytheismus und seinem Ausläufer, dem Atheismus, die Agglutination der Chamiten und Japhetiten resp. die Isolation der chinesischen Sprache entspräche.

---

[1] Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau 1898, 159.

[2] Bei C. Vitringa, Observ. sacr. t. I, l. 1, c. 9.

Gegen diese Aufstellungen spricht vieles, wie Hammerschmid a. a. O. ausgeführt hat. Die Religion ist nicht die einzige Ursache des Volksgeistes. Es ist unwahrscheinlich, daſs zur Zeit des Turmbaues (auch bei Annahme der herkömmlichen Zeitbestimmung) die Menschheit noch ein einziges Volk gebildet hat; es ist vielmehr wahrscheinlich, daſs sich nach der aus natürlichen Bedürfnissen geschehenen Trennung schon Veränderungen in der Sprache herausgebildet hatten und Völkerindividuen entstanden waren[1]. Dazu paſst die allgemein in irgendwelcher Weise auf den Turmbau zu Babel bezogene Stelle Sap 10, 5, die von Völkern redet, die sich zusammentaten. Nach Augustinus[2] erbaute den Turm Nimrod mit seinen Völkern. Was aber das Wichtigste ist, die Schrift selber Gn 10, 31. 32 betrachtet offenbar die Entstehung der Völker und Sprachen als einen natürlichen Prozeſs. Ferner lehrt die Sprachwissenschaft, daſs in dem langsamen, stetigen Prozesse der Sprachenbildung ein nach herkömmlicher Betrachtung so gewaltsames und plötzliches Ereignis keinen Raum hat. Übrigens besteht die behauptete Zweiteilung der Sprachen die Prüfung nicht. Demgemäſs müſsten die chamitischen Sprachen mit den japhetitischen näher verwandt sein als mit den semitischen, was sicher nicht der Fall ist. Wie soll überhaupt die Sprache mit der Religion innerlich zusammenhängen? Wie soll man sich die plötzliche Entstehung des Polytheismus denken? Nach allem, was die Geschichte lehrt, ist er durch allmähliches Herabgleiten aus der Höhe des Monotheismus entstanden. Es ist endlich zum mindesten nicht nachgewiesen, daſs bei allen nichtsemitischen Völkern der Polytheismus ursprünglich war.

b) Muſs שׂפה „Lippe“ Gn 11, 1. 6. 7. 9 die Bedeutung „Sprache“ haben in dem Sinne, in welchem man von babylonischer, ägyptischer Sprache spricht? „Lippe“ steht an nicht wenigen Stellen unzweifelhaft für Rede und die darin ausgesprochene Gesinnung, z. B. Job 2, 10: sündigen mit den

[1] Vgl. Äm. Schöpfer, Geschichte des AT (1895) 75.

[2] De civ. Dei 16, 4.

Lippen; 12, 20: Gott entzieht die Rede (Sing.); Prv 12, 19: wahrhafte Lippe (Sing.); 12, 22: lügenhafte Lippen. Besonders lehrreich ist Is 19, 18, weil hier der Ausdruck: die Lippe eines andern (Kanaans) sprechen — eine Gesinnungseinheit der Sprechenden bezeichnet; vgl. Soph 3, 9 und besonders 1 Kor 1, 10 (dasselbe reden = einig sein). Derselbe Gedanke liegt Ps 54 (55), 10, wo sichtlich auf Gn 11 angespielt ist, zu Grunde. — שפה wird nirgends im Sinne von Sprache, Mundart gebraucht, auch nicht Ps 80 (81), 6, wo damit die Botschaft Gottes gemeint ist, ebenso nicht Is 28, 11; 33, 19; Ez 3, 5. 6; denn an diesen Stellen ist das Wort von der Aussprache zu verstehen. Dazu kommt, worauf Hammerschmid aufmerksam macht, dafs Gn 10, wo von der Sprachenverschiedenheit die Rede ist, ausschliefslich לשן gebraucht ist, Gn 11, 1—9 dagegen ausschliefslich שפה. Sollte dieser auffallende Umstand nicht ein Fingerzeig sein, dafs am letzteren Orte nicht von der Einheit der Sprache, sondern der Gesinnung die Rede ist? Damit ist Buch der Jubiläen 3, 28 zu vergleichen, wo gesagt ist, dafs die Tiere vor der Sünde miteinander redeten, und zwar eine Lippe und eine Sprache; ersterem wird das Verstummen der Tiere, letzterem ihre Zerstreuung (vgl. Gn 11, 1. 9) nach der Vertreibung Adams entgegengesetzt[1]. Die aus Gn 11 entlehnten Worte wollen das einträchtige Beisammensein im goldenen Zeitalter schildern.

11, 1 ist demnach zu übersetzen: „und es begab sich, dafs bei allen Menschen dieselbe Rede ging und dieselben Worte". „Dieselben Worte" — die Bestandteile der Rede — ist beigefügt, um die volle Übereinstimmung der Menschen hervorzuheben. Der Inhalt dieser gemeinsamen Rede ist V. 3. 4 angegeben; „bei allen Menschen ging eine Rede" V. 1 entspricht „einer sprach zum andern" V. 3. Diese Beobachtung stützt unsere Auffassung. — Es sei daran erinnert, dafs ich 11, 1 für eine aus V. 6 entnommene, später

---

[1] Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II (1900) 45.

der ganzen Erzählung vorausgesetzte Bemerkung des Schlufsverfassers halte; vgl. BZ I 228 ff.

c) Die „Verwirrung der Lippe“ gibt nur nach unserer Erklärung einen befriedigenden Sinn. — בלל heifst aram.: in Wasser einweichen, syr.: mischen, assyr.: ausschütten, übergiefsen, im AT: einrühren, Os 7, 8: mischen. All diese Bedeutungen setzen voraus, dafs mindestens zwei Dinge vorhanden sind, die zusammengeschüttet oder vermischt werden. Vitringa fragt mit Recht, wie man von einem Zusammenschütten der einen Sprache reden könne. Dagegen kann man sagen, dafs die Rede der einzelnen Menschen, die aus vielen Reden besteht, die aber bisher einig und zusammengeordnet waren, also eine Rede bildeten, durch einen Streit zusammengeworfen, aus der Zusammenordnung gebracht und so verwirrt wird. Verwirrung bedeutet Aufhebung der zwischen mehreren Dingen bestehenden Ordnung und Einheit, also Trennung, Spaltung. So erklärt Ps 54 (55), 10 den Ausdruck: Verwirrung der Zunge (Rede) = Spaltung der Gesinnung. — Auf keinen Fall könnte aus dem Berichte, dafs Gott die „Sprache“ verwirrte, geschlossen werden, dafs damals neue Sprachen entstanden seien. Davon sagt, was nicht beachtet wird, die Schrift kein Wort. Wenn man die Sprachverwirrung im herkömmlichen Sinne nimmt, so kann man höchstens annehmen, Gott habe durch ein Wunder das gegenseitige Verständnis zeitweilig, solange es der Zweck verlangte, verhindert, wie er Gn 19, 11 zeitweilige Blindheit verhängte. Allein die Absicht Gottes konnte nicht sein, das gegenseitige Verständnis der Menschen überhaupt zu verhindern, sondern nur hinsichtlich jener Rede, die ihm mifsfiel, jener nämlich, von der allein gesprochen wird, und deren Inhalt V. 3. 4 angegeben ist. Darauf, dafs nur diese gemeint ist, deutet wohl auch die Wiederholung von איש und רעהו in V. 7. Warum sollte Gott die Spracheinheit sprengen? Um eine neue Koalition gegen die Offenbarung zu hindern? Die Geschichte würde beweisen, dafs dieser Zweck nicht erreicht wurde. Gott will nur die V. 3. 4 ausgesprochene Absicht der Menschen vereiteln, und

deshalb genügt es, zu verhindern, daſs die Menschen die darauf bezüglichen Reden „verstehen". שׁמע mit Akkus. bedeutet nicht bloſs „hören", sondern auch: hören auf, aufmerken, anhören (Gn 23, 8. 11. 15 u. ö.). Allein Gn 11 ist die Auffassung wohl diese, daſs unter den Menschen ein groſser Streit ausbricht, in welchem jeder anders redet (1 Kor 1, 10), so daſs in dem Lärme keiner des andern Rede versteht.

d) Unsere Erklärung wird durch den ebenfalls nicht beachteten Umstand unterstützt, daſs viele alte Erklärungen und Hinweise auf Gn 11, 1—9 ganz unbefangen von der Verwirrung der Zungen und Sprachen reden, als ob sich das von selbst verstehe. Schon die alte griechische Übersetzung (LXX) bietet V. 9 den Plural τὰ χείλη, während V. 1. 6. 7 der Singular steht: χεῖλος resp. γλῶσσαν und φωνήν. Nach dem Buch der Jubiläen 10, 22—25 werden die Sprachen zusammengeschüttet, und nicht mehr soll ein Sinn herrschen (es besteht also die Einheit des Sinnes in der Zusammenstimmung der vielen Sprachen, d. h. Reden). St Hieronymus[1] spricht gleichfalls von der Verwirrung der Sprachen; Filastrius a. a. O. behauptet ausdrücklich die Mehrheit der Sprachen. An den angeführten Stellen (abgesehen von Filastrius) muſs unter שׂפה V. 7. 9 die Rede = ausgesprochene Gesinnung verstanden sein, also konnten die Verfasser dasselbe Wort V. 1. 6 nicht in einem ganz andern Sinne, nämlich von der Sprache verstehen.

5. Die Gn 11, 1—9 geschilderten Ereignisse versetzen uns demnach in folgende Situation:

Einmal machten die Menschen den einmütigen Versuch, das Nomadenleben aufzugeben, sich im Osten, in der Ebene Sinear seſshaft zu machen und hier eine groſse, staatliche Zusammenfassung zu schaffen. Die volle Ausführung dieses groſsen Planes wurde durch göttliche Fügung vereitelt, und die kaum geschaffene Einheit fiel wieder auseinander.

Schon St Augustinus hat in dieser Weise den Grundgedanken der Erzählung bestimmt: die Stadt sei als Haupt-

---

[1] Quaest. in Genesim c. 10.

stadt eines zu gründenden Reiches geplant gewesen. — Weil befestigte Städte besonders in alten Zeiten die Stützpunkte eines sich seſshaft machenden Volkes sind, so steht Stadtbau für Reichsgründung. Turm- und Stadtgründung steht demnach nicht im rein buchstäblichen Sinne, aber auch nicht rein bildlich als Bezeichnung menschlichen Hochmutes und Kulturstolzes wie etwa Is 2, 15, sondern als konkreter Ausdruck für Errichtung eines Reiches.

St Hieronymus, von dem wir keine eigentliche Erklärung über Gn 11, 1—9 besitzen, scheint den Bau zu Babel nicht nur nicht im buchstäblichen, sondern im rein bildlichen Sinne verstanden zu haben. Wenigstens läſst sich das aus Ep. 21, 8 de duobus filiis vermuten. Er stellt hier Kain mit den Turmerbauern zusammen: Kain wohnte im Lande Nod, d. h. im Lande der Unstetigkeit; alle Gottlosen sind unstet und haltlos; so erbauten die Gottlosen den Turm, und sein Ort wurde genannt Babel, id est confusio. Nun sagt aber H. ausdrücklich[1], Nod sei nicht etwa ein Ländername, sondern das Wort sei künstlich gebildet, um das unstete Leben Kains auszudrücken. „Wohnen im Lande der Unstetigkeit“ ist also nach H. ein Oxymoron. Er scheint auf ähnliche Weise auch den Ausdruck „die Stadt Babel, d. h. Verwirrung, Unsicherheit, bauen“ verstanden zu haben, so daſs der Sinn wäre: sie glaubten wie in einer festen Stadt sicher und ruhig zu wohnen, aber ihre Stadt ward ein Babel, d. h. sie erreichten ihre Absicht nicht und blieben unstet. — Allein zwischen den Namen Nod und Babel besteht ein groſser Unterschied, denn letzteres ist der Name einer bekannten historischen Stadt und kann kaum rein appellativ gebraucht sein. Die Gn 11, 1—9 erzählten Ereignisse müssen irgendwie mit dem historischen Babel in Beziehung stehen. Inwieweit dies der Fall ist, ferner ob der Zeitpunkt des Turmbaues von Babel näher bestimmt werden kann, ist im folgenden zu untersuchen.

---

[1] Quaest. in Genesim c. 4.

(Fortsetzung folgt.)

Das apokryphe und das kanonische Esrabuch.

Von Dr Joseph Fischer in München.

Die folgenden Studien sind veranlaſst durch Howorths Aufsätze in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology[1]. Diesen muſs ich um so gröſsere Aufmerksamkeit widmen, als ich in meinen „Chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia" (Freiburg i. Br. 1903) über den apokryphen Esra nur eine ganz kurze Bemerkung machen konnte.

Howorth sucht zu beweisen, daſs der apokryphe Esra[2] die LXX-Übersetzung zum kanonischen Esrabuch sei, und daſs die griechische Version, welche wir jetzt für kanonisch annehmen, eine spätere und schlechtere Übertragung, nämlich die des Theodotion sei; bis auf Hieronymus habe das jetzt unter die Apokryphen gestellte Esrabuch zu den kanonischen Büchern gehört, und erst dieser „tempestuous father"[3] habe es aus dem Kanon verdrängt, weil die andere Version mehr der „Hebraica veritas" entspreche. Stellen wir nun, ehe wir an die Prüfung dieser Ansicht herantreten, erst die Sätze heraus, welche ohne weiteres klar sind.

1. Der apokryphe Esra hatte in der alten Synagoge, der früheren Kirche bis Hieronymus ein sehr groſses Ansehen. Insbesondere wird er von Flavius Josephus und den Kirchenvätern fleiſsig zitiert[4].

[1] Some unconventional Views on the Text of the Bible XXIII (1901) 147 ff 305 ff; XXIV (1902) 14 ff 147 ff 332 ff; XXV (1903) 1 ff.

[2] Wir nennen das apokryphe Esrabuch 3 Esr und das kanonische 1 Esr.

[3] XXIII 150. Sonstige Proben über den Stil, in dem Howorth seine Belehrung spendet, unterlassen wir. Die deutschen Gelehrten sind Howorth „der letzte Sommersonnenschein".

[4] Vgl. ThQ 1859, 257 ff.

2. Origenes hat 3 Esr in seine Hexapla aufgenommen, was bei dem Ansehen, das dieses Buch genoſs, eigentlich selbstverständlich ist.

3. 3 Esr ist eine direkte und unabhängige Übertragung aus dem hebräisch-aramäischen Originale[1].

4. 3 Esr ist bei weitem die gefälligere und freiere Übersetzung, während 1 Esr eine sklavische Anlehnung an das Original darstellt.

Diese vier Sätze sind Tatsachen, und Howorth hätte sich den langen, mit heftigen Ausfällen gegen deutsche Gelehrte verbundenen Beweis derselben ersparen können; die andere Behauptung dagegen, daſs 3 Esr die ursprüngliche LXX-Übersetzung ist, kann begreiflicherweise sehr in Zweifel gezogen werden. Drei Gründe führt H. für seine Hypothese an: 1. in den groſsen LXX-Hss wird das apokryphe Esrabuch Esdras A, das kanonische Esdras B genannt. 2. Zur Zeit des Flavius Josephus galt offenbar 3 Esra als die „älteste und autoritativste Übersetzung. Als Tempelpriester kannte er die autoritativen Schriften am besten, und indem er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen sich befand, muſste er auch um jeden Preis unanfechtbar schreiben“[2]. 3. Die Hexapla des Origenes hat den apokryphen Esra für ein kanonisches Buch angesehen[3]. Das unter 1 und 3 Gesagte haben wir bereits anerkannt, und was des Josephus Bedeutung als Zeuge für den Kanon anbetrifft, ist, glaube ich, von C. Julius endgültig dargelegt, daſs die „jüdische Archäologie zur Feststellung einer Josephusbibel sich nicht verwerten läſst. Trotz seiner wiederholten Versicherung, daſs er nur aus den heiligen Büchern der Hebräer schöpfe, benutzt er, ohne mit einem Worte zu bemerken, daſs seine Erzählung von jetzt ab auf weniger glaubwürdigen Quellen beruht, ohne Bedenken die nur in den LXX befindlichen Zusätze zu den Büchern Esra und Esther. Wer nun aber aus diesem Verfahren des Josephus schlieſsen wollte,

---

[1] Vgl. E. Nestle, Marginalien und Materialien (1893) 28 ff.
[2] Ebd. XXIII 153.
[3] Ebd. 156.

dafs also unser Geschichtschreiber auch jene Absätze den ‚heiligen‘ Büchern beigezählt, müfste konsequentermafsen einräumen, dafs derselbe Josephus den zahlreichen Midraschim, die er ebenfalls ohne weiteres in sein Geschichtswerk eingeflochten, die nämliche Autorität zuerkannte.“[1]

Äufsere Bezeugungen können also nicht das Entscheidende in unserer Frage sein. Denn wir erleben hier dasselbe Schauspiel, das wir an andern Büchern sehen, dafs sie nämlich eine Zeitlang für kanonisch bzw. apokryph gehalten wurden, später aber in den entgegengesetzten Rang eingetreten sind. Mafsgebend kann nur der Vergleich beider Bücher nach Form und Inhalt sein.

Indem wir an diesen Vergleich[2] herantreten, heben wir zunächst hervor, dafs sich das apokryphe Esrabuch nicht im mindesten mit den Chronikbüchern nach der sprachlichen Seite hin deckt, und doch wäre dies schlechthin notwendig, da ja H. die Teilung von Chronik-Esra-Nehemia aus einem Buche in drei für ein Werk der Massorethen erklärt und daher klar ist, dafs dieses eine Buch auch von einem Übersetzer ins Griechische übertragen worden ist. Diese ernste Schwierigkeit, die Howorth nicht berücksichtigt hat, wird dadurch nicht beseitigt, dafs auch das kanonische Esrabuch sich in der Übersetzung von den Chronikbüchern unterscheidet, da diese Differenzen sehr untergeordneter Art sind und die Sprache des Übersetzers von 1 Esr sich eng mit dem Griechisch der kanonischen Bücher, namentlich dem des Propheten Jeremias berührt.

Schon längst ist erkannt, dafs 3 Esr manche Worte und Ausdrücke mit späteren Büchern gemeinsam hat, z. B. mit dem Buche Daniel. Jedoch können wir auf diese kurzen Andeutungen keinen gröfseren Beweis aufbauen. Deshalb geben wir zunächst eine Zusammenstellung der Ausdrücke, welche 3 Esr mit (fast nur) späteren Büchern gemein hat.

---

[1] C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre Geltung. BSt VI (1901) 3/4, 22—24.

[2] Vgl. W. J. Moulton, Über die Überlieferung und den textkritischen Wert des dritten Esrabuches. ZatW 1899, 209 ff; 1900, 1 ff.

1. Fast nur mit späteren Büchern hat 3 Esr gemein: ἀναδείκνυμι im Sinne von aufstellen 2, 3; 8, 23 — Dn LXX 1, 11. 20. 2 Makk 9, 14. 23. 25; 10, 11; 14, 12. 26; εἰδώλιον 2, 9 — Dn LXX 1, 2; Bel 9. 1 Makk 1, 47; 10, 83; ὑπογράφειν 2, 15. 25 — Sir 50, 1, sehr häufig in den Makkabäerbüchern; ebenso ἐπίλοιπος 2, 16 — sehr häufig in den Makkabäerbüchern, während der Übersetzer von 1 Esr das bei Jeremias sehr beliebte κατάλοιπος hat; εὐπρεπῶς 2, 10 — Sap 13, 11; ἱστορεῖν 1, 33. 42 — ἱστορία Est 8, 13. 2 Makk 2. 24. 30. 32. 4 Makk 3, 19; ἀντιγράφειν 2, 25 — 1 Makk 12, 23; κατὰ σπουδὴν 2, 29 — vgl. 1 Makk 6, 63, 1 Esr hat dafür das in den älteren Teilen der Hl. Schrift sehr häufig gebrauchte ἐν σπουδῇ; ἀναζεύγνυμι in der Bedeutung „aufbrechen“ mit der Ortsbestimmung Ex 14, 15; 40, 36, in der Bedeutung „reisen“ Jdt 7, 1. 2. 7; 16, 21. 3 Esr 2, 30. 2 Makk 5, 11; 12, 29; 14, 16. 3 Makk 7, 16; 4, 22; ὡς mit Superlativ 2, 30 — Ps 22, 5. 3 Makk 1, 8. 4 Makk 3, 10; τυπάρχης häufig in 3 Esr und Dn; ἀναλύειν 3, 10 (im Kapitel über den Pagenstreit) nur in griechischen Teilen des AT, und zwar hauptsächlich in den Makkabäerbüchern; σωματοφύλαξ 3, 3 — (Jdt 12, 7) 3 Makk 2, 23; χρύσωμα 3, 6; 8, 56 — 1 Makk 11, 58; 15, 32. 2 Makk 4, 32. 39; μανιάκη 3, 6 — Dn 5, 16. 17. 19; ὕπατος 3, 14 — Dn LXX 3, 2. 3. 27. 1 Makk 15, 16. 2 Makk 10, 10; παρακούειν 4, 11 — Est 3, 3. 8; 4, 14; 7, 4. Is 65, 12; θεωρεῖν 4, 19 — überaus zahlreich in späteren Büchern; ἐξοδεύειν 4, 23 — 1 Makk 15, 41. 2 Makk 12, 19; προσγελᾶν 4, 13 — Sir 13. 6. 11; προσβαίνειν 4, 53; 8, 1 — Jdt 4, 7; 7, 10; κωθωνίζεσθαι 4, 63 — Est 3, 15; ἀναγκάζειν 3, 24; 4, 6 — Jdt 8, 30. Prv 6, 7 und sehr häufig in den Makkabäerbüchern; ἀναγράφειν 1, 24. 33. 42 — 1 Makk 14, 22. 2 Makk 4, 9. 4 Makk 17, 8; ἀναπλήρωσις 1, 57 — Dn LXX 9, 2; 12, 13. Dn Theod. 12, 13; ἀνιεροῦν 9, 4 — 3 Makk 7, 20; ἀντίγραφον (Übersetzung von פַּתְשֶׁגֶן) 6, 7; 8, 8 — Est 3, 13. 14, dann noch 8, 13. Ep. Jer. 1 und sehr zahlreich in den Makkabäerbüchern; ἀφορολόγητος 4, 50 — 1 Makk 11, 28; διαγορεύειν 5, 49 — Dn LXX Sus 61; διακρατεῖν 4, 50 — Jdt 6, 12; διαπέμπειν

1, 26 — Jdt 14, 12. Prv 16, 28. 2 Makk 3, 37; 11, 26. 3 Makk 1, 8; διαφέρειν 5, 55 — Est 3, 13. Prv 20, 2; 27, 14. Sap 18, 2. 20. Dn LXX 7, 3. 23. 24. 28. 2 Makk 3, 4; 4, 39; 15, 13; δογματίζειν 6, 34 — Est 3, 9. Dn LXX 2, 13. 15. 2 Makk 10, 8; 15, 36. 3 Makk 4, 11; εἴργειν 5, 72. 73 — 3 Makk 3, 17; ἐναντιοῦν 1, 27 — Prv 20, 8. Sap 2, 12. 3 Makk 31, 7. 4 Makk 5, 26; 7, 20; ἐνδελεχής 6, 24 — Sir 17, 19; ἐνιστάναι 5, 47; 9, 6 — Est 3, 13. 1 Makk 8, 24; 12, 44. 2 Makk 3, 17; 4, 43; 6, 9; 12, 3. 3 Makk 3, 24; ἐξοδεύειν 4, 23 — Richt 5, 27. 1 Makk 15, 41. 2 Makk 12, 19; ἐξουσία 4, 28. 40; 8, 22 — sehr zahlreich in späteren Büchern; ἐπανόρθωσις 8, 52 — 1 Makk 14, 34; ἐπιβουλή 5, 73; 8, 22 — Est 2, 22. 2 Makk 5, 7; 8, 7. 3 Makk 1, 2. 6. 4 Makk 4, 13; εὐφυής 8, 3 — Sap 8, 19. 2 Makk 4, 32; ἴδιος, τὰ ἴδια: das Wort ἴδιος ist in den Übersetzungen der älteren Bücher selten, häufig dagegen in den späteren, speziell in den griechischen Büchern sehr häufig; substantivisch aber τὰ ἴδια 5, 47; 6, 32 — Est 5, 10; 6, 12. 2 Makk 9, 20; 11, 26. 3 Makk 6, 27. 37; 7, 8. Polybius 2, 57, 5; ἄγειν im Sinn von „feiern“ statt des gebräuchlichen ποιεῖν 1, 1. 17. 19. 20. 21. 22; 5, 51; 7, 10. 14; ὡς προσῆκον ἦν 5, 51 — 2 Makk 3, 6. 4 Makk 4, 3; συνέταιροι 6, 7. 27; 7, 1 — Dn LXX 2, 17; 3, 25; 5, 6; συνεῖναι 6, 2 — Prv 5, 19. Jer 3, 20. 2 Makk 9, 4; ὁλοσχερής 6, 28 — 3 Makk 5, 31; ἀτενίζειν 6, 28 — 3 Makk 2, 26; συνεργεῖν 7, 2 — 1 Makk 12, 1; παραλείπειν 8, 7 — 3 Makk 1, 19; φιλάνθρωπος 8, 10 — Sap 1, 6; 7, 23; 12, 19. 2 Makk 4, 11; 9, 27. 3 Makk 3, 20. 4 Makk 5, 12; vgl. Est 8, 13. 2 Makk 6, 22; 14, 9; 13, 23. 3 Makk 3, 15. 18; ὑποπίπτειν 8, 17 — Jdt 16, 7. Prv 15, 1. Dn LXX Sus 51; βασιλικός statt τοῦ βασιλέως kommt außer Nm 20, 17. 2 Reg 14, 26 nur in 3 Esr, Est, Dn und den Makkabäerbüchern vor; εὐθαρσής 8, 27 — 2 Makk 7, 10; 8, 21. 3 Makk 1, 7; ἀντίληψις 8, 27 nur in den Ps, Sir, Makk; προπομπή ἀπ. λεγ., dagegen προπέμπειν 4, 47 — Jdt 10, 15. Sap 19, 2. 1 Makk 12, 4. 2 Makk 6, 23; φωστήρ 8, 79, an sich schon sehr selten, in übertragener Bedeutung nur Sir 43, 7. Dn LXX 12, 3; μολισμός 8, 83 — Jer 23, 15. 2 Makk 5, 27; ἀνθομολογεῖσθαι 8, 91 — Ps 78, 13. Dn LXX

4, 34. 3 Makk 6, 33; πειθαρχεῖν 8, 94 — Sir 30, 38. Dn LXX 7, 27; φανιεροῦν 9, 1 — 3 Makk 7, 20; ἐπιδόξως (ἐπίδοξος) 9, 45 — Prv 6, 8. Sir 3, 18. Dn LXX 2, 11; σημαίνειν in der Bedeutung „mitteilen“ für פקד 2, 4 — Dn LXX 2, 15. 23. 30. 45. 2 Makk 11, 17; 1 Esr hat dafür ἐπισκέπτεσθαι, womit die LXX sonst פקד wiedergeben; ἀπηρείσατο αὐτὰ ἐν τῷ εἰδωλίῳ αὐτοῦ 1, 41; 6, 18 — Dn LXX 1, 2.

Bei dieser Untersuchung des sprachlichen Charakters, bei welcher wir nur kritisch unverdächtige und markante Stellen aufgenommen haben, fällt sofort die enge Verwandtschaft auf, welche zwischen dem apokryphen Esra-, dem griechischen Esther-[1] und 2. Makkabäerbuche besteht. Wir haben die diesbezüglichen Wörter im Drucke besonders hervorgehoben und fügen nun jene bei, welche

2. 3 Esr nur mit 2 Makk gemein hat: διὰ γραπτῶν für במכתב 2, 2 — 2 Makk 11, 15, während 1 Esr 1, 1 dafür das auch sonst im AT vorkommende ἐν γραπτῷ hat (2 Chr 36, 22); προσπίπτειν in der Bedeutung „geschehen“ 2, 17. 25; 9, 47 — 2 Makk 8, 12; 9, 3; 10, 26; 13, 1; 14, 1. 28; προσφωνεῖν ein Referat machen 2, 21; 6, 6 — 2 Makk 15, 15; ἐπινίκια 3, 5 (Pagenstreit) — 2 Makk 8, 33; χρυσοσάλινος 3, 6 (Pagenstreit) — 2 Makk 10, 29; συγγενής in der Bedeutung „geltend wie ein Verwandter“ 3, 7; 4, 42 (Pagenstreit) — 2 Makk 11, 1. 35; μετ᾽ οὐ πολύ 3, 22 (Pagenstreit) — 2 Makk 6, 1. 13; ἀπονεῖσθαι 4, 26 (Pagenstreit) — 2 Makk 13, 23; ἱερατικός 4, 54; 5, 45 — 2 Makk 3, 15 (immer mit στολή verbunden); ἀκόλουθος 5, 49. 71; 7, 6. 9; 8, 12. 14 — 2 Makk 4, 17; 6, 23; ἀποτελεῖν 5, 73 — 2 Makk 15, 39; αὐτόθι 8, 41. 62 — 2 Makk 3, 24; 11, 8; 12, 38; 15, 37 (Jos 5, 8); δαπάνημα 6, 25 — 2 Makk 3, 3; 11, 31; δυσσέβεια 1, 42 — 2 Makk 8, 33; δυσσέβημα 1, 52 — 2 Makk 2, 3; εἰσβάλλειν 6, 20 — 2 Makk 13, 13; ἐσθής 8, 71 — 2 Makk 8, 35; 11, 8.

Diese grofse sprachliche Verwandtschaft mit späteren originalgriechischen Büchern beweist um so mehr für eine sehr

[1] Vgl. B. Jakob, Das Buch Esther bei den LXX: ZatW 1890, 241 ff.

späte Entstehung von 3 Esr, als darunter Wörter sind, deren Inhalt überhaupt erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus den Juden bekannt wurde, z. B. ἐπινίκια, und da man im Stil manche Ähnlichkeit mit griechischen Profanschriftstellern entdeckt.

Am meisten, so zeigten wir, berührt sich 1 Esr, namentlich in seinem Zusatz, im Pagenstreit, mit den Büchern Est und 2 Makk. Mit diesen hat es aber nicht nur formelle Eigentümlichkeiten gemein, wie z. B. den schön-klassischen Stil, sondern sie hängen auch sachlich eng zusammen. In allen drei Büchern will der Verfasser nicht Geschichte schreiben, sondern er benutzt dieselbe, um gewisse Ideen zu motivieren und zu illustrieren. In allen drei Büchern steht im Vordergrund des Interesses die intellektuelle (gelegentlich auch physische) Übermacht des Judentums über den Heiden. Im Pagenstreit (3 Esr 3—5) wird der persische König von der Dialektik und Sophistik der drei jüdischen Edelinge so überwunden, dafs er ihnen die Heimkehr nach Juda gestattet. Esther besiegt den verschlagenen, höfischen Diplomaten durch ein nicht minder bewunderungswürdiges Gedankenkomplott und unterwirft sich auch den König. So klein das Volk der Juden ist, so überwindet es doch Weltreiche durch seine Weisheit und intellektuelle Überlegenheit; darum auf, ihr makkabäischen Helden, gegen die syrischen Bedrücker. Noch in einem andern Punkt stimmen die drei Bücher überein. Ein jedes empfiehlt mit grofsem Nachdruck ein national-religiöses Fest: das Buch Esther das Purimfest, das 2. Makkabäerbuch das Tempelweihfest: „Wie 2, 19 die Tempelreinigung unter den von Jason erzählten Begebenheiten an der Spitze steht, ebenso nachdrücklich ist das Absehen des Epitomators hauptsächlich auf die Verherrlichung des grofsen Heiligtums in Judäa gerichtet. Die auffällige Hervorhebung der beiden durch Judas Makkabäus gestifteten Feste mufs auch derjenige zur Empfehlung des jerusalemischen Tempels bestimmt finden, der auf den Gegensatz zum ägyptischen Tempel in Leontopolis keinen besondern

Nachdruck legen will. Ewald hat die richtige Beobachtung gemacht, dafs der Epitomator die Entstehungsgeschichte des Tempelweihfestes (10, 1—8) an das Ende der ersten Hälfte seiner ganzen Erzählung gestellt hat, die des Nikanorfestes (15, 30—36) an das Ende der andern Hälfte."[1] Der Epitomator der Chroniken hat seine Erzählung mit dem letzten vorexilischen Passahfest unter Josia begonnen (3 Esr 1, 1 ff). Mit grofser Freude berichtet er das erste gemeinsame Passah der Exulanten und der Einheimischen in Jerusalem (3 Esr 7, 10—15). Das nachexilische Passah ist die Fortsetzung des vorexilischen. In wunderbarer Weise hat dies Jahwe selbst angeordnet, indem er das heilige Feuer in einer Brunnengrube während des Exils erhalten hat (2 Makk 1, 18 ff). Rechnen wir noch dazu die Bücher Daniel (LXX mit Zusätzen) und Judith, welche sprachlich und inhaltlich sehr verwandt sind, so ergibt sich: Die Bücher Jdt, Dn, 3 Esr, Est, 2 Makk sind, so wie sie uns jetzt vorliegen, nach einem einheitlichen Plane übersetzt bzw. überarbeitet, ergänzt, erweitert worden, und dieser einheitliche Plan war, an grofsen Helden und Toten der Vorzeit das nationale und religiöse Bewufstsein zu stärken und zum Kampf gegen die heterogenen, aber bis ins innerste Leben eingedrungenen Elemente aufzureizen. Wenn trotz der dominierenden Ähnlichkeiten noch Verschiedenheiten bestehen, so mag dies auf Kosten der verschiedenen Vorlagen gehen oder aber, was mir wahrscheinlicher vorkommt, daraus sich erklären, dafs verschiedene Männer unter einem Haupte, dem Epitomator der Makkabäerbücher, die einzelnen Bücher bearbeitet haben. Die Vorrede zum Ganzen war der Brief 2 Makk 1, 1 bis 2, 18. Darauf folgte im Anschlufs an das „heilige Feuer des Nehemias" sofort die Darstellung des letzten vor- und des ersten nachexilischen Passahfestes (3 Esr). Jedenfalls gleich nach dem Erscheinen dieses grofsen Nationalwerkes wurden die einzelnen Bücher an ihre gehörige Stelle

[1] A. Kamphausen in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT I, Tübingen 1900, 82.

im Kanon gebracht[1], und sie verdrängten die bisherigen LXX-Übersetzungen[2] und gelangten zu grofsem Ansehen bei Juden und Christen. Der einleitende Brief aber, das Werk des Epitomators von 2 Makk, wurde unmittelbar vor dessen Werk gestellt, so dafs dieses jetzt zwei Einleitungen hatte. Von dem Verfasser des grofsen Werkes wissen wir nur, dafs er Pharisäer war; wahrscheinlich stammte er aus Ägypten. Dafür spricht das Schreiben 2 Makk 1, 1 bis 2, 18, ferner gewisse ägyptisierende Momente in Est[3], endlich gewisse Ausdrücke in 3 Esr, z. B. ἀναζευγνύναι (s. o.).

Vorstehende Ausführungen haben wieder gezeigt, dafs wir in diesen Büchern keine „Geschichts"bücher im strengen Sinn des Wortes erwarten dürfen; allerdings liegen allen Büchern wahre Begebenheiten, gute teils mündliche, teils schriftliche Traditionen zu Grunde, aber alles wurde nach der herrschenden Idee interpretiert, Ungünstiges weggelassen, dagegen selbst die kleinsten Nebensachen, wenn sie nur zweckdienlich waren, aufgenommen und selbst wie Hauptsachen behandelt. Damit bekam die Darstellung gewisser Ereignisse oft ein ganz anderes Aussehen als die Erzählung derselben in andern Büchern.

Als Entstehungszeit des 2. Makkabäerbuches nehmen wir nach B. Niese, welcher trotz des Widerspruchs, den er gefunden, das Trefflichste und Annehmbarste in der „Kritik der beiden Makkabäerbücher"[4] geleistet, und dessen Ausführungen wir auch im wesentlichen folgen, das Jahr 125/124 v. Chr. an und verlegen die Entstehung von 3 Esr ebenfalls in diese Zeit. Jedenfalls ist sicher, dafs 3 Esr sehr spät verfafst ist.

Nachdem wir nun die Entstehung von 3 Esr festgelegt, wenden wir uns der Untersuchung folgender Probleme zu:

[1] Vgl. den abrupten Anfang „καὶ ἤγαγεν" etc. 3 Esr 1, 1.

[2] Wären die Bücher Esra-Nehemia und Daniel in einem besseren Griechisch übersetzt gewesen, wie Esther etc., so hätten wir zu beiden nur „Zusätze", aber keine neuen Übersetzungen.

[3] Vgl. J. S. Bloch, Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schriftthum (1877).

[4] Berlin 1900, 25.

1. Welche von beiden Übersetzungen entspricht dem Urtext mehr und ist ihm daher näher? 2. Wie sind beide Bücher in geschichtlicher Hinsicht zu verwerten?

Ad 1. Zunächst ist zu bemerken, dafs der hebräische Text der Chronikbücher mehr zu leiden gehabt hat als der anderer Bücher, jedoch nicht in dem Grade, wie Howorth annimmt. Insbesondere ist zu betonen, dafs dem Verfasser von 3 Esr ein wesentlich anderer hebräischer Text nicht vorlag als der, welcher uns heute zu Gebote steht. Dagegen scheint schon seine Zeit nicht mehr klar über die Reihenfolge der Exzerpte aus den Esramemoiren gewesen zu sein. Das ist jedenfalls sicher, dafs 1 Esr 10, 1—44 nicht am richtigen Ort steht, wie auch der Verfasser von 3 Esr wufste, sondern zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 einzufügen ist. Man hat früher vielfach gemeint, dafs der Chronist in denjenigen Teilen der Memoiren Esras, in welchen von Esra in der dritten Person die Rede ist, Exzerpte benutzt habe, welche ein etwa einhalb Jahrhundert nach Esra lebender Schriftsteller aus den Esramemoiren gemacht habe. Indes diese Auszüge stammen aus der Feder des Chronisten selbst. Ganz abgesehen davon, dafs man den Stil des Chronisten auf Schritt und Tritt in diesen Teilen verfolgen kann — man vergleiche z. B. nur 1 Esr 3, 10—13 mit Neh 8, 13—17 —, so beweist dies sicher die stereotype Titulatur „der Priester Esra“, „Esra der Schriftgelehrte“ (1 Esr 10, 10. 16. Neh 8, 1. 4. 9. 13); denn das sind die Titel, welche wir in solchen Teilen finden, die unbestritten aus der Feder des Chronisten stammen (1 Esr 7, 7. 11. 12). Dafs nun aber 1 Esr 10, 1—44 wirklich nicht an der richtigen Stelle steht, beweisen folgende Momente:

1. Es ist absolut ausgeschlossen, dafs Esra, der ohne jegliche amtliche Eigenschaft[1] nach Jerusalem zurückkehrte, mit seinen paar tausend Mann solchen Erfolg gehabt haben soll, wie er 10, 1—44 geschildert ist. Dazu fehlen alle Vorbedingungen. Die herrschende Partei war mit Heiden ver-

[1] Esra bekam vom Perserkönig nur die Erlaubnis, religiöse Reformen vornehmen zu dürfen, soweit es seine „Weisheit fertig bringe“.

heiratet, alles war in Glück und Wohlstand. Wie soll nun Esra der Priester mit seiner Strafpredigt einen Erfolg erzielt haben in Angelegenheiten, die bis ins Innere des Menschenherzens einschneiden! Dazu bedurfte es der Lektion des Gesetzes mit seinen göttlichen Drohungen und Strafen (Neh 8), des Ansehens und der öffentlichen Stellung des Nehemia, namentlich aber des grofsen nationalen Unglücks und göttlichen Strafgerichts, das in Neh 1, 1ff erzählt wird. Das sind die Vorbedingungen, welche einen solchen Erfolg, wie er 1 Esr 10, 1—44 erzählt wird, möglich machten.

2. Warum brechen die wörtlichen Exzerpte aus den Esramemoiren in 1 Esr 9, 15 so plötzlich ab? Offenbar deswegen, weil in ihnen ein Mifserfolg Esras, wenn nicht erzählt, so doch wenigstens angedeutet war.

3. Zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 herrscht eine grofse Lücke, in welche das 10. Kapitel von 1 Esr vortrefflich pafst.

Es kann demnach als sicher angesehen werden, dafs 1 Esr 10, 1—44 zwischen Neh 9, 37 und 10, 1 gehört.

Wie diese Perikope, so stehen noch mehrere Teile von 1 Esr nicht an der richtigen Stelle; allein dies rührt jedesmal vom Chronisten selbst her, wie ich in meiner Studie über „die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia“[1] gezeigt habe. Es scheint also sicher zu sein, dafs dem Verfasser von 3 Esr so ziemlich derselbe hebräische Text vorlag wie uns heute. Und es fragt sich nun, welches von beiden Büchern dem hebräischen Original näher kommt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dafs 3 Esr nicht nur die freiere und schönere, sondern auch erweiterte Übersetzung ist, während 1 Esr sich mehr als sklavisch an das Wort des Originals anlehnt. 2 Chr 36, 20 wird erzählt, dafs der Pharao Necho von Ägypten heraufgezogen sei. Der Übersetzer von 3 Esr (1, 23) hat Pharao als Eigennamen behandelt; hier hat 3 Esr das Schlechtere und Spätere. Für עבר נהרא hat 1 Esr die wörtliche Übersetzung, 3 Esr setzte statt

[1] BSt VIII (1903), 3. Heft.

der Bezeichnung „jenseits des Stromes“ die damit bezeichneten Länder Cölesyrien und Phönizien, was aus den Makkabäerbüchern entlehnt ist. 1 Esr 3, 13: „Und das Volk konnte den lauten Jubel nicht von dem lauten Weinen im Volk unterscheiden; denn das Volk erhob grofses Jubelgeschrei, und der Schall war weithin zu hören“ = 3 Esr 5, 63: „Das Volk konnte vor dem Wehklagen des Volkes die Trompeten nicht hören; denn die Menge trompetete so laut, dafs es in der Ferne gehört werden konnte.“ Auch hier hatte 1 Esr die bessere Vorlage. Dafs „βασιλέως τῶν Χαλδαίων“ (3 Esr 6, 14), „χώρας Βαβυλωνίας“ (6, 16) Hinzufügungen des Übersetzers von 3 Esr sind, braucht nicht erwiesen zu werden. „Κτίσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“ 3 Esr 6, 3 ist bewufste Anlehnung an Gn 14, 19. 22 (vgl. 2 Makk 7, 28[!]) statt des einfachen θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (1 Esr 5, 11). Τὸν παῖδα κυρίου Ζοροβαβὴλ ὕπαρχον τῆς Ἰουδαίας (6, 26) erweist sich als Glosse: 1. ὕπαρχος ist ἀπ. λεγ.; 2. die Titulatur ist eine andere als die sonst übliche. Die oratio recta in 1 Esr 6, 3 ff ist das Ursprünglichere, während die or. obliqua aus der Feder des Verfassers von 3 Esr stammt. In V. 28 erscheint allerdings die direkte Rede, allein wenn man diese Worte noch auf Cyrus beziehen will, so entsteht die Schwierigkeit, dafs die Beamten gar nicht zu fragen brauchten, da sie ja dieselben waren; zudem wurde das Provinzensystem erst von Darius eingeführt. Φίλοι bei σύμβουλοι 8, 12 ist Glosse des Übersetzers nach Est 1, 3; 2, 18; 3, 1. Das Wort φίλος vor σύμβουλος war eine in später Zeit entstandene Titulatur, ebenso „καὶ τὰ φιλάνθρωπα ἐγὼ κρίνας“ (8, 10). Dafs 1 Esr mit ἔλαιον (שמן) (3, 7) und nicht 3 Esr mit χαρά (5, 54) das Richtige hat, ist klar. In der Wiedergabe des Psalmverses (1 Esr 3, 11) ist 3 Esr (5, 61) von der griechischen Übersetzung der Psalmen abhängig, da das Wort χρηστότης aufser Est 8, 13 nur in den Psalmen vorkommt; vgl. Ps 24, 7—10. Alle diese Umstände in ihrem Gesamtwert betrachtet lassen es als unzweifelhaft erscheinen, dafs die Vorlage des kanonischen Esra eine frühere, einfachere und zum Teil bessere war. Zudem hat auch 1 Esr Worte, welche nur in

dem frühen LXX-Griechisch gebraucht wurden; vgl. z. B. ἀποικία, θλίβοντες. Nun stehen wir vor der Tatsache: das in ungeniefsbarem Griechisch geschriebene, spätere (nach Howorths Annahme, dafs der Übersetzer von 1 Esr Theodotion ist), manchmal ohne hebräischen Text unverständliche Buch soll das frühere von einer Autorität herrührende, in der Diktion ungleich höher stehende, von Juden und heiligen Vätern geliebte Buch verdrängt haben! Das ist doch nur dann möglich, wenn dieses erstere dem hebräischen Original näher kommt und älter ist. Diese Eigenschaften haben wir in der Tat am kanonischen Esrabuch wahrgenommen.

Wir fassen zusammen: Das apokryphe Esrabuch ist ein selbständiges, von der kanonischen Übersetzung unabhängiges Werk, das jedenfalls auf keiner besseren Rezension des hebräischen Originals beruht. Dasselbe wurde dank verschiedenen Umständen so hoch geschätzt, dafs es lange Zeit von Juden und Christen an Stelle der alten LXX-Übersetzung benutzt und erst von Hieronymus wieder verdrängt und der kanonischen Übersetzung nachgesetzt wurde.

Ad 2. Daraus ergeben sich die Grundsätze für die Verwertung beider Bücher für die Geschichtschreibung. Das Primäre ist 1 Esr; 3 Esr hatte an geschriebenen Quellen nicht mehr, als wir im kanonischen Buch besitzen. Der Pagenstreit stand sicher nicht im Geschichtsbuch des Chronisten. Denn welches Interesse hätte ein späterer Redaktor bzw. Übersetzer haben sollen, diese Perikope zu unterdrücken? Ferner berühren sich die Zusätze zu Daniel etc. sehr mit dem Pagenstreit in 3 Esr. Zudem lehrt die Literarkritik des AT, dafs bei einem Buche nur Zusätze, nicht aber Auslassungen im grofsen Stile vorkommen. Der Erlafs des Königs Darius (in 3 Esr 4, 47 bis 5, 6), welcher in 1 Esr nicht vorkommt, scheint zwar eine Ausnahme zu machen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, dafs er eine Kompilation aus den verschiedenen Erlassen ist, welche in den kanonischen Büchern enthalten sind: V. 47 = Neh 2, 7. 8. V. 48 = Neh 2, 8. V. 49 und 50 = 1 Esr 7, 24. V. 51 = 1 Esr 6, 8; 7, 20. V. 52 = 1 Esr 6, 9. 10; 7, 17. 20. V. 54 ist

recht bezeichnend für den Verfasser von 3 Esr, welcher, wie der Verfasser von 2 Makk, die heiligen Gewänder hervorhebt, so oft er nur kann; vgl. 5, 45. 2 Makk 3, 15. 3 Esr 8, 71. 73. 2 Makk 8, 35; 11, 8. V. 57 = 1 Esr 6, 5. Dafs 4, 58 bis 5, 6 nur Kopie von 1 Esr 7, 27—28 ist, beweist nicht nur die Ähnlichkeit in Form und Inhalt, sondern auch der Umstand, dafs in beiden Büchern unmittelbar nach diesen Versen die Listen der Heimgekehrten folgen. Auch zeigt die Titulatur „König von Persien" (5, 6), welche vom Chronisten geschaffen und nur von ihm gebraucht ist, klar, dafs der Verfasser von 3 Esr *hier* keine andern Quellen als den kanonischen Esra vor sich hatte. Das ganze Edikt übrigens ist an sich unglaublich, weil darin Privilegien und Immunitäten enthalten sind, welche der Darius I. durch die Verhältnisse aufgezwungenen Politik widersprechen; dagegen ist dasselbe vortrefflich geeignet, den moralischen Sieg des Judentums über heidnische Herrscher und Politik zu illustrieren, und das ist auch der Zweck, zu dem es verfafst worden ist.

3 Esr hat also weder die bessere noch ältere Überlieferung, und für den Geschichtschreiber ist es nur im Spiegel des kanonischen Esrabuches zu benutzen. Von Howorths Untersuchungen bleibt also nur noch die, übrigens schon früher gemachte Bemerkung, dafs die kanonische Übersetzung des Esrabuches mit der Diktion der Danielübersetzung, welche Theodotion zugeschrieben wird, Ähnlichkeiten hat; das ist ohne weiteres anzuerkennen. Da aber 1 Esr sicher auf einer älteren hebräischen Rezension beruht als 3 Esr, so ist des Theodotion Arbeit höchstens auf eine Neuherausgabe der uralten, in echtem LXX-Griechisch hergestellten Esraübersetzung zu beziehen, wie es sich wohl auch mit dem Buche Daniel verhält.

Zu Ps 133.

Von Privatdozent Dr Alfons Schulz in Braunsberg.

Die meisten Ausleger finden in diesem Ps eine Schilderung des einträchtigen Zusammenwohnens von Gliedern des israelitischen Volkes (Grimme: Priestern) durch die beiden Bilder vom Ol und vom Tau (Duhm: Lob der Geselligkeit). In der Anwendung der Bilder gehen sie freilich auseinander. Nach Franz Delitzsch sind die „Brüder“ (V. 1) die aus den fernsten Gegenden zu den Festen nach Jerusalem zusammengeströmten Israeliten. Das tertium comparationis und zugleich das Gemeinsame der beiden Bilder sieht er in der Vereinigung von Getrenntem: einmal werde das Haupt Aarons mit dem unteren Saum des Gewandes vereinigt durch das Öl, welches, auf sein Haupt gegossen, herabfliefst; anderseits werde der Hermon mit den Sionbergen durch den von jenem auf diese herabfliefsenden Tau vereinigt. — Wenn man aber überhaupt sprechen darf von der Vereinigung des Hauptes mit dem Saum des Gewandes, so braucht man, um eine solche herzustellen (eigentlich ist sie ja schon vorhanden!), doch keineswegs das Öl, und wie der Hermon mit dem Sion vereinigt werden soll durch den Tau, ist auch nicht einzusehen. Aufserdem ist das Zusammenwohnen der Brüder „gut und lieblich“ genannt, während in jener Vereinigung etwas „Liebliches“ schwerlich zu finden ist.

Nach Schegg, Baethgen u. a. ist die Lieblichkeit und der Vorzug des Zusammenlebens gleich dem wohlriechenden Duft des Salböls und dem erfrischenden Tau des Hermon. — Abgesehen davon, dafs gar nichts gesagt ist von dem Wohlgeruch

des Öls und der erfrischenden Eigenschaft des Taues (was doch besonders hervorgehoben werden müfste, wenn darin das tertium comparationis läge), warum sind denn die Bilder so weit ausgeführt, warum ist besonders die Salbung Aarons so genau beschrieben? Es würde doch genügt haben, zu sagen. das Zusammenleben von Brüdern sei so lieblich wie wohlriechendes Öl und erfrischender Tau. Doch auch diese Bilder wären ziemlich sonderbar.

Nach Robertson Smith (Das AT..., übersetzt von Rothstein, Freiburg-Leipzig 1894, 198 Anm.) wird in den beiden Bildern der Schauplatz des Zusammenwohnens der Festpilger beschrieben. Die langen Zeilen der Häuser Jerusalems und die Zelte der Wallfahrer (es steht aber in dem Psalm nichts von Häusern und Zelten, sondern nur von Brüdern!) auf dem Abhange des Tempelberges bis zum Fufse desselben seien wie das Öl, das herabfliefst auf Aarons Gewänder. — Es ist aber doch sehr gewagt, die Häuser und Zelte, welche den Tempelberg bedecken, mit dem herabfliefsenden Öl (darin liegt übrigens eine Bewegung; die Häuser stehen fest!) zu vergleichen; man wäre auch noch gezwungen, anzunehmen, dafs der ganze Aaron von oben bis unten mit Öl übergossen wurde. Und wie will man bei dieser Auffassung mit dem zweiten Bilde fertig werden? Wenn der Dichter die den Abhang des Sionberges bedeckenden Zelte mit etwas vergleichen will, so wird er doch nicht an den Tau denken, der von dem weit entfernten Hermon auf eben diesen Sion herabfliefst. So, entsprechend dem ersten Bild, müfste man nämlich das zweite, das der Form nach mit jenem übereinstimmt, erklären. Allein das tut Smith gar nicht einmal, sondern er sagt: „Ja diese Vereinigung aller Frömmigkeit in Israel ist, als wäre der befruchtende Tau des grofsen Hermon insgesamt auf dem kleinen Sion vereinigt.“ Es steht aber nichts in dem Psalm von einer „Vereinigung“ des Hermontaues auf dem Sion (was überhaupt unmöglich wäre — anderseits ist auch von keiner Bedingung die Rede, sondern wir haben die direkte Aussage: „welcher herabfliefst“), vielmehr von einem Herabfliefsen. Da übrigens die Pilger

auf den Sionberg hinaufsteigen mufsten, so würde die Vereinigung derselben im Sinne von Smith viel besser durch עלה, das Gegenteil von ירד, ausgedrückt werden.

Die beiden Bilder sind Vergleiche für eine und dieselbe Sache. Das tertium comparationis ist natürlich in dem zu suchen, was beiden gemeinsam ist. Gemeinsam ist ihnen aber das Wort ירד. Zunächst fliefst das Öl, das bei der Salbung des Hohenpriesters Aaron auf dessen Haupt gegossen wird, herab auf den Bart. Dieser Bart ist sehr lang. Denn das zweite ירד ist nicht abhängig von שמן (so Alex.: ὡς μυρον ἐπι κεφαλην το καταβαινον), weil sonst das Öl die Kleider beschmutzen würde (vgl. Baethgen), sondern bezieht sich auf das näher stehende Wort זקן. פי ist aber nicht die obere Öffnung des Gewandes, der Kragen (so Hengstenberg, Thalhofer) — denn da hier der Bart beginnt, kann man nicht von einem Herabfliefsen desselben auf den Kragen reden —, sondern der untere Saum. Der Bart war also so lang, dafs er bis auf den unteren Saum des Kleides herabfiel. Dies ist aber nichts Auffälliges, da nach Lv 19, 27; 21, 5 den Priestern das Scheren des Bartes verboten war (vgl. Baethgen). Wenn wir dazu noch unter dem Gewand das nur bis an die Kniee reichende Obergewand מעיל verstehen, dann ist der Bart gar nicht unverhältnismäfsig lang. Somit bedeutet der Zusatz zu זקן, dafs der Bart lang war, und er kann nur zu dem Zweck gemacht sein, um anzudeuten, dafs das Öl trotz der Länge des Bartes bis auf seine Spitzen geflossen sei, m. a. W.: es soll die reiche Fülle des Öls bezeichnet werden. Der Begriff „reiche Fülle“ liegt aber auch in dem zweiten Bild; denn wenn der Tau des Hermon bis auf den weit entlegenen Sion strömt, mufs er in der Tat eine solche besitzen. Aus eigener Erfahrung kann ich bestätigen, dafs der Tau in der Gegend des Hermon sehr stark ist. Besonders habe ich es bemerkt zu Hasbêja am Fufse des Berges. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dafs der Dichter von seiner Freiheit, zu übertreiben, Gebrauch macht, da der Tau sich so weit doch nicht ergiefsen kann. Jedenfalls soll aber die grofse Fülle des Taues hervorgehoben werden.

Womit wird nun aber die reiche Fülle des Öls und des Taues verglichen? Etwa mit שבת V. 1? Das drückt ein Ruhen aus, ירד dagegen, das charakteristische Wort in den beiden Vergleichen, eine Bewegung. Auch zwischen dem „Zusammenwohnen“ und der grofsen Fülle des Öls bzw. Taues besteht kein Zusammenhang. Weit besser dagegen würde der Vergleich passen zu ברכה V. 3: so reichlich wie das Öl usw. herabfliefst, so reichlich kommt auf Sion der Segen, den Jahwe entbietet. Nun besteht freilich im MT ebensowenig wie in den alten Übersetzungen ein solcher Zusammenhang mit V. 3ᵇ; allein es ist Grund vorhanden, eine Textverderbnis anzunehmen. Denn das zweimalige כְּ in V. 2 u. 3 bringt einen Vergleich, und wenn ein Vergleich angewandt wird, mufs auch die Sache genannt werden, die verglichen wird. Als solche hat man allerdings den Gedanken in V. 1 ergänzen wollen; aber wir haben gesehen, dafs derselbe zu den Bildern nicht pafst. Aufserdem verlangt das כְּ des Vergleiches ein כן wie in Ps 123, 2; 127, 4. Dieses כן könnte man aber ganz gut finden in dem כי V. 3ᵇ, welches ursprünglich so gelautet haben mag (für Wechsel von כי und כן vgl. Graetz, Psalmen I 133). Das כי des MT hat nämlich auch keinen rechten Sinn. Denn שם geht auf die unmittelbar vorher genannten Berge Sions, von welchen gesagt ist, dafs der Tau des Hermon auf sie herabfliefse, und diese Tatsache würde dann begründet werden dadurch, dafs Jahwe über Sion seinen Segen entboten hat. Was sollte es aber hier für einen Zweck haben, den reichlichen Tau als eine Folge des göttlichen Segens hinzustellen? Liest man dagegen כן, so wird der Sinn vollständig klar: Wie das Öl, welches herabfliefst . . ., wie der Tau, welcher herabfliefst . . ., so hat Jahwe über Sion seinen Segen entboten. Dazu pafst auch ירד: Wie das Ol und der Tau von oben herabfliefsen, so strömt Gottes Segen von oben herab, und zwar auf Sion, welches hier natürlich so viel als Jerusalem ist. Statt ציון ist in V. 3ᵇ nur שם gesetzt, weil das Wort zufällig in dem zweiten Bilde gebraucht wurde und eine Wiederholung schleppend wäre. שם bezeichnet aber hier die Richtung (=שמה) wie Ps 122, 4.

V. 2 und 3 bilden demnach die Erklärung zu V. 1. Dort wird behauptet, dafs es gut und angenehm sei, wenn die Stammesgenossen zusammen (nämlich in Jerusalem) wohnten, und hier wird der nähere Grund dafür angegeben: weil Jahwe Jerusalem reich gesegnet hat.

Zur Panammu-Inschrift Zeile 16.

In der von Birrekab von Sam'al nach 732 seinem Vater Panammu II. gesetzten Inschrift heifst es Zeile 16 שמרג וגם מת אבי פנמו. Für den Ausdruck שמרג ward bisher, soweit mir bekannt, von keiner Seite eine Erklärung beigebracht; siehe z. B. Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik 379[a]. Meiner Ansicht nach haben wir hier das Šafel von מרג = gemeinaramäisch מרע (dazu hebr. מרץ) „krank sein". Es ist also zu übersetzen: „Mein Vater Panammu wurde krank und starb in der Folge." Das Šafel zur Bezeichnung des eintretenden Zustandes kommt auch sonst vor; vgl. assyr. ušalbaru „wird alt" oder das in den Kontrakten vorkommende ušûziz „stellt sich zur Verfügung" (ein Lohndiener o. ä.). Siehe Strafsmeier, Darius 215, 4. 6. Die Form שמרג ist also als interessantes (bisher einzig nachgewiesenes?) Beispiel eines Übergangs von ע zu ג nach Analogie des Wandels von ע zu ק neben Formen wie ארקא = ארעא zu stellen.

Leitmeritz. Dr A. Šanda.

Thr 5.

Von P. J. K. Zenner S. J. in Valkenberg.

Das fünfte Klagelied hat als Chorgesang die Struktur 5,5—6—3,3.

Erste Strophe.

I. 1	Gedenke, Jahwe, was uns widerfahren ist,	schaue her und sieh unsere Schmach.
2	Unser Erbe ist Fremden zugefallen,	unsere Häuser Ausländern.
3	Wir sind vaterlose Waisen,	unsere Mütter sind Witwen.
4	Unser Wasser trinken wir um Geld,	unser Holz bekommen wir gegen Bezahlung.
5	Auf unserm Nacken (lasten), ein Joch[1], unsere Kleinen;	sind wir ermattet, gönnt man uns nicht Ruhe.

Erste Gegenstrophe.

II. 6	Nach Ägypten streckten wir die Hand,	nach Assur, um satt zu werden.
7	Unsere Väter, die sündigten, sind nicht mehr;	aber wir, wir tragen ihre Schuld.
8	Knechte herrschen über uns,	niemand entreißt uns ihrer Hand.
9	Unser Brot bringen wir ein mit Gefahr des Lebens	vor dem Schwerte der Wüste.
10	Unsere Haut ist schwarz wie ein Ofen	vor der Glut des Hungers.

Wechselstrophe.

I. 11	Weiber schändeten sie in Sion,	Jungfrauen in den Städten Judas.
II. 12	Fürsten wurden durch ihre Hand erhängt,	Greisen trug man keine Achtung.
13	Jünglinge müssen die Mühle tragen,	und Knaben straucheln unter der Holzlast.

---

[1] Statt נרדפנו l. נִיר טַפֵּנוּ. Zu ניר (= Joch) vgl. Brown-Driver-Briggs 644; Levy, Neuhebr. Wörterb. III 392; s. auch Michaelis, Suppl. 1620 (n. 1553). — Die bekannte Art orientalischer Frauen, ihre Kinder zu tragen, illustriert Vigouroux, Dict. de la Bible II 2190.

I. 14	Greise feiern vom Tore,	Jünglinge von ihrem Saitenspiel.
15	Es feiert die Freude unseres Herzens,	in Trauer gewandelt ist unser Reigen.
II. 16	Die Krone ist von unserm Haupt gefallen;	weh uns, dafs wir gesündigt haben!

Zweite Strophe.

I. 17	Über dieses hinaus[1] ist unser Herz in Leid,	mehr als über solches sind trübe unsere Augen
18	Wegen des Berges Sion, dafs er wüste liegt,	dafs Füchse auf ihm streifen,
19	Obwohl[2] du ewiglich (dort) wohnen wolltest,	dein Thron (dort) sein sollte von Geschlecht zu Geschlecht.

Zweite Gegenstrophe.

II. 20	Warum willst du auf ewig uns vergessen,	uns verlassen auf allezeit?
21	Nimm uns, o Jahwe, zu dir zurück, dafs wir heimkehren;	erneuere uns die Tage der Vorzeit.
22	Oder hast du uns gänzlich verworfen,	und zürnest uns gar zu sehr?

Die erste Strophe schildert die häusliche und soziale Not vorzugsweise vom Gesichtskreise und Standpunkt der Frauen aus; namentlich der letzte Vers ist für dieselben sehr charakteristisch.

Die erste Gegenstrophe behandelt dasselbe Thema vom Standpunkt der Männer aus; Politik und Kampf treten in den Vordergrund.

Die Wechselstrophe beabsichtigt eine gesteigerte Schilderung der Notlage. Sie hat zwei Teile. Der erste zählt die Gewalthandlungen auf, die man sich hat gefallen lassen müssen;

[1] Indem Budde mit alten und neueren Erklärern das in V. 17 zweimal vorkommende על in gleicher Bedeutung wie das על zu Anfang von V. 18 nimmt, kommt er in Versuchung, den V. 18 als spätere Zutat zu streichen. Nur in V. 18 steht על in kausaler Bedeutung, in V. 17 hat es die von Gesenius-Buhl unter 1bγ aufgeführte, die erlaubt, allenfalls von einem על *additivum* zu reden.

[2] Mit LXX, Syr., Vet. Lat., Vulg. ist vor אתה ein ו einzusetzen, das vielleicht wegen des unmittelbar vorhergehenden ו in בו (V. 18) ausgefallen ist.

V. 11 Gewalt gegen Frauen, V. 12 13 gegen Männer; der zweite schildert die in der Folge eingetretene Kirchhofsstille (14 15). Der Schlufsvers fafst alles Gesagte in einem bezeichnenden Bilde zusammen: „Die Krone ist von unserm Haupt gefallen", und zeigt in dem Ausruf: „Weh uns, dafs wir gesündigt haben!" — dafs über den gewaltigen Leiden auch deren Ursache erkannt ist und bereut wird.

Die zweite Strophe führt ein neues, noch schmerzlicheres Moment in die Betrachtung ein: die Verwüstung Sions, die Vereitelung der Verheifsungen Jahwes. Jahwes Wohnen inmitten seines Volkes war jahrhundertelang der Trost, Hort und Stolz Israels gewesen. Was man einst zur Einweihung des Tempels sang:

Jahwe erwählte Sion, erkor es zu seinem Wohnsitz;
Das ist meine Ruhestätte für und für, hier will ich wohnen, denn ich habe es erkoren
(Ps 132, 13. 14),

schien nicht mehr wahr zu sein. Dieser Schmerz ist einschneidender als alles häusliche, soziale und politische Unglück.

In der zweiten Gegenstrophe schliefst der zweite Chor mit einem Gebet. Die gewaltige Erschütterung der Gemüter zeigt sich auch hier, indem das Gebet sich nicht zu vertrauensvoller Beruhigung durchringt, sondern in die beängstigende Frage ausklingt:

Oder hast du uns gänzlich verworfen, und zürnest uns gar zu sehr?

An der in den „Chorgesängen" S. 18 angezogenen Stelle spricht Pseudo-Philo, De vita contemplativa von dem Zusammenwirken von Männer- und Frauenchören. Ähnliches scheint schon Ex 15 vorausgesetzt. In Kap. 5 der Klagelieder bietet jedenfalls der Text selbst hinreichend Anlafs, an gleiche Verhältnisse zu denken. Chor I ist meines Erachtens ein Frauenchor, Chor II ein Männerchor.

Zur Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Von P. Dr Erasmus Nagl O. Cist. in Heiligenkreuz bei Wien.

Prof. Belser äufsert in dieser Zeitschrift I 56 den Wunsch, dafs die Exegeten an allseitige Prüfung der Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramtes Jesu herantreten und sich offen aussprechen möchten. Ich erkenne in diesem Wunsche ganz den eigenen und erlaube mir ebendarum, mit einigen Zeilen noch einmal das Wort zum Gegenstande zu ergreifen. Nebenbei sei es vorerst erlaubt, ein kleines Bekenntnis abzulegen. Ich bin mit geheimer Voreingenommenheit für einjährige Wirksamkeit an die erste Untersuchung dieses Gegenstandes im „Katholik" 1900 gegangen. Denn das ist schon lange meine Überzeugung, dafs Christus am 7. April 783 (= 30 aer. vulg.) gestorben ist. Diesem Ansatze gegenüber macht uns aber Lk 3, 1, Jo 6, 4 Schwierigkeiten, die bei der Annahme einjähriger Wirksamkeit mit einem Schlage überwunden wären. Das Studium der Tradition schien mir auch immer mehr diese Annahme zu bestätigen, so dafs ich schon mit Bebber der Überzeugung war, die Aufstellung mehrjähriger Wirksamkeit sei ein Werk des Vaters der Kirchengeschichte Eusebius. Als ich aber in den Irenäus genauer Einsicht nahm, da schwand mir aller Glaube an die bereits lieb gewonnene Annahme unter den Händen. Darum mufs sich wohl eine Neuuntersuchung des Gegenstandes geradezu in erster Linie mit Irenäus auseinandersetzen. Wenn dieser gewichtige Zeuge, der dem Johanneischen Jüngerkreise in Kleinasien nahe gestanden, als Patron der Streichung des Pascha Jo 6, 4 mit gutem Grunde vorgeführt werden könnte, dann hätte nach meiner Überzeugung die Situation schon eine wesentliche Änderung erfahren. Auch

des Origenes Stellung zur Frage bedarf der Beachtung. Wenn Prof. Belser das Ansehen des Origenes als Kritikers so sehr betont (a. a. O. 57), so ist das recht schön. Ich will da gar nicht ein „Aliquando dormitat etiam bonus Homerus“ geltend machen; sondern auch nach meiner Ansicht war die Annahme einjähriger Wirksamkeit schon seit langem traditionell. Dafs sie das werden konnte, kann mit Rücksicht auf den scheinbaren Schriftbeweis aus Lk 4, 19 = Is 61, 2 und auf die bis damals gewohnte fast ausschliefslich erbauliche Benützung der Schrift keine Schwierigkeit haben. Wie schwer es aber ist, sich von herkömmlich traditionellen Ansichten frei zu machen, weifs jeder Eingeweihte.

Wenn sodann Prof. Belser für die Streichung des unbequemen δευτερόπρωτον Lk 6, 1 ein Argument daran gewonnen zu haben glaubt (S. 61), dafs Pharisäer zur Zeit des in Rede stehenden Pascha in Galiläa zu treffen sind, während man doch diese gesetzesstrengen Leute am Feste in Jerusalem erwarten mufs, so ist daran zu erinnern, dafs der Ausdruck dunkel ist und bis heute noch keine sichere Deutung gefunden hat. So nahe der damit bezeichnete Sabbat an das Paschafest heranzurücken ist, so steht darum noch nicht fest, dafs er in die Paschaoktav selbst hineinfällt. Und damit entfällt dieser „wichtige“ Bestätigungspunkt.

Übrigens ist ja diese Stelle Lk 6, 1 ebensowenig wie Jo 4, 35 die eigentliche entscheidende Instanz in unserer Frage. Ich habe darum selbst zwei- oder dreijährige Wirksamkeit als frei disputablen Gegenstand hingestellt. Wenn ich dreijähriger Wirksamkeit den Vorzug gab, so geschah das nur, weil diese Anschauung am einfachsten dem Wortlaute der evangelischen Berichte gerecht wird. Ich bin mir aber dabei bewufst, dafs nicht immer die einfachste Auffassung auch die richtige ist. Hauptinstanz ist und bleibt Jo 6, 4, wie auch Prof. Belser betont (S. 170—174). Die Streichung des πάσχα, das allgemein überliefert ist, ist zufolge der Zahl und des Alters der籍Territorial zeugen der evangelischen Berichte eine kritisch sehr schwer wiegende Tat. Da kann es in keiner Weise genügen, dafs

man aufzeigt, es hat in altchristlicher Zeit eine weitverbreitete Tradition über die einjährige Wirksamkeit bestanden; sondern man mufs zeigen, diese Tradition ist apostolische, d. h. von den Aposteln und Augenzeugen her überlieferte Tradition. Der Beweis, den man bisher dafür geführt hat, ist mir angesichts der Begründung, die die ältesten Vertreter einjähriger Wirksamkeit beibringen, und der Art und Weise, wie sich die ersten Vertreter mehrjähriger Wirksamkeit aussprechen, von zweifelhaftem Werte gewesen. Aber wenn es gelingt, aus der Tradition solche Momente geltend zu machen, dafs man mit ruhigem Gewissen das zitierte Pascha streichen kann, dann ist das ganze Problem mit einem Schlage gelöst. Denn was die Zuteilung des Erzählungsstoffes der Evangelien an ein Jahr betrifft, so ist ja diese nach meiner Ansicht nie im physisch-mathematischen Sinne aufzufassen gewesen, sondern nur im historisch-psychologischen Sinne, d. h. mit Rücksicht auf die Entwicklung, die das von Christus in das Herz seiner Jünger und des Volkes gelegte Samenkorn des Evangeliums nach Christi eigener Erwartung gemacht haben sollte und gemacht hat. Aber auch so führt die Aufteilungsarbeit über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Belser hat sich, obschon gerade nicht erstmals, so doch ganz vorzüglich S. 161 ff um die Zeichnung des einjährigen Wirkungsaufrisses bemüht. Nur kann auf diese Weise die gegenteilige Auffassung des Johannesevangeliums nicht einfach aus den Angeln gehoben werden. Auch scheint mir aus Josephus (Bell. Iud. 6, 9, 3) nicht sicher genug die Beteiligung der ganzen jüdischen Männerwelt an jedem der einzelnen Hauptfeste gefolgert werden zu können (S. 62); im Gegenteile könnte man aus den verschiedenen Teilnehmerzahlen, die über zwei zeitlich nicht weit voneinander abstehende Paschafeste gegeben werden, ein Argument für die bekämpfte Auffassung entnehmen. Die Sprachwidrigkeit des Ausdruckes Jo 6, 4 τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, die zur Korrektur von selbst herausfordern könnte, steht durchaus nicht so über jeden Zweifel erhaben fest, wie man nach den Worten Prof. Belsers (S. 171) vermuten könnte. Josephus zeigt eine ähnliche Vorliebe

für die Verbindung der Begriffe ἑορτή und πάσχα, wie sie in unserem komplexen Ausdruck bei Johannes vorliegt. Er sagt Bell. Iud. 2, 1, 3 ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἣ πάσχα καλεῖται; 6, 9, 3 οὐδ' ἐνστάσης ἑορτῆς, πάσχα καλεῖται; Ant. 14, 2, 1 (18, 2, 2) ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή, ἣν πάσχα λέγομεν (vgl. 18, 4, 3); 20, 5, 3 τῆς πάσχα προσαγορευομένης ἑορτῆς ἐνστάσης — Ausdrucksweisen, denen vollkommen Lk 22, 1 ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα entspricht — und 10, 4, 5 τὴν ἀζύμων ἑορτὴν καὶ τὴν πάσχα· λεγομένην (Mk 14, 1 τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα). Wenn dann Johannes Ausdrucksweisen wie ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία 7, 2 und τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (beachte ohne λέγεται, καλεῖται, προσαγορεύεται) 2, 13 gebraucht, warum sollte er dann nicht auch τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων angewendet haben? Mit Sprachwidrigkeit wird sich also schwerlich die Streichung des πάσχα begründen lassen. Dafs ἑορτή auch im Sinne der ganzen Festesoktav bei Johannes gebraucht wird, darüber können Stellen wie Jo 7, 14. 37; 12, 12 mit 12, 1 keinen Zweifel lassen.

Die Entscheidung kann darum nur von einem genügenden Traditionsbeweis erwartet werden. Die Hauptinstanzen des Beweises noch einmal möglichst scharf zu betonen, das war der Zweck dieser Zeilen. Und das möge auch ihre Entschuldigung sein. Die Fragepunkte scharf umschreiben heifst ja auch an der Förderung eines Problemes arbeiten.

Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5).

Von Friedr. Maier in Freiburg i. B.

Die Exegese von Jud 5, auf die sich unsere Studie als Vorläuferin einer Arbeit über die Abfassungszeit des Briefes beschränken soll, kulminiert schliefslich, von einigen Schwierigkeiten der Einzelerklärung abgesehen, in der Feststellung des inneren Verhältnisses, in dem der Vers zum Vorausgegangenen und Folgenden steht, in der Eruierung der Stellung und Bedeutung, die ihm im ganzen Gedankenkomplex als einem Glied desselben zukommt — setzt also, konkret gesprochen, die Analyse des Briefes und die Exegese des grundlegenden zweiten Eingangsverses (Jud 4) voraus. Ist das Resultat dieser auch ohnehin schon interessierenden Voruntersuchungen sichergestellt, so ist damit auch für die Exegese von Jud 5 eine unangreifbare Basis gewonnen. Im Grunde genommen erübrigt dann nur noch die negative Seite der speziellen Auslegung, insbesondere die Kritik bzw. Widerlegung entgegenstehender Anschauungen.

I. Disposition und Gedankengang des Briefes.

1. Kommentare und Einleitungen lassen sich für die Ermittelung des inneren Gedankenzusammenhangs des Briefes wenig fruktifizieren. Manche Dispositionen sind zu äufserlich, manche zu künstlich und detailliert, einige sind abgekürzte Reproduktionen, andere paraphrasierende Inhaltsangaben der einzelnen Verse: man hat die Elemente in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band. Bei alledem viel Willkür und wenig Übereinstimmung!

a) Von der Grufsüberschrift und dem Segenswunsch (V. 1f) sowie der Schlufsdoxologie als dem äufseren Rahmen des Briefes absehend, nimmt eine gröfsere Zahl von Erklärern (Cornely, Trenkle, Belser, Wiesinger, Holtzmann, Jülicher, Burger, Wandel)[1] nach Analogie der paulinischen Schriftstellerei für den Hauptteil des Briefes zwei selbständige Gedankenkreise an, deren gemeinsames Zentrum die Irrlehrer sind: Der erste, historisch-didaktische Abschnitt (V. 5—16) hat Wesen und Gericht der Irrlehrer zum Gegenstand, der zweite, praktisch-paränetische Abschnitt (V. 17—23) normiert das Verhalten der Adressaten des Briefes im Gegensatz zu dem Treiben der Irrlehrer (V. 17—21) und gegenüber den von diesen verführten oder angesteckten Irrenden (V. 22f). Dieselbe Einteilung, nur mit anderer Abteilung haben de Wette, Rampf, Sieffert akzeptiert; sie nehmen V. 5—19 zusammen und beschränken den praktischen Teil auf V. 20ff (ähnlich v. Soden[2]).

Diese Dispositionen des Hauptteils mit einem gewissen gegensätzlichen Charakter der beiden Teile sind die üblichen; beide sind m. E. nicht ohne Gewalt und zur vollen Befriedigung durchzuführen. Den Prüfstein bilden V. 17f mit ihrem zwitterhaften Charakter. Sie vom fraglichen ersten Teil loszureifsen, geht der Ideenverwandtschaft wegen nicht wohl an (Prophetie über die Irrlehrer in Fortsetzung von V. 14f); die beiden Verse bilden den Abschlufs und die Krone der ganzen historisch-didaktischen Argumentation. Wählt man aber in richtiger Empfindung dessen die von de Wette u. a. beliebte Zweiteilung, so spielen nicht nur die drei kleinen Verse 20ff neben dem sechsmal so grofsen ersten Abschnitt eine sehr ungleiche Rolle, sondern es kann auch direkt und mit Recht der paränetische Geist von V. 17 sowie die antithetische Struktur von V. 16—21 dagegen angeführt werden, in der sich äufserlich die Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden

[1] Burger, Belser, Wandel mit Unterabteilungen: (5—11, 12—15 bzw. 16) (16 bzw. 17—23).

[2] v. Soden: 5—11, 12—18, 19 (!), 20ff. Warum von V. 12 an plötzlich die umgekehrte Ordnung?

Teile dokumentiert. Beide Gliederungen übersehen aufserdem einen gewissen Parallelismus der Gedanken, der wie der grammatische oder syntaktische Parallelismus, dessen Spuren besonders Ewald gefolgt ist, mit feiner Zierlichkeit den ganzen Brief beherrscht und durchzieht. Deshalb dürfte es auch den Anhängern beider Dispositionsversuche schwer fallen, für die öftere Unterbrechung der Irrlehrercharakteristik ein einheitliches, ausreichendes Motiv ausfindig zu machen. Die mit Vorliebe angerufene Erregtheit des Schriftstellers ist ein zu billiger Notbehelf.

b) Betrachtet man V. 3—23 als den eigentlichen Körper des Briefes, so wird es einfacher und natürlicher sein, einen nur eingliedrigen Hauptteil anzunehmen, der durchweg argumentatorischen Charakters ist und mit einer historischen Einleitung (V. 3f = Zweck, Veranlassung und Thema des Briefes) eröffnet und einer kleinen Exhortation geschlossen wird (vgl. Jülicher). Für den engeren Hauptteil (V. 5—19) würde sich der von Judas gewählte Einteilungsgrund unschwer darbieten. Rampf, Ewald, Wiesinger haben ihn bereits, wenn auch noch nicht in dieser pointierten Schärfe, herausgestellt: Die ἀσεβεῖς im Lichte der Geschichte und Weissagung: der atl Geschichte V. 5—10, 11—13, der atl Weissagung V. 14—16 (Henoch) und der ntl Weissagung V. 17—20 (die Apostel). Äufserlich manifestiert sich diese (Zwei-) Drei- (oder Vier)teilung in den ohne Zweifel miteinander korrespondierenden und scharfe Einschnitte markierenden Wendungen und Ausdrücken: οἱ πάλαι προγεγραμμένοι κτλ. V. 4, ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ κτλ. V. 14 und μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων κτλ. V. 17. Jedesmal wird hierdurch etwas Neues angekündigt, jedesmal ein neues Argument gegen die Irrlehrer in die Wagschale geworfen. Jede der Unterabteilungen hat dann zwei (die erste vielleicht 2×2) deutlich distinguierte Parallelglieder: Typus und Antitypus, ihr Wesen und Ende, ihre Schuld und Sühne. Von den historischen und prophetischen Typen wird der Übergang und die Anwendung auf die Erscheinungen der Gegenwart gemacht, die nicht an sich,

sondern nach der ganzen Tendenz des Briefes im steten Hinblick auf die Vorbilder und Weissagungen der Vergangenheit charakterisiert werden. Den Antitypen sind die scharf hervorgehobenen, zum Teil (V. 12a, 16c, 19) sehr konkreten und individuellen οὗτοι-Partien (V. (8), 10, 12; 16; 19) gewidmet, die, an die vorausgegangene Typusschilderung mehr oder weniger anknüpfend, denkwürdigerweise alle mit der summarischen Irrlehrercharakteristik V. 4 im innigsten Zusammenhang stehen und in geschickt fortschreitenden Variationen den dort ausgesprochenen Grundgedanken sich widerspiegeln lassen. Schon diese Beobachtung allein läfst unzweideutig das Warum der Übereinstimmung durchblicken: Jud 5 ff gilt der Begründung von Jud 4 (de Wette, Sieffert) — nach welcher Richtung hin, verraten im Zusammenhalt mit dem Text schon die bisherigen Ausführungen, auf die bei der Exegese von V. 4 selbst noch erwünschtes Licht fallen wird.

Die Ausführung ist, wie nachträglich zugegeben sein mag, von schwankender Ausführlichkeit. Mit sichtlicher Vorliebe scheint der Apostel bei dem kraft- und wirkungsvoll geschriebenen ersten Teil zu verweilen; hat er sich hier neben dem dreiteiligen Doppelargument (V. 5 ff, 11) und den packenden, lebensvollen Naturbildern (V. 12b f) sogar noch eine kleine Digression (V. 9) gestattet, so ist die Darstellung der beiden andern Punkte bei der Vorbildlichkeit des ersten und der drängenden Notlage kürzer und prägnanter, was jedoch der Deutlichkeit und ihrer Selbständigkeit keinen Eintrag tut. Der letzte Teil mündet in eine kleine, der Einleitung V. 3 f entsprechende Schlufsparänese aus, die, weil aus dem Vorausgegangenen ganz von selbst herauswachsend, sich mit weniger hervortretender Begrenzung vom Hauptteil abhebt.

2. Dafs diese Disposition nicht unbegründet ist (vgl. namentlich Ewald und v. Soden), wird jeder zugeben, der sich nicht an kleinen Ungleichheiten stöfst oder über unbedeutenden Nebensächlichkeiten die grofse Hauptsache vergifst, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer einheitlichen Auffassung

und Erklärung des Briefes. Dafs aber die Lösung dieser Kardinalfrage ohne unsere Gliederung sehr problematischer Natur ist, bedarf keines Hinweises. Der Gedankengang des heiligen Verfassers wäre kurz analysiert etwa folgender:

a) Von Sündern gleicher Gattung mit denen, die sich in den Leserkreis des Briefes eingeschlichen haben, ihrem tiefen Fall, Untergang und künftigen Gericht enthält schon die Geschichte des AT warnende Beispiele: a) das Schicksal des ungläubigen Altisrael (V. 5), der stolzen, abtrünnigen Engel (V. 6), der unzüchtigen Städte Sodoma und Gomorrha, Adama und Zeboim (V. 7). Trotzdem die gegenwärtigen Verführer diese für sie typischen Strafexempel der Vergangenheit kennen, frönen sie verwegen (vgl. V. 9) denselben Lastern und Freveln (deren abscheuliche Gröfse noch durch den Kontrast zu dem Verhalten des Engelfürsten Michael illustriert wird), um schliefslich — eine selbstverständliche, V. 14 explizierte Konsequenz — von demselben Verderben in die ewige Finsternis dahingerafft zu werden; b) Kain, der Urtypus der Sünder oder wie „beim späteren Judentum Symbol des Skeptizismus, der die übersinnlichen Dinge verachtet und verspottet“ (v. Soden 207 im Anschlufs an Schneckenburger, Spitta), der gewinnsüchtige Bileam, der aufrührerische Koreh (V. 11).

Während die erste Trilogie die Irrlehrer nach Wesen und Ende an sich charakterisiert hat, fafst die zweite sie konkreter und persönlicher unter dem Gesichtspunkt der Gemeindemitgliedschaft (Spitta, Burger, Wandel, Belser), was auch das gemeinsame Charakteristikum der drei vorgeführten Geschichtsbilder ausmacht.

Die οὗτοι-Partie (V. 12 f) ist hinsichtlich des tertium comparationis freilich etwas rätselhaft; sie darf nicht als vollkommen ebenbürtige Parallele zu V. 5 ff aufgefafst werden, sondern nimmt vielmehr eine Art Mittelstellung ein, rekapituliert kurz das Vorausgegangene (vgl. die Berührung zwischen Kain und V. 10a(?), Bileam und V. 10b, Koreh und V. 8), zieht mit οὐαί die conclusio aus V. 5 ff, um dann mittels der rück- und vorwärtsblickenden (V. 16) Naturbilder, speziell mit

οἷς ζόφος ... τετήρηται ungezwungen und natürlich zu Henochs Gerichtsprophetie überzuleiten. Der äufsere Zusammenhang und die Motivierung des Einzelausdrucks ist auch hier nicht zu verkennen: τῇ πλάνῃ ... ἐξεχύθησαν: κύματα ἄγρια (vgl. auch die Verwandtschaft des Bildes mit τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κ.), ἀστέρες πλανῆται; τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ: ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες; dem ganz allgemein und unbestimmt klingenden τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν entsprechen die landläufigen Bilder von (der wasserlosen Wolke und) dem unfruchtbaren Baum. Sollten diese leisen Reminiszenzen nicht auch die Definition des Vergleichungspunktes unterstützen, der dann mehr auf die innere Gesinnung als auf die äufsere Tat reflektieren würde?

b) Das Urteil, das die Geschichte zum voraus über die Irrlehrer ausgesprochen hat, bestätigt der Mund des *alten* Propheten, dessen endgeschichtliche Gerichtsweissagung dem bisherigen mehr zeitgeschichtlichen Gericht (φθείρονται V. 10, ἀπώλοντο V. 11), das Judas prophetisch voraussieht, nachdrucksvoll gegenüber- und zur Seite tritt (V. 14 f). Das Gericht, das Henoch den ἀσεβεῖς (vgl. V. 4!) verkündigt hat, zielt auch auf die gegenwärtigen Verführer, auf die, wie V. 15 nachgewiesen wird, des Propheten Schilderung Zug für Zug hindeutet („περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ": γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, τὸ στόμα λαλεῖ ὑπέρογκα; ‚ἔργα ἀσεβείας" exemplifiziert durch κατὰ τὰς ἐπιθυμίας πορευόμενοι vgl. V. 5. 7. 8. 10 und θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν vgl. Bileam V. 11).

c) Dafs und warum die Gottlosen des Neuen Bundes wie ihre unglücklichen Vorbilder im Alten vom Strafgericht Gottes werden getroffen werden, haben V. 5—7, 14f, bzw. V. 8—13, 16 dargelegt. Zum Nachweis der Berechtigung, die Libertiner nicht nur mit den atl Sündertypen in Parallele setzen, sondern auch die Henochprophetie eschatologisch auf sie deuten zu dürfen, und als höchste Instanz überhaupt wird jetzt die unerschütterliche (starke Betonung des μνήσθητε wegen ἐμπαῖκται?) Autorität der Apostel (V. 17 f) angerufen, die für die *End*zeit das Auftreten ebensolcher Spötter und Fleischesmenschen

in Aussicht gestellt haben: Die Weissagung beginnt sich zu erfüllen, das Gericht ist nahe. Beachtenswert ist die mit der Weissagung selbst gegebene Wiederkehr der konstitutiven Elemente der Antinomisten: ἐμπαῖκται = ἀρνεῖσθαι V. 4, βλασφημεῖν V. 8, ὑπέρογκα λαλεῖν V. 16; κατὰ ... πορευόμενοι = ἀσέλγεια V. 4, σάρκα μιαίνειν V. 8; vgl. ferner V. 10, 16. Dafs aufser dem kleinen V. 19, der abschliefsend die ἀσεβεῖς als Psychiker, als niedrige Materialisten charakterisiert, dem apostolischen Wort keine längere Erörterungen angehängt werden, ist psychologisch und pädagogisch bestens begründet; die tiefgehende Wirkung des kurzen, aber inhaltschweren Appells wäre sonst nur abgeschwächt worden.

Damit ist Judas auf dem Gipfel- und am Schlufspunkt seiner teilweise stark polemisch gefärbten Argumentation angelangt; psychologisch fein und geschickt und an ein Schlagwort der Gegner anknüpfend läfst er sofort das Ganze in eine kurze, resumierende Paraklese ausklingen, die, V. 17 eingeleitet, mit dem Segenswunsch und der Schlufsdoxologie in bedeutsame Korrespondenz gesetzt wird.

Ist diese Analyse, die bei der Kürze des Briefes mehr geahnt und nachempfunden als bewiesen werden kann, in der Hauptsache richtig, so haben wir V. 16 bzw. 20—23 die zum ersten Male deutlicher zu Tage tretende Ausführung des V. 3b ausgesprochenen Zweckes des Briefchens: παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ... πίστει; für die Weiterführung der V. 5 anhebenden Gedankenreihe kann daher V. 3b nicht in Anspruch genommen werden; dagegen ist es, wie schon oben[1] angedeutet, keine fernliegende Vermutung, dafs V. 4 mit der V. 5 beginnenden Argumentation wenigstens einleitungsweise in Beziehung steht. Diese Vermutung wird zur Gewifsheit durch die

II. Erklärung von Jud 4.

Was zunächst in die Augen fällt, ist der durchaus programmatische und thematische Charakter, der den Vers auszeichnet und eine konkrete Ausführung und Spezialisierung

[1] Vgl. S. 411.

mit Sicherheit erwarten läfst. Dafs diese unmittelbar folgen mufs, ist so natürlich und selbstverständlich, dafs die Diskussion über das Henochzitat als einzig oder vorzüglich in Betracht kommende Illustration (Wiesinger, Ewald) auf sich beruhen kann[1]. Das Nächstliegende ist, V. 5—7 unter dem V. 4b gegebenen Gesichtspunkt näher ins Auge zu fassen. Die Einzelerklärung des Verses, mit dem sich berechtigterweise nur wenig exegetische Operationen vornehmen lassen, gibt uns recht.

Aus der rein sprachlichen Betrachtung ergibt sich folgendes:

1. οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ist eine inhaltlich bedeutungsvolle, selbständige Parenthese, die als solche durch den vorgesetzten Artikel und das folgende, nachdrucksvoll isolierte ἀσεβεῖς von den Partizipien des Hauptsatzes, den Appositionen zu ἀσεβεῖς, deutlich und bestimmt geschieden ist[2]. Jede andere Konstruktion oder Interpunktion macht aus der formell und materiell kunstvoll abgerundeten propositio nicht nur einen stilistischen, sondern, was noch schlimmer ist, auch einen logischen Torso. Verfehlt ist auch

---

[1] Dafs das Henoch„zitat“ unter πάλαι προγεγρ. V. 4 wenigstens miteinbegriffen ist (so die meisten), halte ich für eine zwar nicht unmögliche, aber doch schwierige Annahme, namentlich wegen der emphatischen Einführung des Verses durch προεφήτευσεν δὲ καὶ (!) τούτοις κτλ. (vgl. Ewald 93), während das auf προγεγρ. zurückgreifende ὑπομνῆσαι selbst nur V. 5—7 einleitet. Vom Standpunkt der Forscher, die κρίμα = Gericht nehmen, kommt hinzu, dafs τοῦτο τὸ κρ. dann etwas Fertiges, Geschehenes voraussetzt, während V. 14 noch schwebt. Belser u. a. müssen aufserdem προγεγραμμένοι dieser Auffassung nicht günstig finden (vgl. Belser 720 mit 682, 684 ff). Die Ausführung von προγεγραμμένοι sich noch auf die ῥήματα τὰ προειρημένα τῶν ἀποστ. (ὅτι ἔλεγον ὑμῖν!) erstrecken zu lassen (Bengel, Sieffert), ist vollends unbegründet.

[2] ἀσεβεῖς mit den beiden sich anschliefsenden Untergliedern ist adjektivisches Attribut zu ἄνθρωποι (vgl. Vulg.), nicht etwa zu οἱ π. προγεγρ. oder selbständiges Substantiv. Die erste Beziehung engt V. 4a zu sehr ein — Judas spricht nicht von einer bestimmten, in den aufgetretenen Irrlehrern zu erfüllenden (und erfüllten) Vorausdarstellung — die zweite trennt ἄνθρ. grundlos von dem Hauptbegriff ἀσεβεῖς und verlegt so den Schwerpunkt zu sehr nach vorn.

die Annahme, V. 4a und V. 4b seien zwei koordinierte Hauptglieder (Rampf u. v. a.); dann hätte ἀσεβεῖς wohl an die Spitze treten müssen. Der Gedanke des Hauptsatzes, der dadurch kurz unterbrochen wird, lautet: παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι . . . ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. Der Sinn ist klar und bedarf kaum einer näheren Erklärung: Anlaſs (γὰρ) zu meinem unfreiwilligen Schreiben (ἀνάγκην ἔσχον V. 3) gab das Auftreten gottloser antinomistisch-libertinistischer Verführer.

2. Der Gedanke der parenthetischen Einschaltung hat wegen seiner Zweifelhaftigkeit verschiedenste Auslegung erfahren, je nach der Interpretation, die man dem mehrdeutigen προγεγραμμένοι und dem nicht minder dunklen εἰς τοῦτο τὸ κρίμα angedeihen lieſs. Es fragt sich, was die Worte im einzelnen bedeuten, wie die Präpositionalverbindung zu fassen ist, wohin das konkrete τοῦτο zielt, was sachlich gemeint ist. Einseitige Versteifung auf πάλαι προγεγραμμένοι, die εἰς τοῦτο τὸ κρίμα fast gänzlich ignoriert oder die Tendenz der apostolischen Beweisführung übersieht, führt die Exegese auf Irrwege; ebenso verkehrt und gefährlich ist es, εἰς τοῦτο τὸ κρίμα auf Kosten von προγεγραμμένοι und V. 4b zum Prinzip der V. 5 beginnenden Gedankenentwicklung zu erheben. Keiner der beiden Ausdrücke ist bedeutunglos, jeder hat im Kontext entsprechende Berücksichtigung gefunden und muſste sie finden, πάλαι προγεγρ. wegen seiner hervorgehobenen Stellung, κρίμα wegen des sonst in der Luft schwebenden τοῦτο.

προγεγραμμένοι ist durch seine Stellung (gegenüber εἰς τοῦτο τὸ κρ.) und durch den Zusatz πάλαι stark akzentuiert. Sein primärer Charakter gegenüber κρίμα ergibt sich auch aus der grammatikalischen Abhängigkeit, in der sich dieses von ihm befindet. Subjekt des προγεγράφθαι sind nach dem ganz präzisen Wortlaut des Textes die ἀσεβεῖς, nicht etwa, auch logisch nicht, κρίμα, in welchem Falle Judas etwa die Formel ὧν oder οἷς πάλαι προγεγραμμένον (τοῦτο) τὸ κρίμα gewählt hätte. Diese Auffassung, nach der in der Gesamtvorstellung

οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. der **Verbalausdruck** die Brücke zum Folgenden schlägt (mag auch logisch das Interesse mehr auf κρίμα zu ruhen scheinen), wird durch einen flüchtigen Seitenblick auf 2 Petr 2 bestätigt; vgl. 2 Petr 2, 3 f: οἷς τὸ (!) κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια (nicht identisch mit κρίμα, sondern Vollzug desselben)[1] οὐ νυστάζει. εἰ γάρ (!) ... mit Jud 4 und 5 (vgl. auch S. 389).

Der Ausdruck προγεγρ. korrespondiert zweifellos mit ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ V. 14 und τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων V. 17[2], was mit πάλαι für die temporale Bedeutung des προ und den natürlichen, nicht prägnanten Gebrauch des γράφειν spricht. Die wörtliche Übersetzung durch vorausgeschrieben, vorausgezeichnet, designati, praefigurati wird unterstützt durch das Gewicht des ntl Sprachgebrauchs (Eph 3, 3; Gal 3, 1; — vgl. dazu auch Röm 15, 4; Act 1, 16); auch πάλαι, zu dem Hebr 1, 1 und 2 Petr 2, 3; 3, 5 zu vergleichen ist, stimmt am besten zu dieser Fassung.

3. Die Näherbestimmung des προγεγρ. durch εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, auch heute noch eine wahre crux interpretum, ist in jedem ihrer Teile dunkel.

a) Die Hauptschwierigkeit liegt bei τοῦτο. Eine der nächstliegenden Vermutungen zu seiner Erklärung ist die von Calvin, Mayerhoff, Wiesinger, Schott, v. Hofmann vertretene Auffassung, wonach τοῦτο auf παρεισέδυσαν zurückblickt, welches das κρίμα (= κατάκριμα) im Sinne von Jo 3, 18 f; Gal 2, 11 bereits in sich schliefst. Gegen diese Annahme, die im Text, d. h. in dem weniger deiktischen, sondern zunächst auf Bekanntes, Gesagtes zurückweisenden τοῦτο eine gewisse Stütze hat, durch den Kontext aber nichts weniger als nahegelegt wird, ist der Umstand entscheidend, dafs das Gericht über die Libertiner nicht als schon erfolgt, sondern als erst zukünftig über sie hereinbrechend gedacht ist (vgl. οὐαὶ αὐτοῖς

---

[1] Daher hier allerdings κρίμα statt sententia damnatoria (Jud 5) ungewöhnlich = κατάκριμα, poena condemnationem sequens (so Rom 8, 1; 5, 16 u. 18; Deifsmann, Bibelstudien II [1897] 93).

[2] Vgl. S. 379.

V. 12, bes. V. 14f). Der offenkundige Zusammenhang mit V. 5ff mufs geleugnet werden.

Hofmanns Deutungsversuch wäre allmählich wohl verschollen, wenn ihn nicht Zahn (II 80f, 87 A. 9) wieder ans Licht gezogen hätte. Der Erlanger Gelehrte läfst τοῦτο sich ebenfalls auf das παρεισέδυσαν der Irrlehrer beziehen, versteht aber darunter „nicht ein Gericht, welches an ihnen oder von ihnen vollzogen wird, sondern ein Gericht an den Gemeinden, in welche sie eingebrochen sind“ (unter Berufung auf Jo 9, 39; 3, 19; 1 Kor 11, 19). Die Schwächen der Hofmannschen Auffassung sind geschickt vermieden oder verdeckt, dafür hängt aber Zahns Erneuerungsversuch vollständig in der Luft. Mit der Idee der Scheidung der Geister, die Z. ohne irgendwelche textliche oder kontextliche Anhaltspunkte, vielmehr direkt gegen den Kontext in den Vers hineinträgt, dürfte weder παρεισέδυσαν V. 4 noch die Anklage V. 19 und die Mahnungen V. 20ff sonderlich harmonieren; der Hinweis auf 1 Kor 11, 19 wird dadurch hinfällig.

Die Bezeichnung der ἀσεβεῖς als οἱ πάλαι προγεγραμμένοι, worin man einen Hinweis auf das AT erblickte, und die weitere Beobachtung, dafs V. 5—7 verschiedene atl Strafgerichte als Typen des Schicksals der Libertiner erwähnt werden, liefs andere bei τοῦτο τὸ κρίμα an das V. 5ff erst zu schildernde Gericht denken (Clem. Alex., Vulgata, Bengel, de Wette, Huther, Arnaud. Stier, Fronmüller, Keil, v. Soden, Wandel, Rampf, Belser). Dem ist entgegenzuhalten: 1) Nicht das κρίμα ist für die Irrlehrer, sondern die Irrlehrer sind εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vorausgeschrieben. Soll letztere (Haupt)-vorstellung V. 5ff begründet werden, so ist mir die Annahme einer derartigen Prolepsis von κρίμα schwer begreiflich, um so mehr, als die Exemplifikation nicht unmittelbar folgt, sondern durch V. 4b zurückgedrängt wird. Der Ausdruck „vorausgeschrieben zu diesem Gericht“ ist unnatürlich, nicht nur wenn man erklärt: zu diesem Gericht, dem die V. 5—7 vorgeführten Typen verfallen sind, sondern auch bei der Ergänzung: zu dem Gericht, das ich V. 5ff darstellen werde.

a) Von der Grufsüberschrift und dem Segenswunsch (V. 1f) sowie der Schlufsdoxologie als dem äufseren Rahmen des Briefes absehend, nimmt eine gröfsere Zahl von Erklärern (Cornely, Trenkle, Belser, Wiesinger, Holtzmann, Jülicher, Burger, Wandel)[1] nach Analogie der paulinischen Schriftstellerei für den Hauptteil des Briefes zwei selbständige Gedankenkreise an, deren gemeinsames Zentrum die Irrlehrer sind: Der erste, historisch-didaktische Abschnitt (V. 5—16) hat Wesen und Gericht der Irrlehrer zum Gegenstand, der zweite, praktisch-paränetische Abschnitt (V. 17—23) normiert das Verhalten der Adressaten des Briefes im Gegensatz zu dem Treiben der Irrlehrer (V. 17—21) und gegenüber den von diesen verführten oder angesteckten Irrenden (V. 22f). Dieselbe Einteilung, nur mit anderer Abteilung haben de Wette, Rampf, Sieffert akzeptiert; sie nehmen V. 5—19 zusammen und beschränken den praktischen Teil auf V. 20ff (ähnlich v. Soden[2]).

Diese Dispositionen des Hauptteils mit einem gewissen gegensätzlichen Charakter der beiden Teile sind die üblichen; beide sind m. E. nicht ohne Gewalt und zur vollen Befriedigung durchzuführen. Den Prüfstein bilden V. 17f mit ihrem zwitterhaften Charakter. Sie vom fraglichen ersten Teil loszureifsen, geht der Ideenverwandtschaft wegen nicht wohl an (Prophetie über die Irrlehrer in Fortsetzung von V. 14f); die beiden Verse bilden den Abschlufs und die Krone der ganzen historisch-didaktischen Argumentation. Wählt man aber in richtiger Empfindung dessen die von de Wette u. a. beliebte Zweiteilung, so spielen nicht nur die drei kleinen Verse 20ff neben dem sechsmal so grofsen ersten Abschnitt eine sehr ungleiche Rolle, sondern es kann auch direkt und mit Recht der paränetische Geist von V. 17 sowie die antithetische Struktur von V. 16—21 dagegen angeführt werden, in der sich äufserlich die Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden

---

[1] Burger, Belser, Wandel mit Unterabteilungen: (5—11, 12—15 bzw. 16) (16 bzw. 17—23).

[2] v. Soden: 5—11, 12—18, 19 (!), 20ff. Warum von V. 12 an plötzlich die umgekehrte Ordnung?

Teile dokumentiert. Beide Gliederungen übersehen aufserdem einen gewissen Parallelismus der Gedanken, der wie der grammatische oder syntaktische Parallelismus, dessen Spuren besonders Ewald gefolgt ist, mit feiner Zierlichkeit den ganzen Brief beherrscht und durchzieht. Deshalb dürfte es auch den Anhängern beider Dispositionsversuche schwer fallen, für die öftere Unterbrechung der Irrlehrercharakteristik ein einheitliches, ausreichendes Motiv ausfindig zu machen. Die mit Vorliebe angerufene Erregtheit des Schriftstellers ist ein zu billiger Notbehelf.

b) Betrachtet man V. 3—23 als den eigentlichen Körper des Briefes, so wird es einfacher und natürlicher sein, einen nur eingliedrigen Hauptteil anzunehmen, der durchweg argumentatorischen Charakters ist und mit einer historischen Einleitung (V. 3f = Zweck, Veranlassung und Thema des Briefes) eröffnet und einer kleinen Exhortation geschlossen wird (vgl. Jülicher). Für den engeren Hauptteil (V. 5—19) würde sich der von Judas gewählte Einteilungsgrund unschwer darbieten. Rampf, Ewald, Wiesinger haben ihn bereits, wenn auch noch nicht in dieser pointierten Schärfe, herausgestellt: Die ἀσεβεῖς im Lichte der Geschichte und Weissagung: der atl Geschichte V. 5—10, 11—13, der atl Weissagung V. 14—16 (Henoch) und der ntl Weissagung V. 17—20 (die Apostel). Äufserlich manifestiert sich diese (Zwei-) Drei- (oder Vier)teilung in den ohne Zweifel miteinander korrespondierenden und scharfe Einschnitte markierenden Wendungen und Ausdrücken: οἱ πάλαι προγεγραμμένοι κτλ. V. 4, ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ κτλ. V. 14 und μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων κτλ. V. 17. Jedesmal wird hierdurch etwas Neues angekündigt, jedesmal ein neues Argument gegen die Irrlehrer in die Wagschale geworfen. Jede der Unterabteilungen hat dann zwei (die erste vielleicht 2×2) deutlich distinguierte Parallelglieder: Typus und Antitypus, ihr Wesen und Ende, ihre Schuld und Sühne. Von den historischen und prophetischen Typen wird der Übergang und die Anwendung auf die Erscheinungen der Gegenwart gemacht, die nicht an sich,

2) Gerade das vierte Glied der Proportion bleibt ein stummes x (das Gericht über die Verführer). Die fraglichen Verse „dienen viel eher dazu, die Frevelhaftigkeit jener argen Christen zu kennzeichnen, die Gott allerdings nicht ungestraft lassen wird, als das Gericht zu malen, dem sie über kurz oder lang anheimfallen werden“ (Zahn II 80; vgl. S. 389). Die Ausführung des τοῦτο wäre zu matt und kraftlos, der ganze Zusammenhang durch den ungeschickt sich dazwischenschiebenden V. 4b empfindlich gelockert.

Dafs man (Vulgata, de Wette, Rampf, v. Soden, Belser) προγράφειν analog dem absolut und technisch gebrauchten proscribere prägnant fafst, macht die Sache in nichts besser. Im Gegenteil! προγράφειν = vorausbestimmen ist sprachlich singulär; das als vollständig überflüssig empfundene τοῦτο widerstrebt jetzt erst recht; ebensowenig will die Adverbialbestimmung πάλαι zum terminus technicus passen. Die Annahme einer Beziehung zwischen προγεγρ. und V. 5—7 (Rampf, Belser) wird mit dieser Auslegung fraglich. Sachlich streift diese Modifikation der herrschenden Anschauung stark an eine prädestinatianische Auffassung der Stelle, was als reine Eintragung durchaus abzulehnen ist.

b) Das Prädikat „vorherbestimmt zum Gericht“ darf den Irrlehrern nur a posteriori im Sinne von „vorhergezeichnet zum Gericht“ beigelegt werden, niemals aber im Sinne einer göttlichen Prädestination (weder praevisi, praesciti noch praedestinati im strengen Sinn). Das hat Judas keinesfalls sagen wollen, dagegen scheint es nicht unwahrscheinlich, dafs ein verhüllter Nebengedanke die Wahl des zweideutigen κρίμα veranlafst hätte (für V. 4b = Strafurteil, für V. 5ff = Strafurteil und -gericht). Dieser Nebengedanke, dessen Herausstellung aber den Lesern überlassen bleibt, wäre dann allerdings: Die ἀσεβεῖς sind πάλαι προγεγρ.; die atl Sündertypen sind zugleich auch Gerichtstypen, die Irrlehrer sind also nicht nur vorhergezeichnet in ihrem abscheulichen, frivolen Wesen, sondern auch zum voraus verurteilt (προγεγρ. εἰς τοῦτο — V. 4b — τὸ κρίμα) und gerichtet, zum Gericht

bestimmt (εἰς τοῦτο τὸ κρίμα vgl. mit den verb. fin. von V. 5—7). So schon Clem. Alexandr. (Potter II, 1007).

Die besprochenen Erklärungsversuche hatten das miteinander gemein, daſs sie stillschweigend κρίμα = Gericht voraussetzen. Ein Vergleich von Jud 5—7 mit der petrinischen Parallele (2 Petr 2) erweckt doch einiges Bedenken. Bei Petrus ist die Vorstellung des Gerichts zweifellos der leitende Gedanke, wird dafür aber auch ganz anders eingeführt (οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια(!) οὐ νυστάζει) und steht offensichtlich im Mittelpunkt der ganzen ersten Hälfte des 2. Kapitels, dessen Verhältnis zu V. 3 durch εἰ γὰρ charakterisiert wird (οὐκ ἐφείσατο zweimal, εἰς κρίσιν τηρεῖν, κατακρίνειν, εἰς ἡμ. κρίσεως τηρ. — technische, zum Teil pleonastische Ausdrücke, Erweiterungen gegenüber Judas!). Das Moment der Schuld tritt ganz in den Hintergrund, wird nur V. 4. 7 gestreift und da nur ganz nebenbei. Bei Judas liegt das Verhältnis gerade umgekehrt. κρίμα = Gericht ist hier von vornherein unsicher. Zwar spielt die Idee des Gerichts keine ganz stumme (vgl. V. 8a unter Nachwirkung von V. 7b), jedenfalls aber auch nicht die erste Rolle. V. 4 ist κρίμα durch Voranstellung des gewichtigen πάλαι προγεγρ. und des ebenfalls hervorgehobenen τοῦτο ziemlich unbetont; schwach ist auch das Echo V. 5. 6. 7. 13 (ἀπώλεσεν, κρίσις, δίκην ὑπέχουσαι, ζόφος . . . τετήρ). Keinesfalls ist es dem heiligen Verfasser darum zu tun, das Gericht zu malen, das Was und Wie des Gerichts einzuschärfen, vielmehr das Daſs und Warum desselben (Gewiſsheit, Verschuldung). Daher in V. 5—7 im Gegensatz zu Petrus (vgl. Jud 6. 7: 2 Petr 2, 4. 6!) die Judas hier eigentümliche Betonung, Charakterisierung und Vergleichung der ἁμαρτία der vorgeführten Typen und ihrer gegenwärtigen Antitypen; daher die originelle Anordnung und Auswahl der Beispiele, die mit Rücksicht auf die Sünden der Irrlehrer getroffen wurde (Belser 708). Die ἁμαρτία, nicht das κρίμα, ist es denn auch, was ganz entsprechend V. 7f als tertium comparationis herausgestellt wird.

Spitta, Burger(?), Kühl, Wandel bleiben mit Recht bei der Grundbedeutung von κρίμα = Urteil und betrachten τοῦτο

τὸ κρίμα in Übereinstimmung mit Ewald als (proleptische) Zusammenfassung der Doppelglieder des V. 4b. Da die Beziehung des τοῦτο auf παρεισέδυσαν unstatthaft ist, liegt es in der Tat am nächsten, eine solche zu ἀσεβεῖς κτλ. anzunehmen. Spitta hat in eigenstem Interesse die an sich ganz einfache Sache ziemlich kompliziert gemacht. Nach ihm und Wandel ist hinter κρίμα stärker zu interpungieren; οἱ πάλαι προγεγρ. ist nichts weiter als Einleitung des „Schuldurteils" Ἀσεβεῖς κτλ. Zahn (II 87 A. 9) erinnert demgegenüber mit Recht daran, „dafs dieses syntaktische Verhältnis nur durch einen vollständigen Satz ... ausgedrückt werden konnte". Es liegt ferner weder ein Zitat überhaupt vor, geschweige denn ein Petruszitat (Spitta, Burger, Zahn; Jülicher: „ein christliches Wort"), sondern das eigene konzise und mehr abstrakte Urteil des Verfassers, das die konkrete Darstellung der folgenden Verse vorbereitet und beleuchtet, noch auch dieses Urteil in der thetischen Form Wandels mit Ausruf- oder Anführungszeichen. V. 4 hat einheitliches Gepräge, das man grundlos zerstört, wenn man, statt Parenthese anzunehmen, einen Einschnitt macht; εἰς hat bei dieser Auffassung weder rein lokale (v. Hofmann, Spitta, Kühl) noch gar finale Bedeutung (Ewald[1], vgl. LXX Is 4, 3; Lk 24, 20 εἰς κρίμα θανάτου), sondern mehr determinativen oder konsekutiven Charakter: zu dem Urteil, das Judas jetzt (τοῦτο) über die Eindringlinge ausspricht, gibt ihm das πάλαι προγεγράφθαι derselben, ihre typische Vorausdarstellung „Recht und Möglichkeit" (Wandel). Προγράφειν und κρίμα wird dabei ihre ursprüngliche Bedeutung gelassen; τοῦτο, das zum Teil auch „aus dem Kontrast zu dem durch πάλαι verstärkten προ herausbegriffen werden" mufs (Wandel), erhält seine nächste und natürlichste Beziehung in V. 4b. Προγράφειν, das, wie schon Bengel, Stier, de Wette, Fronmüller,

[1] Ewald S. 83: „‚zu dieser strafthat', d. i. um eine solche durch göttliches gericht heimzusuchende that zu vollbringen, ‚vorausgeschrieben', d. i. in H. Schrift längst vorausgezeichnet und wie bestimmt". Ähnlich wohl auch v. Soden 205: „entweder in einem prophetischen Buch oder ... im Bürgerbuch der Hölle, vgl. Hebr 12, 23".

Huther, Arnaud, Wiesinger erkannt haben (vgl. auch Spitta, Sieffert, B. Weifs), einen Hinweis auf das AT enthält, findet in V. 5—7 die erwartete Erläuterung. M. E. ist bei dieser Exegese alles in schönster Ordnung. Wenn Spitta, um über V. 5—7 hinwegzukommen, in seiner Polemik gegen Huther behauptet, „der Hauptgedanke, dafs diese Sünder ein Typus der τινὲς ἄνθρωποι seien, müfste hinzugedacht werden" (S. 311), so ist er offenbar im Unrecht; der von ihm vermifste Hauptgedanke, der nach dem ganzen Zusammenhang übrigens auf der Hand liegt, ist nicht nur durch προγεγραμμένοι genügend angedeutet, sondern zu allem Überflufs noch V. 8 deutlich genug ausgesprochen.

Den Zusammenhang mit dem Folgenden bilden die einzelnen Glieder von οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. also in der Weise, dafs οἱ πάλαι προγεγρ. mit dem Hauptton die zu beweisende Hauptthesis ist (geschieht durch V. 5—7 überhaupt), εἰς τοῦτο (V. 4b) τὸ κρίμα mit dem Nebenton (speziell auf τοῦτο) die Unterthesis (ἀσέλγεια, ἀρνεῖσθαι bewiesen durch μὴ πιστεύσαντας, μὴ τηρήσαντας, ἀλλ' ἀπολιπόντας, ἐκπορνεύσασαι κτλ.); κρίμα, das in den Verbalausdrücken durchschimmert, gibt dem Ganzen die eigentümliche Farbe.

III. Erklärung von Jud 5.

Das Resultat der Exegese von Jud 4 ist hinsichtlich des Verhältnisses zu Jud 5 folgendes: εἰς τοῦτο τὸ κρίμα geht mit τοῦτο auf V. 4b und als Gesamtausdruck auf die Partizipien von V. 5—7 (Identitätsbeweis), wobei κρίμα leise an ἀπώλεσεν usw. anklingt. οἱ πάλαι προγεγραμμένοι ist das eigentliche probandum (durch V. 5—7) und geht temporal und lokal auf das AT; seiner Geschichte (und Literatur) sind die angezogenen Sündertypen entnommen. Jede andere Deutung oder Umdeutung der Strafexempel hat damit von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

a) Der Sinn des Verses ist für den schlichten Wortverstand bis auf τὸ δεύτερον klar. Jeder unbefangene Leser, der dem unmittelbaren Wortsinn folgt, kann keinen Augenblick darüber

im Zweifel sein, dafs der heilige Verfasser mit λαὸν . . . σώσας an die Errettung Israels aus Ägypten erinnern will. Dafs diese V. 5a erweckte Vorstellung in den ersten Lesern schon an sich und dann besonders unter dem bestätigenden Einflufs von ἀπώλεσε und τοὺς μὴ πιστεύσαντας die andere Vorstellung von dem Nm 14 erzählten Todesgericht hervorruft, ist ebenfalls unbestreitbar. Die Frage ist nur, ob τὸ δεύτερον, das bis jetzt unberücksichtigt geblieben ist, diese Harmonie wirklich stört oder nicht.

τὸ δεύτερον als Zahladverb genommen heifst das zweite Mal, zweitens, zum zweiten Male, oft = ἐκ δευτέρου, δεύτερον πάλιν; mit mehr temporalem Charakter ist es = secundo loco, post (Stephanus mit Belegstellen aus Herodot), postea, deinde (vgl. de Wette). Inwiefern diese durchaus unanfechtbare Übersetzung sich mit dem übrigen Inhalt unseres Satzes nicht soll vertragen können, ist mit dem besten Willen nicht einzusehen. Belser (S. 685) erklärt ganz richtig: „Erst rettete Gott . . . ein Volk, um es zum andern Mal zu vernichten; dem σῶσαι als ersten Akt liefs Gott das ἀπωλέσαι (sic) als zweiten Akt folgen.“ Diese Erklärung hat die exegetisch-historische Priorität und nicht nur die Zustimmung sämtlicher katholischer Forscher, sondern auch sehr vieler protestantischen Gelehrten (de Wette [1], Ewald, Hofmann, Spitta, v. Soden). Ich persönlich möchte überhaupt auf den Zahlcharakter des Wortes nicht zuviel Gewicht legen. τὸ δεύτερον scheint mir lediglich zur scharfen, markanten Hervorhebung des sonst weniger hörbaren und doch ganz unerwarteten Kontrastes σώσας: ἀπώλεσεν zu dienen (vgl. Grotius: ex contrario und den verwandten (adversativen) Sprachgebrauch des deutschen „hinwiederum“).

---

[1] Vgl. Exeget. Handb. 1847, III 1, 66: „Der Verf. zählt das Strafgericht in der Wüste 4 Mos 14 als den zweiten, obschon entgegengesetzten Fall, indem er als Zahleinheit den Begriff der göttlichen Leitung oder etwas Ähnliches denkt.“ Diese Erklärung erfreut sich im Grunde auch des Beifalls v. Hofmanns (Die Hl. Schrift NTs zusammenhängend unters. VII 2, 160), wenngleich er nachher (160 ff) zu einer andern Exegese übergeht.

Unserer Auslegung erwächst eine nicht zu unterschätzende Stütze aus Jud 6, der mit Jud 5 engstens zusammengehört (beachte den Anschlufs durch τὲ gegenüber ὡς ... V. 7) und dementsprechend, obschon syntaktisch anders gestaltet, doch nach Zweck und Inhalt vollkommen parallel ist: λαός: ἄγγελοι (hochbegnadigt; vgl. χάριτα μετατιθ.), σώσας: ἀρχή, ἴδιον οἰκητήριον (desgl.), μὴ πιστεύσαντας: μὴ τηρήσαντας, ἀλλ' ἀπολιπόντας (Verschuldung), ἀπώλεσεν: εἰς κρίσιν τετήρηκεν (Strafgericht). Jud 5 auch syntaktisch Jud 6 gleichzustellen, ging wegen der Hervorhebung des λαός und der Häufung der Partizipien nicht wohl an.

Bevor wir zu den entgegengesetzten und abweichenden Erklärungsversuchen übergehen, sei unsere Deutung durch die Einzelerklärung bestätigt und sichergestellt. ὑπομνῆσαι, dessen Inhalt durch den auf den religiösen Bildungsstand der Leser reflektierenden Zusatz εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα begründet und verstärkt wird, knüpft an προγεγραμμένοι an. δέ, im Deutschen am besten nicht übersetzt, ist nicht adversativ (etwa zu παρακαλῶν — so noch Burger — oder zu einem zu ergänzenden docere de novo — so Calvin, Wiesinger, Keil, Loch-Reischl) noch auch metabatisch (Spitta, Wandel), sondern, weil die Ausführung von προγεγρ. einleitend, epexegetisch zu fassen. Die Artikellosigkeit des λαός braucht neben dem ebenfalls artikellosen ἀγγέλους V. 6 nicht als auffallend beanstandet zu werden. Als das Bundes- und Gottesvolk ist der λαός durch ἐκ γῆς Αἰγύπτου ja genügend ins Licht gestellt; aber darauf kommt es gar nicht an. Die Majestät des Gerichtes kann den armseligen Libertinern gegenüber nicht besser illustriert werden als durch Hervorhebung des Gedankens (an χάριτα anknüpfend), dafs ein Volk, ein ganzes Volk, ein Volk in seiner Gesamtheit und Einheitlichkeit, dafs selbst Engel, diese hochbegnadeten Himmelsfürsten, dem verdienten Verderben anheimfielen. Die Partizipialkonstruktion verleiht dem Inhalt des ganzen Verses das einheitliche Gepräge einer Gottestat und läfst weder eine Trennung des Objekts zu (beidemal λαός) noch eine zeitliche Auflösung in zwei in sich abgeschlossene, verschiedenen Perioden an-

gehörende Ereignisse. Gegenstand der Rettung sowohl wie der Vernichtung ist der eine λαός; das eine göttliche Drama vollzieht sich in zwei zusammenhängenden, geradlinigen, nur entgegengesetzten Akten. Als besonderer Akt wird σώσας durch die Form des Aktivs (nicht σωθέντας) deutlich dem ἀπώλεσεν gegenüber- und gleichgestellt. τοὺς μὴ πιστεύσαντας ist umfänglich mit λαός genau identisch und will weder einen numerischen (einschränkend), was lächerlich wäre, noch sonst einen Gegensatz zu λαός statuieren, sondern wie die Partizipien in V. 6. 7 in stetem Rückblick auf V. 4b erläutern und begründen. Sachlich setzt πιστεύσαντας positive Akte des Unglaubens (vgl. V. 6. 7) voraus, nicht einen ungläubigen Habitus (dafür ἄπιστος), wie er den Volks- und Zeitgenossen Jesu eignete. Das historische Faktum, auf das ἀπώλεσεν anspielt, ist das Gottesgericht in der Wüste, wodurch die gesamte aus Ägypten gerettete Generation wegen ihrer ἀπιστία (Nm 14, 11; Dt 1, 32; Hebr 3, 19) vom Einzug in das Verheifsungsland ausgeschlossen wird und in der Wüste sterben mufs (vgl. Eccli 16, 11).

b) Alle abweichenden Erklärungsversuche gehen von der Annahme aus, dafs bei τὸ δεύτερον eine Breviloquenz vorliege. Statt dem σώσας ein τὸ πρότερον (= zuerst, erstlich, anfangs) zu substituieren, hat man völlig ungerechtfertigt zunächst einen zweiten Rettungsakt erfunden (Huther: zuerst aus Ägypten, dann aus der Wüste), den v. Hofmann treffend zurückgewiesen hat, dann umgekehrt zu ἀπώλεσεν einen zweiten Vernichtungsakt (Fronmüller: zuerst in der Wüste, dann im Exil) — eine Annahme, die die gesamte Kritik als nicht beifallswürdig bezeichnet; endlich hat man zur Fiktion eines doppelten Unglaubens seine Zuflucht genommen (Ex 14, 10ff; Nm 14, 22ff: Spitta, Burger), deren letzter den Untergang über Israel heraufbeschworen hätte.

Alle diese Experimente, die, wo alles klar und einfach sein könnte, mehr Verwunderung als Bewunderung erregen, scheitern nicht nur an der ganzen Satzkonstruktion, sondern namentlich am natürlichen Rhythmus des Satzes, an der licht-

vollen Stellung der Worte, nach der es unmöglich ist, τὸ δεύτερον zu σώσας oder zu τοὺς μὴ πιστεύσαντας oder endlich zu ἀπώλεσεν zu ziehen = zum zweitenmal vernichtet (mit dem Ton auf „zum zweitenmal" oder auf „vernichtet"). Die entsprechenden grammatisch korrekten Konstruktionen wären in diesen Fällen: λαὸν ... τὸ δεύτερον σώσας, τοὺς τὸ δεύτερον μὴ πιστ., τοὺς μὴ πιστ. τὸ δεύτερον ἀπώλεσεν. Der Rhythmus des Satzes offenbart unzweideutig die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Stellung des τὸ δεύτερον: ὅτι κύριος | λαὸν ... σώσας | τὸ δεύτερον | τοὺς μὴ πιστ. ἀπώλεσεν.

Einige frühere Forscher (Schmid, Schott, v. Hofmann) gewannen dem Vers noch besondere chronologische Bedeutung ab. Verleitet durch die Lachmannsche Lesart Ἰησοῦς statt κύριος (ausgenommen Hofmann), erblickten sie in ἀπώλεσεν den Hinweis auf eine ntl Tatsache; in ihrer Anschauung wurden sie bestärkt und gefördert durch den biblischen Vergleich der ntl Erlösung durch Christus mit derjenigen aus Ägypten (vgl. Zahn II 89). Mit τὸ δεύτερον wird nach ihnen der ersten Erlösungstat zur Zeit des Moses eine zweite Erlösung gegenübergestellt, die die Voraussetzung ist für das über die Ungläubigen hereingebrochene Verderben. Während im ersten Fall Objekt der Erlösung ein ganzes Volk war, wurden bei der ntl Erlösung durch Christus nur die Gläubigen gerettet, die Ungläubigen aber durch die Katastrophe vom Jahre 70 vernichtet. Der Zusammenhang mit dem Folgenden wäre dann nach Schott 227 dieser: „Wie Jesus, nachdem er in und mit der ersten Rettungstat ein ganzes Volk zur Heilsgemeinde angenommen, doch dann bei der gegenbildlich vollendenden zweiten Erlösungstat die bloſs äuſserlich dieser Gemeinde angehörigen Ungläubigen richterlich hinweggetilgt hat: so wird er auch ... alle diejenigen, welche bloſs vorgeblicher und äuſserlicher Weise der dermaligen Heilsgemeinde zugehören, innerlich aber durch ungläubige Verleugnung seiner als des Grundes und Hauptes ihr völlig fremd sind, durch ein Gericht des äuſsersten Verderbens hinwegtilgen."

Bis auf Zahn huldigt kein neuerer Kritiker diesen oder ähnlichen Auffassungen von Jud 5. Zahn (II 82f 89) läſst durch τὸ δεύτερον ἀπώλεσεν bestimmt ausgesprochen sein, daſs ein ähnliches Gericht (wie welches? etwa wie die Zerstörung Jerusalems, die erst konstruiert werden soll?!) schon früher (NB.) stattgefunden hat. Voraussetzung der beidemaligen Vernichtung (Todesgericht in der Wüste, Zerstörung Jerusalems) sei die Errettung eines Volkes (Altisraels durch Moses, Neuisraels durch Christus) und der dieser folgende oder sie begleitende, den Gerichtsakt herausfordernde Unglaube. Objekt und Subjekt des Gerichtes sind beidemal dasselbe (τοὺς μὴ πιστεύσαντας, in concreto: die ungläubigen Juden in der Wüste, die ungläubigen Zeit- und Volksgenossen Jesu — ὁ κύριος); ähnlich werden unter dem gemeinsamen Objekt des σώσας (= λαός) das eine Mal die Zeitgenossen des Moses, die mit ihm aus Ägypten errettet wurden, das andere Mal die Kinder Neuisraels (Juden- und Heidenchristen) verstanden.

Als fertig vor uns tretendes Produkt mag Zahns Exegese bestechen; sie übertrifft ohne Zweifel ihre Vorgängerinnen, gegen die sich auſser exegetischen Bedenken auch schwerwiegende sachliche erheben. Stellt man sich jedoch an den Anfang der Zahnschen Entwicklung und auf den Boden des Textes und Kontextes, so verliert sie ihren Reiz mehr und mehr. Unnötig ist die Beziehung des τὸ δεύτερον zu ἀπώλεσεν, künstlich und unnatürlich der ganze Zahnsche Deutungsprozeſs überhaupt mit seinen Vor- und Rückwärtskonstruktionen, fingierten Unmöglichkeiten und selbstgewollten Widersprüchen — der Kern der Frage konzentriert sich jedoch m. E. nicht darauf, sondern auf einen viel wunderen Punkt, die Berechtigung der stillschweigenden Voraussetzung, daſs tatsächlich ein Vergleich vorliegt, daſs die ganze Stelle bildlichen, symbolischen Charakter hat. Demgegenüber ist mit Nachdruck hervorzuheben:

1. Im Text fehlt jedes Anzeichen für den bildlichen Ausdruck der Stelle, was bei der unter Zahns Annahme ganz rätselhaften Kürze von Jud 5 und der unterschiedslosen Koor-

dination mit den vollständig gleichartigen, nichtsymbolischen Strafexempeln Jud 6. 7 schwer ins Gewicht fällt. Die ganz andersartige Verwendung atl Geschichtstatsachen 1 Kor 10, 1—11 und Hebr 3, 7 zur Illustration ntl Tatsachen und Verhältnisse mit unzweideutiger Angabe dieses didaktischen Zwecks und lichtvoller, detaillierter Gegenüberstellung von Typus und Antitypus kann unser Bedenken nur verstärken.

2. Der fragliche Vergleich wäre völlig bedeutungslos und würde die Kraft des Arguments und seine Wirkung nur abschwächen; ist zudem an die Zerstörung Jerusalems gedacht, so wäre die geflissentliche, nicht nur zwecklose, sondern geradezu zweckwidrige Verdunkelung des auch nach Zahn ersten und schlagendsten Arguments einfachhin unbegreiflich.

Die überwiegende Mehrzahl der Exegeten ist daher einig in der Ablehnung dieser besonders im Interesse der Priorität des 2 Petr aufgestellten Erklärung. Auf Grund von Jud 5 den nächsten terminus ad quem für die Abfassungszeit des Judasbriefes zu fixieren, ist ein aussichtsloses Unternehmen; die Frage ist nur, ob dieses argumentum ex silentio ausreicht, um eine Datierung vor 70 zu begründen, ein Moment, das zwar wenig Gewicht hat, wenn sonst die Priorität des einen oder andern Autors gesichert ist, das aber im Ganzen des Beweises — wie andere, oft ignorierte historische Anhaltspunkte — bei der Unsicherheit der inneren Kritik doch Berücksichtigung verdient.

Augustinus als Exeget.

Von P. Odilo Rottmanner O. S. B. in München.

Die April-Nummer der Bibliotheca sacra enthält S. 318 bis 344 einen lesenswerten Artikel von Rev. Ritchie Smith über „Augustinus als Exegeten". In einigen Punkten aber bedarf dieser Artikel, der über die wissenschaftliche Ausrüstung des hl. Augustinus sowie über seine exegetischen Grundsätze betr. Kanon, Inspiration, Methode, Allegorese handelt, einer Berichtigung. Zunächst erlaube ich mir auf den Artikel der Revue Bénédictine, Juli-Nummer 1901, hinzuweisen, worin, wie A. Loisy, Revue d'histoire et de littérature religieuses VII (1902) 268, anerkennt, ein für allemal festgestellt ist, dafs Augustinus spätestens vom Jahre 409 an den Hebräerbrief nicht mehr unter dem Namen des Apostels Paulus anführt. Demgemäfs ist es unzulässig, sich für die Behauptung, dafs Augustinus den Hebräerbrief dem Apostel Paulus zuerkenne (S. 335), auf eine Schrift (Epist. ad Rom. inch. Expos. n. 11) zu berufen, die der frühesten Periode (c. a. 394) dieses Kirchenvaters angehört. Allerdings hat sich Augustinus auch vom Jahre 409 an niemals direkt gegen den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes ausgesprochen, aber ebensowenig hat er von da an Paulus als Verfasser dieses Briefes zu bezeichnen gewagt. Für ihn blieb diese Frage unentschieden, und ebendeshalb kann er nicht als Zeuge für die paulinische Autorschaft des Hebräerbriefes angerufen werden. — Unrichtig oder doch ungenau ist die Behauptung (S. 330), dafs die ersten drei Bücher der Schrift De doctrina christiana i. J. 397 geschrieben wurden; denn, wie Augustinus, Retract. l. II, c. 4, n. 1 sagt, hatte er das dritte Buch (397)

unvollendet gelassen und ihm c. a. 426 noch 12—13 Kapitel (c. 25, n. 36 bis c. 37, n. 55) hinzugefügt, ehe er mit dem vierten Buch das ganze Werk abschlofs. — Zu S. 320 bemerke ich, dafs Augustinus, der in der Tat „einige Kenntnis des Punischen besafs“, den von ihm Epist. 17, 2 etymologisch erklärten Eigennamen nicht Namphanio, sondern Namphamo schrieb, wie auch der neueste Herausgeber seiner Briefe, Goldbacher, mit Recht annimmt (Epist. 16, 2 u. 17, 2). Vgl. auch Theolog. Quartalschrift 1895, 274[1] und De Vit, Totius latinitatis onomasticon IV 619f. In den meisten Punkten kann man dem Verfasser des Artikels der Bibliotheca sacra beistimmen, insbesondere in der Charakteristik, die er am Schlusse von dem Exegeten Augustinus gibt. Augustinus war, wie Rev. Ritchie Smith sagt, zwar kein Meister im Gebiete der kritischen Exegese; aber er wurde durch keinen andern an Bestimmtheit und Klarheit übertroffen, soweit es sich um Auffassung und Darlegung der wesentlichen Wahrheit der Hl. Schrift handelte, so dafs seine Schriften nach 1500 Jahren noch als Fundgrube von Geistesschätzen gelten können. — Bei dieser Gelegenheit darf wohl auch die gründliche Schrift von H. N. Clausen, Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae interpres, Hauniae (Kopenhagen) 1827, in Erinnerung gebracht werden.

Besprechungen.

Nikel, Dr Johannes, o. ö. Professor an der Universität Breslau, *Genesis und Keilschriftforschung.* Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. gr. 8° (XII u. 262) Freiburg i. Br. 1903, Herder. *M* 5.—

Der Verfasser gibt als Zweck seines Buches an, „allen denjenigen, welche sich ohne genauere Kenntnis des Assyrischen und der assyriologischen Literatur mit den einschlägigen Problemen beschäftigen wollen, das gesamte Material geordnet vorzulegen und dieselben in das Verständnis der Probleme einzuführen" (S. VII). Neue Texte beizubringen oder neue Gesichtspunkte aufzudecken, liegt also nicht in der unmittelbaren Absicht N.s. Selbstverständlich will er auch nicht eine Zusammenstellung sämtlicher mythologischen und historischen Texte, die für die Genesis in Betracht kommen, bieten. Es handelt sich vielmehr um eine auf die Quellen gestützte, mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparat versehene Darstellung im Gegensatz zu den ohne die Quellennachweise abgefaſsten populären Abhandlungen.

Wie schon der Titel andeutet, teilt N. sein Buch in zwei groſse Abschnitte, deren erster von den Urgeschichten der Genesis (Gn 1—11), deren zweiter von der Patriarchengeschichte handelt. Er führt nun seine Aufgabe so durch, daſs er die einzelnen Fragen von allen Seiten beleuchtet; er bietet zunächst einen interessanten Rückblick auf die bisherigen Lösungen, bespricht die Hilfsmittel und die Methode der Forschung, um dann die einschlägigen biblischen und babylonischen Stoffe kritisch zu vergleichen. Die Vergleichung schlieſst er ab mit dem Hinweis auf die Parallelen in auſserbiblischen Sagen.

Die von N. besprochenen Fragen bieten gewiſs auſserordentliche Schwierigkeiten. Eine allgemein zufriedenstellende Lösung wird allzu rasch nicht gefunden werden. Es ist schon ein Verdienst N.s, daſs er die Fragen nach allen Seiten herausgestellt und so den Nachweis erbracht hat, daſs es noch Fragen sind, und daſs die bisherigen Lösungen nur von bestimmten Voraussetzungen aus gelten. Als feststehend muſs m. E. angenommen werden, daſs auch bei weitestgehender Anerkennung babylonischer Elemente in der Bibel die Eigenart der letzteren jetzt doch allseitig anerkannt wird. Eine Gefährdung religiöser Interessen durch die babylonische Forschung ist damit bereits ausgeschlossen. Die Bibel steht zwar unter dem Einflusse der babylonischen Kultur, ist aber kein bloſser Ableger derselben; in religiöser Hinsicht nimmt sie eine einzigartige Stellung in der semitischen Welt ein.

Nach N.s Ansicht beschränkt sich der babylonische Einfluſs auf die Erzählungen der Genesis auf ein sehr geringes Maſs. Nicht mit Unrecht hebt Verfasser hervor (S. 20), daſs es ein methodischer Fehler sei, wenn die Assyriologen nur einseitig babylonische Kultureinflüsse ins Auge fassen, dagegen die ähnlichen Sagen anderer Völker gar nicht berücksichtigen. Allein man darf bei der Vergleichung der auſserbabylonischen Sagen auch nicht mechanisch zu Werke gehen und sie einfach neben-

einanderstellen, sondern man mufs zuerst die in den einzelnen Kulturkreisen vorhandenen Sagen auf ihren Zusammenhang prüfen. Nun gibt es aber blofs eine altorientalische Kultur in Vorderasien, das ist die babylonische. Und nun war gerade in der Zeit, wo Ägypten politisch über Kanaan herrschte, das Land eine Domäne babylonischer Kultur. Israels Berührungen mit Ägypten sind also den babylonischen Einflüssen gewifs nicht gleichzuachten. Von einer hettitischen Kultur wissen wir nichts, eine aramäische hat es nicht gegeben. Bei den persischen und griechischen Einflüssen müssen wir erst fragen, was genuin babylonisch und was fremde Zutat ist. Der einfache Vergleich tut es also hier nicht, es müssen vielmehr die einzelnen Elemente in ihrer verschiedenartigen Gestaltung verfolgt und geprüft werden.

Auch das Aufzählen von Autornamen besagt wenig zur Sache. Ein Name auf der einen Seite kann mehr bedeuten als zehn auf der andern. Es ist nun doch merkwürdig, dafs alle S. 18 genannten Fachassyriologen für die Entlehnungstheorie eintreten; unter ihnen befindet sich auch H. Gunkel, der sich von den Alttestamentlern am eingehendsten mit der Frage des Zusammenhangs der biblischen Schöpfungserzählung mit dem babylonischen Mythus befafst hat, die Vertreter der vermittelnden Richtung sind fast durchaus alttestamentliche Theologen; dagegen lesen wir unter denen, die sich schärfer gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit ausgesprochen haben, meist solche, die erst durch den Babel-Bibelstreit veranlafst wurden, gelegentlich zu der Frage Stellung zu nehmen. Diese Gelegenheitsbroschüren sind aber meist mehr polemisch als streng wissenschaftlich.

N. kommt bei der Vergleichung der biblischen Urgeschichten mit den babylonischen Sagen regelmäfsig zu dem Resultat: Wir sind nicht gezwungen, eine Abhängigkeit auf biblischer Seite anzunehmen. Das ist allerdings richtig, aber es ist ein negatives Resultat. Was Forscher wie Gunkel, gegen den sich N. besonders wendet, wollen, das ist eine Erklärung der biblischen Erzählungen. Für den modernen Historiker sind diese eben nicht Geschichte. Infolgedessen wird es auf diese Kreise auch keinen Eindruck machen, wenn man sie mit der stillschweigenden Voraussetzung widerlegt, das seien historische Berichte. Den himmelweiten Unterschied zwischen der biblischen und der babylonischen Schöpfungsgeschichte sieht auch Gunkel, aber er fragt, woher die merkwürdige Form der Darstellung? Wer eine bessere Erklärung gibt als Gunkel, der hat ihn am besten widerlegt.

Es ist vor allem notwendig, die Grundideen der beiderseitigen Erzählungen klarzustellen. Meine Studien über Marduk, den babylonischen Demiurgen, haben mich zu der Überzeugung geführt, dafs der Grundgedanke des babylonischen Weltschöpfungsepos die Erklärung der Ordnung in der Welt ist. Marduk wird immer gepriesen als der weise, kluge Gott; Tiâmat dagegen ist die Personifizierung der ungeordneten, wüsten Masse und sinnlosen Gestaltungskraft. Das babylonische Schöpfungsepos feiert demgemäfs in der Entstehung der Ordnung im Weltall den Sieg der Vernunft und Weisheit über die elementare, willkürliche Gewalt. Damit wird auch die Lösung der Frage, ob Tiâmat als Weib oder als Drache zu denken sei, ermöglicht. N. gibt der Jensenschen Ansicht, dafs Tiâmat ein Weib sei, den Vorzug (S. 101). Wenn Berosus Tiâmat γυναῖκα nennt, so ist noch lange nicht gesagt, dafs sie ein menschliches Weib war (vgl. Nikel S. 103). Die Erschaffung des Menschen wird ja erst auf der sechsten Tafel des babylonischen Epos erzählt (vgl. King, The seven Tablets of Creation p. 85 ff). Tiâmat ist das personifizierte „Meer"; es ist kaum anzunehmen, dafs man sich dieses als menschliches Wesen dachte; wenn sie riesige Schlangen und andere Ungeheuer gebiert, so ist klar, dafs sie selbst ein ähnliches Ungeheuer war. Die Vorstellung desselben konnte jedenfalls auch variieren. Sie ist Weib als die alles aus sich erschaffende, gebärende

Macht. Apsû ist das männliche Prinzip; aber wird man auch behaupten wollen, daſs er ein „Mann“ sei? Tiâmat ist ein sinnloses Ungeheuer, für das die Bezeichnung Schlange oder Drache am besten paſst, deshalb schafft sie auch lauter Ungeheuer als ihre „Helfer“. Diesen Mächten tritt dann Marduk gegenüber, die die rohen Kräfte überwindende, alles gestaltende Weisheit. Die Babylonier wollten also durch ihren Schöpfungsmythus die die gewaltigen Massen des Weltalls beherrschende Gesetzmäſsigkeit und schöne Gestaltung erklären (das Nähere s. in meinen „Hymnen und Gebeten an Marduk. Diss. Berl. 1903“). So wird dann auch die Unbefangenheit und Freiheit verständlich, mit der die mythischen Gestalten Rahabs, Leviathans, des Drachen ins AT eingeführt und behandelt werden. Wenn N. (S. 116) beifällig die Worte Öttlis zitiert, der das babylonische Schöpfungsepos gegenüber dem biblischen Berichte mit den „wirren Phantasien eines Fieberkranken“ vergleicht, so ist die Idee des babylonischen Mythus eben nicht verstanden; man müſste dasselbe dann von jeder Mythologie sagen. Der Naturwissenschaftler, der die Bibel von seinem Standpunkt aus beurteilt, dürfte auch Gn 1 „Phantasie“ nennen. Wenn wir uns in den fremden Gedankenkreis einzuleben vermögen, dann werden wir ihn verstehen und gerecht beurteilen.

N. zitiert zwar Kings Werk The seven Tablets of Creation als ein „überaus wichtiges Werk“ (S. 32), aber seine Darstellung beruht noch ganz auf der Bearbeitung des babylonischen Schöpfungsepos im 6. Bande der Keilinschriftlichen Bibliothek. Die von King gebrachten wichtigen Ergänzungen sind also unberücksichtigt geblieben. Die Partie über die Weltschöpfung bedarf also einer bedeutenden Ergänzung, wenn auch das Resultat schlieſslich dasselbe bleibt. King enthält ferner eine Reihe von Texten, die sich nach seiner Ansicht auf die Weltschöpfung beziehen. Über die Bedeutung von Ešara (S. 40 109f) vgl. neuerdings Hrozny in den „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“ 1903, 5, S. 89f.

Die folgenden Partien über Paradies, Sündenfall, Urväter, Sündflut sind eine gute Materialiensammlung und sehr nützlich zu studieren. Was die Sündenfallerzählung anbelangt, so kommt N. zu dem Resultat (S. 138f), „daſs Anklänge an einzelne in der biblischen Sündenfallerzählung vorkommende Momente sich in der babylonischen Literatur zerstreut vorfinden, daſs aber ein zusammenhängender, dem biblischen Bericht in allen wesentlichen Zügen ähnlicher, babylonischer Mythus sich nicht nachweisen läſst“. Ebenso ist es bei der Paradieseserzählung; auch bei keinem andern Volke findet sich „eine in allen wesentlichen Zügen der biblischen Paradieseserzählung parallele Sage“. Allerdings sind für den aufmerksamen Beobachter unwesentliche Züge manchmal die Hauptsache. N. beruft sich (S. 148) darauf, daſs die Paradiesesschlange als „listiges Tier“ geschildert wird, während Tiâmat, „vorausgesetzt überhaupt, daſs sie als Schlange oder Drache zu denken ist“, „als furchtbar gewaltiges, die Welt beherrschendes Ungeheuer“ vorgestellt wurde. Daſs die biblische Schlange aber nicht bloſs ein listiges, sondern auch ein gewaltiges Tier war, geht aus Apc 12, 9 hervor, wo der δράκων ὁ μέγας als ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος bezeichnet wird (vgl. S. 164). Daſs Tiâmat als die gottwidrige Macht im letzten Grunde identisch ist mit der Paradiesesschlange, ist auch jetzt noch meine Überzeugung (vgl. meine „Sünde und Erlösung n. bibl. u. babyl. Anschauung“, Leipzig 1903).

Auch zu den Berichten über die Urväter und die Sündflut bietet N. manchen wertvollen Hinweis, aber die Hauptschwierigkeiten harren noch ihrer Lösung. Denn es ist eben immer nur ein negatives Resultat, wenn man weiſs, „daſs man keine Veranlassung hat, von der Auffassung abzuweichen, nach welcher die aus der Urzeit lebende Erinnerung an eine ihrer Bedeutung nach dem biblischen Berichte entsprechende Flut dem Berichte der Genesis zu Grunde liegt“ (S. 186).

Im zweiten, bedeutend kürzeren Teile (S. 201—261) ist die Arbeit

leichter. Wir befinden uns da auf einem historischen Boden, über den die Assyriologie neues Licht verbreitet hat. Wenn man auch in vielen Punkten anderer Ansicht ist — wird ja sogar Amraphel=Hammurabi von Bezold noch bezweifelt, obwohl N. mit Recht sagt, dafs diese Identität allgemein anerkannt wird —, so ist doch sicher, dafs Abraham als historische Person zu betrachten ist. Als solche nehmen ihn auch die Vertreter der Mythenhypothese an, wenn sie auch an der astralmythologischen Form der Erzählung festhalten.

Von den kleineren Sachen sei bemerkt, dafs Jensen nicht Paul, sondern Peter heifst, Nudimmud ist zweifellos Ea (S. 38), Mummu ist der Diener von Apsû und Tiâmat (S. 47, A. 3); S. 53 soll es statt „monistische“ wohl „monotheistische“ Auffassung heifsen, S. 54, A. 3 ist צבא in עבא verdruckt, S. 127 ist das Komma zwischen Eberhard und Schrader zu streichen, auf Grund der Amarnatafeln ist die Gleichung Sinear-Sumer (S. 223) aufzugeben; S. 238 ist עַשְׁתֵּי־ statt כַּשְׂדִּי־ gedruckt.

N.s Arbeit über „Genesis und Keilschriftforschung“ zeigt, wie ungeheuer viel von den Alttestamentlern auf diesem Gebiete noch zu leisten ist, trotzdem es eine tüchtige, wohldurchdachte, von guter Sachkenntnis getragene Leistung ist. Die gemachten Bemerkungen wollen auch nicht den Wert der Arbeit heruntersetzen, sondern nur als in Erwägung zu ziehende Hinweise gelten. N. gebührt für den wissenschaftlichen Ernst und seine grofse Mühe, mit der er die Arbeit aufgenommen hat, unser aufrichtiger Dank.

Würzburg. J. Hehn.

Bousset, Dr **W.,** *Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter.* gr. 8° (XIV u. 512) Berlin 1903, Reuther & Reichard. ℳ 10.—

Die Religion des Spätjudentums war im Vergleich zur atl Theologie bisher mehr als stiefmütterlich behandelt worden. Was diese oder jene ntl Zeitgeschichte bot, ist teils antiquiert teils unvollständig; auch Schürer, H. Holtzmann, Wernle u. a. haben nur einzelne Fragen erörtert oder kurze Übersichten geliefert. An eine allseitige und erschöpfende Darstellung schien sich niemand wagen zu wollen, bis B. sich dieser schwierigen Aufgabe unterzog.

Eine Zusammenstellung der Quellen in chronologischer Reihenfolge bildet den ersten Abschnitt (S. 6—53). Man wird in derselben wohl nichts Nennenswertes vermissen, auch mit den Datierungen im allgemeinen einverstanden sein; nur in seltenen Fällen wird man den von der Kautzschschen Sammlung vorgeschlagenen Zeitbestimmungen den Vorzug geben. In die jüdischen Quellen werden auch kanonische Bücher eingereiht; dies Verfahren ist ja m. E. vom literar-historischen Standpunkt aus gewifs berechtigt; aber ebenso berechtigt werden auch die Bedenken sein, die man z. B. gegen die zeitliche Ansetzung des deutero-kanonischen Baruchbuches (S. 38: wahrscheinlich nach der Zerstörung Jerusalems —?) erheben wird.

Ebensowenig wird man, wenigstens von katholischer Seite, schon mit der Überschrift des zweiten Abschnittes (S. 54—184): „Die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche“ einverstanden sein. Was wir als wesentliche Merkmale einer Kirche betrachten, fehlt im Spätjudentum beinahe vollständig; der Drang zum Universalismus war nur ein vorübergehender und ist schliefslich der Gegenströmung des Partikularismus unterlegen. Eine gewisse Glaubenseinheit war nur durch den toten Schriftbuchstaben eines (übrigens noch nicht abgeschlossenen) Kanons bedingt; überdies war der Begriff des Glaubens, dessen steigende Wertschätzung B. mit Recht hervorhebt (S. 175—178), ein sehr verschwommener (S. 177, A. 2). Sakramente hatte die Synagoge überhaupt keine; wie kann sie da als „Heilsanstalt“ bezeichnet werden, wenn man letzterem Begriff seine traditionelle Bedeutung läfst? — Bei den einzelnen Kapiteln — Expansion des Judentums, Gesetz, Kanon, Schrift und Tradition, Theologen,

Kirche und Laien, Fromme, Dogma, Synagoge — wäre sonst nur an Einzelheiten auszusetzen. So möchte ich z. B. zum Kapitel „Kanon“ bemerken, daſs die Begriffe heilig und unrein ursprünglich nicht identisch sind, auch nicht dieselbe Wurzel haben (S. 124), sondern daſs Berührungen mit heiligen und mit unreinen Gegenständen ähnliche Wirkungen hervorbringen; deshalb brauchte man sie aber nicht als den Dämonen verfallen zu betrachten, was eine ganz unnötige und unbewiesene Hypothese ist. — Trotz der lexikalischen Ähnlichkeit bedeutet גנז (nicht גָּנַז S. 125) nicht „für apokryph erklären“; B. hat übersehen, daſs dieser Ausdruck nur die Äuſserung eines Zweifels über die Kanonizität, nicht aber die Ausschlieſsung aus dem Kanon bezeichnet; richtig dagegen ist, daſs die apokryphen Bücher חיצונים (חֲיצוֹנִים ist Druckfehler) hieſsen. — Unrichtig ist auch (S. 127), daſs die christliche Kirche dem Judentum die Wertschätzung der als buchstäblich inspiriert betrachteten LXX entlehnt habe. Was auch gewisse Kirchenväter von der Inspiration der LXX gedacht haben mögen, die katholische Kirche hat die Autorität des Urtextes nicht auf die LXX übertragen; auch die „kanonische Dignität“ der Vulgata kommt der Inspiration nicht gleich. Unter den lateinischen Übersetzungen ist die Vulgata zur allein offiziellen erklärt worden, was weder die genaue Übereinstimmung mit dem Urtext an allen Stellen, noch viel weniger die direkte Inspiration einschlieſst. Das „prout in . . . Vulgata leguntur“ des Tridentiner Dekrets bezieht sich mit seinem „cum omnibus suis partibus“ auf die Zugehörigkeit der Protocanonica und der Deuterocanonica im integrierenden Vulgata-Bestande (mit Einschluſs der bekannten Zusätze) zum Kanon. Wenn „in den evangelischen Kirchen die Unfehlbarkeit ihrer Übersetzungen . . . in der Praxis weite Kreise beherrscht hat“, meinetwegen auch die Überzeugung von der Inspiration der massorethischen Punktation wenigstens bei den Schweizer Reformierten zur offiziellen Lehre erhoben wurde, so mögen diesmal unsere evangelischen Kollegen den Vorwurf hinnehmen oder abweisen, daſs „die dogmatische Theorie . . . vor logischen, sprachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten selten Scheu“ hat. Ich bedauere lebhaft, daſs B. sich so ungenau äuſserte, und daſs mir die gebotene Abwehr den Schein aufzwingt, den verdienten Forscher, dem wir Jüngere so viel verdanken, belehren zu wollen. — Auf die mindestens miſsverständliche Behauptung: „Die christliche Kirche folgte im ganzen der in Alexandria ausgebildeten Methode“ (S. 138), nämlich der allegorischen Exegese, sei hiermit nur hingewiesen.

Bedeutend einwandfreier ist der dritte Abschnitt: „Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion“ (S. 185—276) — Partikularismus, Zukunftshoffnungen, Messianismus, Apokalyptik, Zwischenreich. Hier, besonders im dritten und vierten Kapitel, feiert die erstaunliche Gelehrsamkeit und die formelle Bildungskraft des Verfassers einen glänzenden Sieg. Dank der Sicherheit, mit welcher er den verworrenen Stoff beherrscht, ist es ihm besser als irgend einem seiner Vorgänger gelungen, den Ariadnefaden zu finden, an welchem wir uns in den verschlungenen Gängen der Apokalyptik orientieren können. Er bringt uns in überzeugender Weise zum Bewuſstsein, daſs wir uns in diesem Labyrinth gleichsam in einem zweistöckigen Gebäude mit unebenen Fluren und Gängen befinden; wenn aber beide Stockwerke oft ineinander übergehen, wenn der national-politische Messianismus sich bisweilen mit transzendent-kosmologischen Spekulationen vermengt, so bleiben doch die beiden Gebiete verschieden. — In den hierher gehörenden Detailfragen wird man hie und da anderer Ansicht sein können. So schlieſsen doch z. B. die S. 220, A. 2 zitierten Stellen die Gleichsetzung Moses-Messias aus. Auch dürfte man bezweifeln, ob S. 223, A. 1, S. 225 u. a. a. O. einzelne Evangelienstellen nicht eine erschöpfendere Deutung erheischen. Doch wird man zugeben, daſs B. im allgemeinen in der Anwendung der ntl Literatur sehr behutsam vorgeht.

Der vierte Abschnitt: „Der individuelle Glaube und die Theologie" (S. 277—404) bietet uns sehr reichhaltige und gründliche Ausführungen über Individualismus, Glaube an Gott, Angelologie, Dämonologie, Hypostasen-Spekulation, Fromme und Gott, Anthropologie und Ethik. Hier nur einige Nebenbemerkungen. Den Satz (S. 277), dafs die Religion aus einer Sache der Nation zur Privatsache wurde, will der Verf. wohl auch cum grano salis verstanden wissen, wenigstens im Hinblick auf die römische Staatsreligion. — Hat, wie es S. 323 heifst, die jüdische Theologie den Engelglauben benutzt, um die Welt ein wenig weiter von Gott abzurücken, oder tat sie es, um die Lücke zwischen Gott und Menschheit auszufüllen? Gottes Weltentrücktheit förderte den Engelglauben, nicht umgekehrt; die Verflüchtigung des Gottesbegriffes machte das Bedürfnis nach Zwischengliedern reger. — Der Versuch, den Schutzengel als ein ursprüngliches Gespenst, dann als den Doppelgänger des Menschen zu bestimmen (S. 318), ist wohl mehr als gewagt; nächstens wird man ihn vom ägyptischen ka ableiten. — Wenn der Dämonenglaube ein „niederer Glaube" ist (S. 331), den die Propheten zurückgedrängt haben, dann steht also der Glaube bei Christus und Paulus hier noch ziemlich tief?

Fünfter Abschnitt: „Die Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit" (S. 405—447), Palästinensisches Judentum und Diaspora, Philo, die Essener, die Therapeuten. — Der Rahmen, den sich der Verf. gesteckt hatte, erlaubte ihm nicht, ein vollständigeres Bild von Philo zu entwerfen; deshalb scheint die Darstellung der Theologie Philos (wenn sie auch sonstwo berührt wird) etwas kurz ausgefallen zu sein; interessant ist der Hinweis auf die Beeinflussung durch die griechische Mysterienreligion. Die Essener betrachtet B. als eine genuin-jüdische, von den Pythagoreern unabhängige Sakramentsgemeinschaft; durch sie scheinen dem jungen Christentum „manche fremdartige Elemente zugeströmt" zu sein: welche? — Die Frage nach der Echtheit der bekannten Schrift Philos über die Therapeuten bejaht B. mit Wendland u. a. gegen Schürer.

Im sechsten und letzten Abschnitt: „Das religionsgeschichtliche Problem" (S. 448—493) bewegen wir uns in einem Urwalde, den man erst zu lichten beginnt. Von den fremden Religionen, die am religiösen Synkretismus des Spätjudentums beteiligt sind, kommt naturgemäfs vor allem der Parsismus in Betracht. Die vorsichtig und mafsvoll gehaltenen Ausführungen B.s gehen von der Voraussetzung aus, dafs das Avesta wenigstens nach den Ideen seiner ältesten Bestandteile bis in die Achämenidenzeit zurückreiche. Dies ist nun auch heute noch nicht erwiesen, und Forscher, die dogmatisch so wenig voreingenommen sind wie Wellhausen, bestreiten noch eine Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus. Doch scheinen mir Berührungen sicher vorzuliegen; in welchem Mafse besonders in der Kosmologie und Eschatologie babylonische und persische Einflüsse wirksam waren, ob sie schöpfend oder fördernd wirkten, kann m. E. heute noch nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Jedenfalls ist B.s Versuch höchst lehrreich und anregend.

Für jeden, der sich mit ntl Zeitgeschichte abgibt, wird vorliegendes Buch so unentbehrlich sein wie Schürers grofses Werk.

Toulouse. L. Hackspill.

Bousset, Dr **W.**, *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum.* Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner „Religion des Judentums im ntl Zeitalter". 8° (46) Berlin 1903, Reuther & Reichard. ℳ —.80.

Die Angriffe Perles' gehen von dem Grundsatze aus, dafs für die von Bousset behandelte Periode nicht die zeitgenössischen Quellen — welche nur Unterströmungen des Judentums vertreten sollen —, sondern zunächst die bedeutend jüngere Mischna- und Talmudliteratur verwendet werden müsse. Dann würden allerdings Gelehrtenfrömmigkeit und Volksfrömmigkeit als identisch erscheinen. Jener Grundsatz wird zwar nicht formu-

liert, liegt aber den allermeisten Angriffen zu Grunde; mit dem Nachweise dieser Tatsache hätte sich eigentlich B. begnügen können, denn damit war das Verdikt über Perles' tendenziöse, überall Judenfeindlichkeit witternde Polemik gefällt. Einzelne Berichtigungen in Fragen untergeordneter Bedeutung gibt B. zu; so ehrenvoll dies für B. ist, so wenig verdienstlich ist es für jeden Kritiker, in einem so umfangreichen Buche einige Ungenauigkeiten aufzufinden. Die 40 Seiten lange Auseinandersetzung ist zwar für manchen lehrreich, wird jedoch einen Bewunderer des Talmuds kaum zu besserer Einsicht bringen.

Toulouse. L. Hackspill.

Bousset, Dr **W.,** *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das NT.* 8⁰ (67) Berlin 1903, Reuther & Reichard. ℳ 1.—

Der Titel gibt schon die Einteilung dieser kleinen Schrift. Die zwei ersten Teile — Charakteristik der Apokalyptik, ihre Beeinflussung durch den Parsismus — sind im wesentlichen eine klare und gut disponierte Wiedergabe der diesbezüglichen Abschnitte des gröfseren Werkes (Religion d. Judent. im ntl Zeitalter). Der dritte Teil (S. 52—67) will nachweisen, wie „die jüdische Apokalyptik der Predigt des Evangeliums vorgearbeitet und ihr den Boden bereitet hat". Berührungen finden sich in den Gedanken vom Reiche Gottes, vom Jenseits, vom nahen Ende, vom Messias-Menschensohn, vom Dualismus und Teufelsglauben. „Was vor dem Evangelium vorhanden war, das war . . . doch nicht mehr als Material. . . . Die Person Jesu und sein Evangelium bleiben ein schöpferisches Wunder" (S. 65f). Allerdings mufs das Fremde, wo es nicht „mit dem Geiste des Evangeliums völlig amalgamiert" ist, ausgeschieden werden; hingewiesen wird neben der Erwartung von der unmittelbaren Nähe des Endes auf die Theologie des präexistenten Menschensohnes — und noch auf so manches andere (S. 63). Die ängstliche Frage: Dürfen wir noch Christen bleiben? (S. 65) wird durch die symbolische Deutung der „Legende von den Weisen aus dem Morgenlande, die dem Kinde in der Krippe ihre Schätze bringen" (S. 66f), beantwortet.

Toulouse. L. Hackspill.

Zahn, Theodor, D. o. Professor der Theologie in Erlangen, *Das Evangelium des Matthäus ausgelegt* (Kommentar zum Neuen Testament unter Mitwirkung von Prof. Lic. Ph. Bachmann, Prof. D. Dr P. Ewald in Erlangen, Konsistorialrat D. Dr J. Haufsleiter in Greifswald, Prof. Lic. E. Riggenbach in Basel, Prof. D. R. Seeberg in Berlin, Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona herausgegeben von D. Theodor Zahn. Band I). gr. 8⁰ (VIII u. 714) Leipzig 1903, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme). ℳ 14.50.

Unter den protestantischen Kommentaren zum Neuen Testament dürfte der von Th. Zahn herausgegebene, wovon aufser dem Matthäusevangelium auch schon der XI. Band, der 1. und 2. Thessalonicherbrief, ausgelegt von Lic. G. Wohlenberg, erschienen ist (s. oben S. 219), bald eine hervorragende Stelle einnehmen. Dafür bürgt namentlich sowohl die bekannte Gelehrsamkeit wie die besonnene Gesamtrichtung des Herausgebers. Das Werk ist zunächst bestimmt als Anleitung für den „angehenden Theologen und den im kirchlichen Amt stehenden Geistlichen, welcher nicht aufhören möchte, im Neuen Testamente zu forschen".

Der Kommentar von Zahn ist ziemlich umfangreich, jedoch sind die verschiedenen Teile des Evangeliums nicht in gleichmäfsiger Ausführlichkeit behandelt. So z. B. nehmen die Erörterungen über die Kapitel, welche die Leidensgeschichte enthalten, nur wenig Raum ein, während die Erklärung der ersten zehn Kapitel des 28 Kapitel zählenden Evangeliums mehr als die Hälfte des Buches füllt. Dies liegt aber nur zum geringeren Teil daran, dafs wie in allen derartigen Werken auf bereits

einmal Gesagtes später verwiesen wird, sondern wohl hauptsächlich daran, daſs nach dem Verfasser manches nicht von dem Exegeten, sondern von dem Geschichtsforscher zu erklären ist oder, wie z. B. die umfassendere Vergleichung der Evangelien, in die Einleitungswissenschaft gehört.

Daſs auf die altkirchliche Auslegung besondere Rücksicht genommen wird und „die Urheber an sich bedeutender oder geschichtlich bedeutend gewordener Auffassungen genannt" werden, wird man nur billigen können. Aus der längeren Einleitung S. 1—36, in welcher sich der Verfasser über die Aufgabe des Exegeten überhaupt, die Überlieferung des Evangeliums, das Hebräerevangelium und die Hilfsmittel der Erklärung verbreitet, sei bemerkt, daſs nach dem Verfasser, dessen Ansichten ja schon aus seiner Einleitung in das Neue Testament bekannt sind, das hebräische Matthäusevangelium kurz vor 66 in Palästina geschrieben ist. Zwischen ihm und dem Hebräerevangelium besteht eine Verwandtschaft. Die von Matthäus unabhängigen Stücke des Hebräerevangeliums erklären sich aus dem natürlichen Streben der nazaräischen Gemeinde, einerseits christliche Traditionen, die bei den Hebräern fortlebten, nicht verloren gehen zu lassen, anderseits ein möglichst reichhaltiges Evangelium zu besitzen.

Hinsichtlich der Erklärung des Einzelnen ist natürlich nicht zu erwarten, daſs jeder Exeget und sicher nicht ein katholischer Exeget in allen Punkten mit dem Verfasser übeinstimmt, aber man kann manches aus dem Buch lernen, besonders aus den gelehrten, meist textkritischen Anmerkungen. Übrigens ist die neuere katholische Literatur sehr wenig berücksichtigt, wie denn auch unter den Hilfsmitteln nur der Kommentar von Schanz namhaft gemacht wird.

Wie Chrysostomus u. a., will auch Zahn Mt 1, 1 βίβλος γενέσεως als Aufschrift des ganzen Buches im Sinne von „Buch der Geschichte Jesu Christi" angesehen wissen. Durch den Titel habe Matthäus die Absicht ausgedrückt, „die Geschichte so darzustellen, daſs er daraus als der Messias, d. h. als die Erfüllung der dem davidischen Königshause und dem von Abraham abstammenden Volke gegebenen Verheiſsung zu erkennen sei" (S. 42). Schon wegen des engen Zusammenhanges zwischen Vers 1 und dem unmittelbar folgenden Stammbaum kann sich die Überschrift nur auf diesen und nicht auf das ganze Evangelium beziehen. Wenn man aber auch hierüber und über die Auffassung des Stammbaumes, den der Verfasser für einen „Grundriſs der Geschichte Israels in der denkbar kürzesten Form" hält, streiten mag, so erscheint jedenfalls der von Zahn S. 63 f für die Aufnahme der vier Frauen Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabee angegebene Grund wenig glaubwürdig. Die Erwähnung der vier soll deshalb erfolgt sein, weil die Juden auf Grund einer Verleumdung, wonach Jesus ein uneheliches Kind seiner Mutter, ein Bastard sei, bestritten, daſs er der verheiſsene Davidssohn sein könne. Matthäus gebe ihnen hier zu bedenken, daſs an dem davidischen Hause Makel genug hafte und sie sich deshalb durch jene Verleumdung nicht abhalten lassen dürften, der Darlegung des wahren Sachverhalts ein williges Ohr zu leihen. Zahn setzt bei seiner Annahme voraus, daſs die Juden eine ihnen bekannt gewordene christliche Kunde, daſs Jesus nicht der leibliche Sohn Josephs sei, dahin verdreht hätten, daſs er ein Bastard sei. Aber derartige Verdrehungen gehören eher in die talmudische Zeit als in die der ersten Jahrzehnte des Christentums. In seiner Erklärung des Vaterunsers leitet der Verfasser, wie heute gewöhnlich geschieht, das ἐπιούσιος ab von ἡ ἐπιοῦσα nämlich ἡμέρα und beruft sich für diese Ableitung wie auch für die Deutung des Wortes auf den Text des Hebräerevangeliums: Panem nostrum crastinum da nobis hodie. Dabei fragt man sich allerdings (mit Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904) vergeblich, warum im Griechischen dann nicht τὸν ἄρτον τὸν εἰς αὔριον statt τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον übersetzt wird, da doch dem σήμερον nicht ἡ ἐπιοῦσα, sondern αὔριον entspricht. Der Schwierigkeit wäre abgeholfen, wenn

man ἐπιούσιος im Sinne von „anbrechender Tag" oder „bevorstehende Tageszeit" nimmt und immer von dem Zeitpunkte an rechnet, wo man sich des Vaterunsers bedient. Ansprechend und wohlbegründet ist die Auffassung von 8, 7 als Frage: Ich soll kommen und ihn heilen? (S. 336). Auch scheint mir z. B. die Ausführung darüber, daſs die Bitte der Dämonen im Gebiete der Gadarener, in die Schweine fahren zu dürfen, um so im Lande zu bleiben, nicht sinnwidrig sei, gut gelungen zu sein. Sinnwidrig, so führt Zahn S. 366 aus, wäre sie nur gewesen, wenn die Dämonen den Erfolg, welchen die Gewährung ihrer Bitte hatte, die Vernichtung ihrer neuen Wohnstätte, der Schweineherde, vorausgesehen oder gar absichtlich herbeigeführt hätten. „Matthäus durfte bei seinen Lesern die Einsicht voraussetzen, daſs die Dämonen jedes Geschöpf nur nach seiner Natur gebrauchen können. So wenig sie den Menschen Flügel geben können, so wenig den Schweinen Vernunft. Sie vermögen über diese nicht mehr, als was auch ein Naturereignis vermocht hätte, die Tiere scheu und wild zu machen."

Uns mit dem Verfasser hier über Stellen wie Mt 26, 26ff von der Einsetzung der heiligen Eucharistie oder 16, 18f von dem Primat des Petrus auseinandersetzen zu wollen, hätte wenig Zweck. Es sei hinsichtlich der letzteren Stelle nur erwähnt, daſs S. 539 von der im Glauben des Petrus liegenden Festigkeit gesprochen wird, welche ihn dazu geeignet machte, daſs ein durch keinen Ansturm zu erschütterndes Gebäude auf ihm auferbaut werde. Dann heiſst es aber S. 540 (vgl. S. 546 548), Petrus werde nur als **ein** Felsstein, der als der Zeit nach erster Baustein dienen solle, bezeichnet. Wir können auch der Erklärung des Ausdruckes „der Menschensohn", der nach Zahn S. 352 im Munde Jesu die Bedeutung „der Mensch κατ' ἐξοχήν" hat, nicht beipflichten und halten das S. 419 von dem Zweifel des Johannes Gesagte, der es von der Antwort Jesu abhängen lassen will, wie er fortan von ihm denken werde, und der nach S. 421 durch Jesus aufgerichtet worden ist, für unverträglich mit dem ihm von Jesus gespendeten Lobe.

Allein derartige Ausstellungen können uns nicht abhalten, das Werk als eine beachtenswerte Lebensregung des gläubigen Protestantismus überhaupt und als einen schätzenswerten Beitrag zur Erklärung des Evangeliums zu begrüſsen.

Bonn. Jos. Felten.

Schäfer, Prof. [in Straſsburg] **Dr Aloys**, *Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt.* II. Band: *Die beiden Briefe Pauli an die Korinther.* Münster i. W. 1903, Aschendorff. 8⁰ (III u. 553) ℳ 8.25. Auch in zwei Teilen zu haben: *Der erste Brief.* (II u. 350) ℳ 5.25; *Der zweite Brief.* (S. 353—553) ℳ 3. Beide Teile geb. in Halbfranz ℳ 9.75.

Der neue Band ist von gleicher Anlage und Eigenart wie die früheren (I: Thess u. Gal, 1890; III: Röm, 1891; V: Hebr, 1893) und bekundet deren Vorzüge in verstärktem Maſse. In vornehmer Sprache und Ruhe wird eine zusammenhängende positive Erklärung geboten, die den Inhalt des Schrifttextes darzulegen und die Gedankenfolge zu entwickeln anstrebt. Damit dieser Hauptzweck besser zur Geltung kommt, wird alles textkritische, sprachliche, geschichtliche Detail der Auslegung tunlichst in die Anmerkungen verwiesen, die nebstdem eine Fülle von Zitaten aus der Bibel und aus kirchlichen Lehrentscheidungen enthalten. Während in manchen neuesten Kommentaren, gerade von kritischer Seite, die Auseinandersetzung mit den augenblicklich vorherrschenden Tagesmeinungen den breitesten Raum einnimmt, wird hier das Hauptgewicht auf die Klarstellung und Fruchtbarmachung des bleibenden tiefen Gehaltes der Schriftworte gelegt. Der Leser wird durch die meistenteils angenehm genieſsbare Darstellung angeregt und angeleitet, in die biblische Ideenwelt sich hineinzuversenken und den hohen Wert der Heiligen Schrift besser zu schätzen und nutzbarer zu machen. Darin liegt der Hauptvorzug

dieser Exegese, aber auch ein gewisser Mangel. Der Fachmann vermifst nämlich vielfach das nähere Eingehen auf die Fragestellungen der Kritik und wundert sich hier und da über das rasche Hinübergleiten über vorhandene Schwierigkeiten. Doch soll nicht verkannt sein, dafs der Verfasser in dergleichen Fällen das Bestreben zeigt, durch die Art seiner Lösung weitergehende Fragen implicite zu beantworten oder als gegenstandslos erscheinen zu lassen.

Nach knapper Einleitung (S. 1—13 u. S. 353—365), Literaturangabe (S. 14—16) und Nachträgen (S. 18) folgt abschnittweise die deutsche Übersetzung, möglichst treu, auch in der Beibehaltung der Unbestimmtheit, mit umsichtiger und lehrreicher Textkritik; wünschenswert scheint mir, dafs die Übersetzung nötigenfalls durch kleine paraphrasierende Zutaten, etwa wie im Handkommentar von Schmiedel, die Auffassung der Auslegung schon andeute, ferner dafs die abweichende Auffassung der Vulgata, auch wo sie textkritisch unhaltbar ist, jedesmal angemerkt und nötigenfalls erklärt werde (z. B. II, 2, 14. 16; 10, 12; 11, 5; vgl. 12, 11).

Die Exegese schlägt nicht selten eigene Lösungen vor und stützt sich zumeist auf durchaus achtbare Begründung. Gern sucht der Verfasser eine möglichst weite Deutung, die eine Mehrzahl von spezielleren zusammenfafst, ein Bestreben, das in manchen Fällen gut befriedigt, in andern aber einer bestimmten Entscheidung aus dem Wege geht. Zur Förderung der Sache werde ich einigen Dissens, der sich vorwiegend auf geschichtliche Fragen erstreckt, kurz andeuten und der geneigten Erwägung der Fachgenossen unterbreiten, wobei ich mit I und II die beiden Briefe bezeichne.

Dafs die Christiner I, 1, 12 jede apostolische Autorität ablehnten und durch 13a speziell getroffen seien (S. 30ff), scheint mir unhaltbar, weil eine so gefährliche Parteiströmung eine nachdrückliche Bekämpfung gefordert hätte, 13a aber nur gegen das Parteiwesen überhaupt gerichtet ist. Wahrscheinlich ist die Christuspartei zu streichen, sei es, dafs die vierte Losung die des Paulus ist (Cornely), die freilich als solche ursprünglich deutlicher kennbar gewesen sein müfste (z. B. ἔγωγε oder als nachträgliche Randglosse des Apostels, um das Endergebnis von 1, 13 bis 3, 23 den Parteiparolen gegenüberzustellen), sei es, dafs die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ aus einer Randglosse stammen, die an sich doppeldeutig war, nämlich im Sinne von 3, 23 oder II, 10, 7 gemacht sein konnte, sodann aber in letzterem Sinne, als Parteiparole in den Text gekommen ist, während in Wirklichkeit II, 10, 7 vermutlich eine Entgegnung judaisierender Lehrer auf I, 3, 23 gewesen ist. Soll aber um jeden Preis eine Christuspartei im Texte bleiben, so wird sie allerdings nicht gelobt, sondern getadelt, nicht wegen ihrer Parole, sondern wegen ihrer Parteisucht, und ihre Entstehung ist ebenso wie die Partei der Petriner den eingewanderten paulusfeindlichen Lehrern zuzuschreiben; denn ich vermute, dafs der vorhandene Gegensatz zwischen Schwärmern für Paulus und für Apollos harmlos war, bis die judaisierenden Agitatoren kamen und zu dem Zweck, das Ansehen des Paulus zu untergraben, das Parteitreiben anstifteten nach dem Satze: Divide et impera! — Wie das Haus des Stephanas zu Korinth Erstling von Achaja heifsen kann, da doch zu Athen, das zu Achaja gehörte, laut Apg schon vorher Christen gewonnen waren, ist S. 35 und 347 nicht erklärt. — I, 3, 3f will Paulus den angeredeten Korinthern nicht etwa den Christenstand absprechen — das widerspräche dem Eingang des Briefes —, sondern meint: Jetzt seid ihr noch Anfänger im Christentum durch eigene Schuld (σαρκικοί), früher wart ihr es als Neulinge naturgemäfs, ohne Schuld (σάρκινοι). Die Vulgata hat durch die gleiche Übersetzung carnales das Wortspiel verwischt. — I, 3, 10 vergleicht sich Paulus mit einem weisen Baumeister, weil er den Bau der korinthischen Gemeinde nicht, wie er nach dem Wunsche der Korinther gleichsam hätte tun sollen, mit dem Dache, sondern mit der Grundlegung begonnen hat; schon aus diesem Grunde ist der Vergleich, der ein wenig Sarkasmus enthält,

frei von jeder Selbstüberhebung. — I, 7, 2 dürfte Paulus nicht zugleich die Eingehung einer Ehe und den Gebrauch derselben, sondern nur die schon bestehende Ehe im Auge haben. Das sog. paulinische Privileg folgt aus 7, 15 rein exegetisch mit Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit, weil der Fall der Wiederverheiratung gänzlich aufser acht bleibt; vgl. 7, 39. — I, 9, 1 ist wohl nur an die Berufungserscheinung gedacht, nicht an wiederholte Erscheinungen vor Damaskus und in Arabien (S. 309). — I, 10, 4 ist richtig erklärt, aber eine Berücksichtigung und Berichtigung der bezüglichen rabbinischen Überlieferung ist wohl anzunehmen. — Bei der Differenz zwischen I, 10, 8 (23000) und Nm 25, 1 (24000) einen Gedächtnisfehler des Apostels anzunehmen, ist mit Recht abgelehnt; dafs aber diese Annahme prinzipiell „mit dem Inspirationsbegriff unvereinbar" (S. 191) wäre, ist m. E. zuviel behauptet, weil der Umstand, ob 23 oder 24 Tausende fielen, für das, was Paulus lehren will, nebensächlich ist. — I, 11, 23 ist nicht notwendig von einer unmittelbar empfangenen Offenbarung zu verstehen (S. 227 u. 306), und „verfehlt" ist gerade der Hinweis auf Gal 1, 1. Denn hier fordert der Ausdruck „Apostel nicht von Menschen her" den Gegensatz „von Gott her"; da nun Paulus fortfährt: „auch nicht durch Vermittlung eines Menschen", so ist ganz klar, dafs für das Bewufstsein des Paulus das „von Gott her", das er im Sinne hat, eine zweifache Möglichkeit umfafst: a) mittelbar, b) unmittelbar. Sein Apostolat und das Spezifische seiner Verkündigung (vom Heile in Christus für alle Menschen, aus Gnade, ohne mosaisches Gesetz) hat Paulus durch unmittelbare Offenbarung empfangen (Gal 1, 1. 12. 16), aber nirgends beansprucht er solche bezüglich der geschichtlichen Nachrichten über Jesus. — Bezüglich des Glossenredens ist zu I, 14, 2 ein schliefsliches Gesamtbild versprochen, aber ein befriedigendes Resultat wird vermifst. Eine wirkliche Sprache, die aber tatsächlich nie von Menschen gesprochen wurde, scheint mir ein sich widersprechender Begriff, wenn man unter Sprache die Kundgabe von Gedanken in bestimmten Worten versteht. M. E. folgt aus 14, 2a. dafs es sich nicht um ein wirkliches Reden in irgend einer Sprache mit bestimmten Worten für bestimmte Gedanken und Wahrheiten handelt, sondern um die in Worte nicht zu fassenden Äufserungen religiöser Gehobenheit, indem der Geist Gottes im Innern spricht mit „unaussprechlichen" Seufzern oder auch Lobpreisungen und der davon Ergriffene „mit der Zunge" redet, weil er mit Worten es nicht vermag; ein Reden ist es aber doch, weil Ausdruck bewufster Herzensstimmungen. Sache der „Auslegung" war es eben, diesen ekstatischen Ausdruck des christlichen Glaubens, Flehens, Jubelns usw. in entsprechende Worte zu kleiden, wodurch auch andere erbaut werden konnten, gleichwie ein Musikhermeneut auch „Lieder ohne Worte" interpretiert. — Die Erscheinungen I, 15, 5—7 verlegt Verf. mit Recht nach Jerusalem; warum berührt er bezüglich des Jakobus nicht die Notiz des Ev. sec. Hebr. bei Hieronymus? — I, 15, 12 f ist die Rede von der Totenerweckung überhaupt (sonst ginge die zwingende Logik der Argumente verloren), von deren Bedeutung für die Gläubigen erst von V. 14 ab. — Wenn des Timotheus Sendung I, 4, 17 und 16, 10 identisch ist mit der Sendung Apg 19, 22 (S. 345), dann erscheint die gewöhnliche Annahme, I sei gegen das Ende des ephesinischen Aufenthaltes geschrieben, gut begründet (gegen S. 345), da I erst nach Absendung des Timotheus geschrieben ist.

Zwischen I und II nimmt Verf. eine längere Zwischenzeit an ($1\frac{1}{2}$ Jahre, wie es scheint S. 353): Paulus habe seinen Aufenthalt in Ephesus aus den Gründen I. 16, 8 verlängert und den Zwischenbesuch in Korinth gemacht, der aus II, 13, 1 f zu folgern sei; auf dieser Zwischenreise habe er aber nicht etwa einen Mifserfolg gehabt (Schmiedel, Rohr), sondern das Werk des Timotheus mündlich fortgesetzt, wodurch das Schweigen davon in II sich erkläre, ferner die guten Wirkungen von I weiter gefördert und den neuen Reiseplan (II, 1, 17) angekündigt (S. 354 357 500). Gegen-

über einer derart verlaufenen Zwischenreise nach I wären meine früheren Bedenken allerdings hinfällig (S. 350), wenn sie nur haltbar wäre. Zwar ließen sich vielleicht dafür I. 16, 6 und II, 10, 10 verwerten. Dort ist das Reiseziel des korinthischen Geleites noch unbestimmt, dagegen II, 1, 16 ist es Judäa, also scheint jener Reiseplan der frühere; und II, 10, 10 erscheint der Vorwurf der kraftlosen Anwesenheit des Paulus eher berechtigt, wenn dem fraglichen Besuch „in Betrübnis" II, 2, 1, wo der Apostel Sünder zu beklagen hatte, eine Mehrzahl von strengen Briefen, also wohl auch unser I, vorausgegangen war. Allein gegen eine Zwischenreise nach I sprechen m. E. entscheidende Gründe: II, 1, 13 weist auf eine schriftliche Ankündigung des Besuches, also etwa auf den verlorenen Brief I, 5, 9, den vielleicht Timotheus zu übermitteln hatte; und I, 16, 5—7 klingt wie eine entschuldigende Abänderung eines früher kundgegebenen Reiseplanes oder vielmehr wie eine Entschuldigung der Hinausschiebung eines angekündigten Besuches II, 1, 15a; denn welchen Reiseplan Paulus mit jenem vorgehabten Besuche verbunden hatte, teilt er II, 1, 15bf deutlich zum ersten Male mit, also fällt zwischen I und II überhaupt keine Mitteilung eines abgeänderten Reiseplanes; ferner läßt I, 16, 10 vermuten, daß Timotheus Auftrag hatte, in Korinth zu bleiben, daß aber nunmehr sein Kommen nach Korinth fraglich wird (ἐάν). Das paßt alles gut zusammen, wenn Paulus bei Absendung des Timotheus den Plan II, 1, 15f hatte und mit ihm ein Zusammentreffen in Korinth verabredet hatte, aber nach Empfang des Gemeindebriefes den Plan I, 16, 6 faßte, statt nach Korinth zu gehen I schrieb (II, 2, 3f) und gleichzeitig dem Timotheus die Weisung zugehen ließ, in Mazedonien zu bleiben, weil die Sachlage in Korinth nunmehr eine andere war und Titus mit entsprechenden Instruktionen dorthin ging. Dann ist für eine Zwischenreise nach I kein Platz, sie war vor I und ihre Nichterwähnung in I erklärt sich zur Genüge daraus, daß der verlorne Brief I, 5, 9 dazwischen liegt (gegen S. 355). Ein Zwischenbrief aber zwischen I und II ist für meine Auffassung entbehrlich, da II, 2, 3f und II, 7, 8. 12 sich gut auf I beziehen läßt; wenn man aber lieber will, kann man diese Stellen auf den Geleitsbrief des Titus beziehen, worin strenges Vorgehen gegen den Blutschänder eingeschärft gewesen sein müßte. Schäfer dagegen lehnt einen Zwischenbrief ab und bezieht II, 2, 3f auf II, dagegen II, 7, 8 auf I, endlich II, 7, 12 auf I und zugleich auf II! Wie kann aber „der Brief" (II, 7, 8), über dessen Aufnahme (S. 464) sich der Apostel soviel Sorge machte (II, 7, 5), I sein, wenn Paulus inzwischen persönlich in Korinth war? Bei Annahme einer Zwischenreise nach I scheint mir notwendige Konsequenz, bei II, 2, 3f und 7, 8. 12 an einen Zwischenbrief zu denken, der durch unliebsame Zwischenereignisse veranlaßt und durch Titus überbracht wurde. Das καί II, 7, 12 scheint auch mir auf mündliche Mitteilungen hinzuweisen; aber Paulus machte sie nicht persönlich in Korinth, sondern durch die Überbringer von I oder durch Titus. II, 2, 5 scheint auf jüngste Vergangenheit zu gehen; ist also der Inzest gemeint (S. 390), so ist schwer zu verstehen, daß lange Zwischenzeit mit einer Reise nach Korinth dazwischen liegen soll. Da Paulus den Titus in Troas „nicht fand" (II, 5, 12), also zu finden hoffte, scheint nicht er früher, als der Verabredung entsprach, Ephesus verlassen zu haben, vielmehr Titus länger, als Paulus annahm, in Achaja geblieben zu sein. Die Apg sagt auch nicht, daß der Aufstand, den Demetrius anstiftete, die Abreise des Paulus veranlaßt habe, vielmehr stand die Absicht, abzureisen, laut 19, 21f schon fest (gegen S. 356). Die Vorgeschichte von II völlig klarzustellen, wird nie gelingen, aber die neue Kombination des Verf.s halte ich für wenig geeignet, die Dunkelheiten aufzuhellen. Dabei vermisse ich insbesondere einen Versuch, ein anschauliches Bild von der paulusfeindlichen Agitation zu geben. II, 11, 4 wird als dreigliedriger Vordersatz ohne Nachsatz gedeutet: „Wenn freilich .. ihr schön ertraget", sc. dann fürchte ich mit Grund,

dafs ihr werdet getäuscht und verführt werden. Aber dann wären die drei Glieder des Vordersatzes recht ungleich aufgebaut und das folgende γάρ nicht erklärt. M. E. ist „ihr ertragt bzw. ertrüget" V. 4 ebenso Hauptsatz wie 19f, der Bedingungssatz ist wegen des unmöglichen Inhalts ein irrealer und der Nachsatz kennzeichnet die Willfährigkeit gegen die fremden Agitatoren. V. 4 ist neue Begründung der Bitte und des Vertrauens V. 1 und zugleich Erläuterung zu V. 3 und will sagen: „Denn wenn, was ja freilich unmöglich ist, ... ihr würdet es schön ertragen; wenn dagegen ich zu dem Zweck, euch gegen Verführung zu schützen, genötigt bin, mich zu rühmen, so darf ich wohl erwarten, dafs ihr auch mich ein wenig ertraget." Mir scheint, V. 2—20 ist fortgesetzte Entschuldigung des aufgezwungenen Selbstrühmens, das endlich mit V. 21 beginnt. — „Den Dorn für das Fleisch" II, 12, 7 fafst Verf. nicht als äufseres oder körperliches Leiden auf, sondern als Regungen der Begierlichkeit im weitesten Sinne; aber dürfen wir nicht in V. 10 eine Umschreibung erkennen und an alle natürlichen Hemmungen denken, die seitens der physischen und sittlichen eigenen Armseligkeit wie auch seitens der Aufsenwelt dem übernatürlichen apostolischen Wollen und Streben des Paulus fort und fort in den Weg traten, speziell an das schmerzlich empfundene Mifsverhältnis des physischen Könnens gegenüber dem gottbegeisterten Wollen?

Diese kritische Besprechung mancher Auffassungen des Verf.s soll Zeugnis geben, wie sehr ich seinen Kommentar hoch schätze, weil der dogmatische und ethische Gehalt der Apostelworte so lichtvoll und wissenschaftlich dargelegt wird; die Beigabe eines Sachregisters zu jedem Bande, im vierten zu den vier ersten Bänden, würde die aufserordentliche Reichhaltigkeit und praktische Verwertbarkeit dieser Bibelexegese offenbar machen und dieses Bibelwerk weiteren theologischen Kreisen besser empfehlen.

In drucktechnischer Hinsicht finden sich aufser Druckversehen einige oft wiederkehrende Anstöfse wie das übergrofse Aleph, das ständige „Roem." statt Röm.; die Übersetzung wünschte ich in kräftigerer Schrift (vgl. die Typen bei Schmiedel); auf jeder Doppelseite sollte oben oder neben notiert sein, welcher Vers erklärt wird.

Möge dem Verf. vergönnt sein, das verdienstvolle Werk in rascher Folge zu Ende zu führen!

Würzburg. Valentin Weber.

Bibliographische Notizen

(hauptsächlich über das erste Halbjahr **1904**. Diese Jahreszahl sowie das Format 8⁰ sind weggelassen).

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Schaefer, A., Die gegenwärtige Aufgabe der „Einleitung" in das NT und die Wege zu ihrer Lösung I (Strafsb. Diözesanbl. 1904, 119—128).

Souter, A., Some thoughts on the Study of the Greek New Testament (Exp IX 133—146): Fordert besseres Studium der Kulturverhältnisse in Griechenland und Kleinasien, genauere Kenntnis der griechischen Philosophie zwischen Aristoteles und Paulus; empfiehlt den Gebrauch des Textus receptus oder Nestles Text für das erste Studium u. a.

Clemen, C., *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie* (IV u. 39. Giefsen, Ricker. *M* —.80): Behandelt hauptsächlich ntl Probleme und berührt sich mit meinen Ausführungen oben S. 56—66. Die religionsgeschichtlichen Forschungen Gunkels (Taufe, Auferstehung), Pfleiderers, Heitmüllers (Abendmahl), sowie die Entlehnungen christlicher Ideen aus Mithrasdienst (Cumont, Dieterich) und hermetischen Religionen (Reitzenstein) werden abgelehnt oder auf ein sehr bescheidenes Mafs reduziert. Zum Erweise der Abhängigkeit des Christentums fordert C. das Vorhandensein folgender drei — „eigentlich selbstverständlichen" — Bedingungen: „1. eine Anschauung darf sich aus den ursprünglich christlichen Ideen schlechterdings nicht erklären lassen; 2. sie mufs in einer anderen Religion wirklich nachweisbar sein und 3. es mufs sich verständlich machen lassen, wie sie aus dieser in das Christentum überging" (16).

Gardner, P., *A historic View of the NT.* The Jowett Lectures delivered at the Passmore Edwards Settlement in London 1901 (XII u. 274. Ld., Black. 6*d*).

Bowman, S. L., *Historical Evidence of the NT. An inductive study in Christian evidences* (2 u. 372. Cincinnati, Jennings & Pye. $ 4).

Funcke, R. E., *Die historischen Grundlagen des Christentums. Die Evangeliendichtungen. Die Irrtümer und Widersprüche des Apostels Paulus und des Hebräerbriefes. Jesus kein „Davidssohn". Untersuchungen und Ergebnisse der Laienwelt dargeboten. Mit vollständigem Quellennachweise und ausführlichem Register* (XII u. 282. Lp., Schimmelwitz. *M* 4.—): Schon im Titel, der die Hauptthesen des Buches wiedergibt, offenbart sich der nackte und krasse Rationalismus, der die Ausführungen beherrscht. Nicht umsonst werden die alten Christusleugner (Lukian, Celsus u. a.) ausführlich behandelt. In den sibyllinischen Weissagungen erblickt F. das Milieu, aus dem das Urchristentum entstand. In den Evv sieht er nur Legendenbildung, Sage, heidnische Entlehnungen und Widersprüche. Auch Paulus habe daran Anteil, indem er z. B. die erste Sünde gar nicht als das erkannt habe, was sie ist, nämlich eine unnatürliche Geschlechtssünde des Adam und der Eva. Er hat Anteil daran, dafs durch das Christentum die abendländische Welt verjüdelt worden ist. Der Opfertod eines Menschen für die Sünde aller ist etwas Gott Unwürdiges etc.

Moore, E. C., *The NT in the Christian Church:* eight lectures (12°. 12 u. 367. N. Y., Macmillan. $ 1.50): ExpT XV 421f: „We believe that there is no other book in English which will so readily and so fairly answer just the question, Who gave the NT its authority."

Gregory, D. S., Outline View of the Bible as God's Revelation of Redemption. Part II: NT (BStdt N. S. I 108—117): Summarischer Überblick über alle ntl Bücher unter dem angegebenen Gesichtspunkt.

Joüon, P., Le critérium de l'inspiration pour les livres du NT (Études XCVIII 80—91): Dasselbe besteht im direkten oder indirekten apostolischen Ursprung.

Hetzenauer, M., *Novum Testamentum graece.* Edit. altera emend. 2 Bde (XVI u. 300, IV u. 368. Innsbruck, Wagner. *M* 3.50): Legt den griechischen Text seiner früheren griechisch-lateinischen Ausgabe (1896/98) gesondert vor. Verweisungen auf Parallelstellen, sowie Hervorhebung der Zitate durch besondern Druck sind hier unterlassen. Hingegen zeichnet sich die Ausgabe gegenüber der Brandscheids durch gröfsere Freiheit gegenüber dem Vulgatatexte aus. Die textkritischen Notizen am Rande sowie in Fufsnoten, zu denen noch eine appendix critica kommt, beschränken sich auf die wichtigeren Varianten. Den auch hier wieder unternommenen Versuch (II 363—366), das Comma Johanneum als Bestandteil des griechischen Textes zu verteidigen, halte ich für einen vergeblichen. Als Korrekturen, die mir gelegentlich aufgefallen sind, notiere ich: 1 Kor 1, 31 καυχώμενος; 7, 5 streiche das Komma nach προσευχῇ; 7, 17 ist kein neuer Absatz zu beginnen; 10, 9 ist τὸν κύριον die besser

bezeugte Lesart; 2 Kor 12, 14 ist die Aufnahme von ὑμῶν und 12, 15 die von καὶ nach εἰ textkritisch nicht genügend gestützt; umgekehrt muss 12, 7 das διὸ im Texte belassen und καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων zum Vorausgehenden genommen werden.

Nestle, E., *A New Greek Testament. Text with critical apparatus* (18°. 668. Brit. and For. Bible Soc. 3s 6d).

Bible. New Testament. The Greek Testament with a critically revised Text: a digest of various readings; margin. refer. to verbal and idiomatic usage; proleg., comment. 4 vols (2864. N. Y. 1903, Longmans, Green & Co. $ 18.—).

Nestle, E., *The present greek Testaments of the Clarendon Press, Oxford* (JthSt V 274—279): Übt an zwei Ausgaben des NT, dem Lloyd's Greek Test. und dem Mill's Greek Testament, Kritik. ***W. S*****<anday>** knüpft 279 f daran einige Bemerkungen. ***Nestle*** repliziert 461 f: *Clarendon Press greek Testaments.*

Nestle, E., *Contributions to the Greek Testament* (ExpT XV 370—373): Über die Schreibung von Κύριος und κύριος und über die neuen Ausgaben des NT durch die britische Bibelgesellschaft.

Nestle, E., *The shortest Vers in the Bible* (ExpT XV 239): Lk 20, 30: καὶ ὁ δεύτερος.

Nestle, E., *Quotation Marks in the NT* (ExpT XV 237): Wünscht größere Korrektheit in diesem Punkte bei den englischen Bibelausgaben und macht auf ein Papyrusfragment aufmerksam, das Zitationszeichen am Rande enthält.

Blass, Fr., *Über die Textkritik im NT.* Ein Vortrag gehalten auf der theol. Konferenz in Eisenach am 25. Mai 1904 (40. Lp., Deichert. *M* —.80): Im ganzen eine Darlegung von B.s durch seine Editorentätigkeit schon bekannten textkritischen Prinzipien. Der Zustand der Texte der einzelnen ntl Schriften wird geschildert, zu Jo 1, 12 f, Mt 1, 16, Apg 20, 28, 1 Kor 5, 9, Gal 5, 7 eine abweichende Lesart proponiert und gegen die Bevorzugung der Hss gegenüber den Versionen und patristischen Zitaten, sowie auch gegen die Entscheidung nach der lectio difficilior Stellung genommen. „Man soll vor der Bibel Respekt haben, aber nicht vor den Abschreibern."

Wright, G. F., *The substantiating Witness of textual Criticism* (BStdt N. S. I 24—27): Macht auf die Übereinstimmung der ntl Texteszeugen in allen wesentlichen Punkten aufmerksam.

Lake, K., *The Influence of Textual Criticism on the Exegesis of the NT* (27. Oxford, Parker. 1s): Ein Referat über diese Antrittsvorlesung des an die Universität Leiden berufenen englischen Gelehrten in ExpT XV 293—295. Speziell werden Mt 28, 19 und Jo 3, 5 besprochen.

James, M. R., *The Scribe of the Leicester Codex* (JthSt V 445—447): Ist identisch mit dem eines Leidener Ms (Voss. graec. 56), worin er seinen Namen Emmanuel von Konstantinopel und das Datum 1468 nennt. Beigabe eines Faksimile.

Zomarides, E., *Die Dumbasche Evv-Hs vom Jahre 1226* (28 mit 2 Lichtdrucktafeln. Lp., Dörfeling & Franke. *M* 2.—): Ediert sämtliche Beigaben (Epigramme, Stichen usw.) dieser im Besitze von Nik. Theod. Dumba befindlichen Hs, welche aus Melitene (= Malatia) stammt.

Bonus, A., *The Turin Fire* (ExpT XV 287 f): Cod. Bobbiensis k ist nicht mitverbrannt, aber mehr als die Hälfte der ntl Hss ist zu Grunde gegangen.

Moulton, J. H., *Characteristics of New Testament Greek* (Exp IX 67—75 215—225 310—320 359—368 461—472): Notizen über seine sprachgeschichtliche Stellung (Einfluß der LXX) und formalen und syntaktischen Eigentümlichkeiten.

Loosley, E. G., Τὰ ἴδια (ExpT XV 381): Wünscht deutlichere (englische) Übersetzungen des Begriffes.

Löwen, G. M., *Johannes Baptista Jonas* (Übersetzer des NT ins Hebräische) (Nathanael XIX 5).

Goodspeed, E. J., An ethiopic Ms of John's Gospel (AmJsemL XX 182—185): Beschreibung des Ms Nr 83867 der Newberry Library in Chicago. Jo 1 vergleicht G. mit Platts Text. G.

Crum, W. E., Two Coptic Papyri from Antinoe (PSbA XXVI 174—178): Von Gazets Ausgrabungen 1902: 1) 12 Fragmente, jeder koptischen Zeile folgt eine griechische ἑρμηνεία (liturgischer Terminus); 6. Jahrh. Aus Jo 3; 9; 10; 12; 16; 17; 18; 21, je nur wenige Wörter; 2) Ein Blatt von 32—33 Zeilen auf jeder Seite; eine Homilie auf Judith oder Maria enthaltend. C. gibt die Übersetzung. G.

Meillet, M. A., Observations sur la graphie de quelques anciens Mss de l'évangile arménien (Jas S. X, t. II 487—507): Sieht in den Mss Nr 229, 363, 369, 260, 257 der Bibliothek des Klosters zu Etschmiadzin die alte echte Orthographie des Ev-Textes vertreten, die einer künftigen Ausgabe zu Grunde gelegt werden müfste. Erörtert statistisch: *եւ—իւ*, *ի* und *ու*, *ընկենուլ*, nom. ag. — *աւղ*, *ուլ*, *շարշլել*, *եկեցիս*. G.

Weifs, B., *Das NT nach D. Mart. Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erklärung versehen.* 2 Bde (XX u. 566, 546. Lp., Hinrichs. *M* 10.—): Wo Luthers Text von dem von W. als richtig vermuteten griechischen Texte abweicht, ist er korrigiert. Hingegen sind Ungenauigkeiten u. ähnl. beibehalten und im Kommentar rektifiziert. Dieser Kommentar, den W. dem in kleinere Abschnitte zerlegten Texte folgen läfst, zeigt wieder W.s Meisterschaft in exakter Paraphrasierung der ntl Gedanken. Die langatmigen Perioden und Einschachtelungen, welche die Lektüre von W.s Anmerkungen seines griechischen NT sehr erschweren, sind hier im Interesse der Popularität vermieden.

Arndt, A., S. J., *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus.* Übers. und erklärt (IV u. 760. Regensb. 1903, Pustet. *M* 1.60).

Broadus, J. A., *A Synopsis of the Gospel in Greek in the Revised Version*, revised by *A. Th. Robertson* (XVII u. 290. N. Y. 1903, Armstrong).

Ronneburger, M. E. E., *Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Hs Cg. 532 a. d. J. 1367.* Diss. (121. Greifswald 1903).

b) Allgemeine ntl Theologie und Zeitgeschichte. Urchristentum. Archäologie. Geographie.

Proctor, F. B., *Lost Article of the Creed: New Testament Teaching on Condition of the Dead* (286. Ld., Simpkin. 5 s).

Ekmann, E. J., *Evangelii fullhet och de ändlösa straffen.* Bibliska studien (280. Stockholm, Johnson. *Kr* 2.50).

Bähler, L. H. A., Jets over oud-christelijke belijdenissen in het NT (Th. Studiën II [1903] 119—138).

Maréchaux, B., Les miracles de l'évangile et les faits hypnotiques (Rev. du monde invisible; daraus in Rivista delle riviste II 129—139): Unmöglichkeit der hypnotischen oder magischen Erklärung der Wunder.

Holtzmann, H., Sakramentliches im NT (Arch. für Religionswissenschaft VII 58—69): Will hauptsächlich an Taufe und Abendmahl nachweisen, „dafs das junge Christentum in eine mit Mysteriendunst gesättigte Atmosphäre eingetreten ist, um sofort in der Umbildung gewisser symbolischer Gemeindebräuche zu Sakramenten dieser Beeinflussung zu unterliegen.

Weifs, J., Heitmüller „Im Namen Jesu" (Th. Rundsch. VII 185—197): Anerkennende Rezension dieses Buches.

Zahn, Th., Missionary Methods in the Times of the Apostles (Exp VII 387—400, VIII 73—80 227—240): Unter Hinweis auf Jesu Mahnung bei Mt 10, 16 wird dargetan, dafs in den ältesten Zeiten ein eigentliches Missionssystem nicht nötig war, weiterhin, wie Paulus judenchristliche Missionäre bekämpfen mufste, deren Agitation immer mächtiger wurde (Pseudo-

klementinen). Paulus selbst benutzte, nachdem er sich während der ruhigen Jahre in Tarsus (auch durch Bekanntwerden mit hellenischer Literatur) vorbereitet hatte, bewufsterweise immer die Synagogalversammlungen, um von der Judenmission zur Heidenmission übergehen zu können.

Jülicher, A., Otto Pfleiderers Urchristentum (PrM VIII 128—140): Setzt an dem Buche seines Lehrers, das er sehr preist, aus 1. dafs das Urchristentum zu sehr aus den damaligen Zeitbedingungen herausgerechnet ist, und 2. dafs eine Aufwärtsentwicklung des Urchristentums angenommen ist.

Kalthoff, A., *Die Entstehung des Christentums.* Neue Beiträge zum Christusproblem (IV u. 155. Lp., Diederichs. *M* 3.—): Will in rationalistischer Weise die Entstehung des Christentums ohne die Annahme eines Religionsstifters erklären.

Geffken, J., *Aus der Werdezeit des Christentums.* Studien und Charakteristiken (Aus Natur u. Geisteswelt 54: VI u. 135. Lp., Teubner. *M* 1.—): Behandelt im wesentlichen die Epoche des 2. Jahrhunderts.

Goblet d'Alviella, Syllabus d'un cours sur les origines du christianisme d'après l'exégèse contemporaine (Rev. de l'hist. des religions XLVIII [1903] 295—337): Sechs Auszüge von Vorlesungen in modern kritischer Richtung: 1. L'exégèse chrétienne; méthodes et sources; 2. La „bonne nouvelle" chez les juifs; 3. La rupture avec le judaïsme; 4. La pénétration du christianisme dans le monde antique; 5. L'hellénisation du christianisme; 6. La romanisation du christianisme.

Shahan, T. J., *The beginnings of Christianity* (3 u. 445. N. Y. 1903, Benziger Bros. $ 2.—).

Veldhuizen, A. van, De crisis in de gemeente van Korinthe op het einde der eerste eeuw (Th. Studiën 1904, 1—22).

René (de Nantes), *Les commencements de l'église d'Ephèse* (Étud. franciscaines 1904 févr., 123—137).

Bruders, H., S. J., *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IV 1 und 2: XVI u. 405 mit einer Karte. Mainz, Kirchheim. *M* 15.—): Hier interessieren bes. B.s Bemerkungen zur Entstehung christlicher termini wie εὐχαριστεῖν, χειροτονεῖν, διάκονος, ἀπόστολος (7—28), die Charakterisierungen von 1 und 2 Kor, Gal und Pastoralbriefen (33—40). Aus den Kor-Briefen folgert B.: „Ansässige und wandernde Apostelgehilfen haben noch keine Klassennamen, sie sind mit Rufnamen aufgeführt, ihre Tätigkeit entbehrt noch der technischen Bezeichnung" (S. VIII). Trotzdem begründet die Sendung von Gott bereits bei Paulus und in den Evangelien einen amtlichen Charakter (Sendungsreihen: Gott Vater, Christus, Apostel, Apostelschüler, ansässige Vorsteher). Weiterhin verfolgt B. die Amtsstufen in der apostolischen Zeit (aufser Aposteln und Diakonen: ποιμένες, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι wahrscheinlich = ein Bischof und mehrere Priester im späteren Sinne) und gewinnt durch Vergleichung der Amtstätigkeit der ansässigen Vorsteher mit der kurzen Wirksamkeit der Wanderprediger und Geistbegabten weitere Entwicklungsmomente. Unter den sehr umfangreichen Anhängen finden sich eine Biographie Pauli und die Lebensskizzen der bei vorliegendem Thema in Betracht kommenden Personen nebst den auf sie bezüglichen Texten (griechisch und deutsch), weiterhin eine protestantische und katholische Ansätze vergleichende Datenliste von kanonischen und aufserkanonischen Schriften, sowie eine chronologische Übersicht der Ereignisse von 30 bis 67, und endlich ein ausführliches Lexikon der hierher gehörigen Begriffe (z. B. ἀποστέλλω (sic), λειτουργεῖν, προφητεύειν, χάρισμα usw.). Liegt der Schwerpunkt der Ausführungen B.s auch in der nachapostolischen Zeit (nach ihm nach 67) und wird insbesondere aus dem 1. Klemensbriefe, von dem auch eine vollständige Übersetzung gegeben ist, das wichtigste Material gewonnen, so wird doch auch der ntl Exeget

manche wichtige und feine Bemerkung B.s Buche entnehmen und namentlich aus dem statistischen Talente des Verf. gern Nutzen ziehen.

Ahlberg, J. A., *Apostlar, profeter och lärare.* En historisk studie i den äldsta kyrkans organisation. I. Apostlar (184. Lund 1903, Akt. Stanska Centraltrock. *Kr.* 2).

Andersen, A., *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (IV u. 95. Gieſsen, Ricker. *M* 1.80): Ein vermehrter Abdruck des BZ I 204 notierten Aufsatzes, dessen rationalistische Auffassungen auch hier vertreten werden (σῶμα Χριστοῦ in 1 Kor 11 = Gemeinde usw.). Die Entwicklungsstadien bei A. lauten: „1. Essen des Brotes; 2. Essen des Fleisches Christi (Justin); 3. Opfern des Fleisches Christi (Cyprian). Das sacramentum aber sacrificii dominici trägt in sich alle Keime der späteren Meſsopfertheorie“.

Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum (ZntW V 89—120): Verfolgt die Entwicklung bis Irenäus. Manches, worauf Jesus den Hauptakzent gelegt hatte, so Brotbrechung („als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes“) und Ausgieſsung des Kelches sind verschwunden, andere Vorstellungsweisen an die Stelle getreten. Aus einem alltäglichen häuslichen Gebrauch war eine streng gottesdienstliche Handlung geworden usw.

Goetz, K. G., *Die Abendmahlfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (VIII u. 311. Lp., Hinrichs. *M* 9.—): Behandelt die Auffassungen des Mittelalters, der Reformation und der neuesten Zeit. Für G. steht fest, daſs Jesus lediglich eine „Gleichnishandlung“ vorgenommen hat, die Paulus mit „rabbinischer Auslegekunst“ realistisch umgedeutet hat.

Gillis, J. M., The Christian Agape (Cath. Univ. Bull 1903, 465—508).

Batiffol, P., La controverse sur l'Agape (Bull. de litt. eccl. 1904, 185—206): Überblick über die neueren Forschungen von Funk, Leclerq, Gillis, Ladeuze, Keating, Ermoni. Tert. Apol. 39, dessen „Symbolismus“ und „Ironie“ verkannt werde, wird auch hier hauptsächlich besprochen.

Caraccio, M., *Erode I. re degli ebrei* (16⁰. 153. Padova 1903, A. Draghi. *L* 2.50).

Waitz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur (ZntW V 241—250): Untersucht das Simonbild der Geschichte (Zusammentreffen mit Petrus historisch) und verfolgt dann die sagenhafte Ausschmückung in Syrien-Samarien (Simon wird Gott), die gnostische Spiritualisierung und die alexandrinische Auffassung.

Sauter, M., L'idée messianique au temps de Jésus-Christ (Rev. Aug. Jahrg. III 146—156): Schildert die pharisäische Entstellung des atl Messiasbegriffes.

Felder, H., O. Cap., *Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi.* Ein Vortrag (30. Stans 1903, v. Matt. *M* —.50).

Güdemann, M., *Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung* (49. Breslau 1903, Koebner. *M* 1.—).

Herford, T., *Christianity, in Talmud and Midrash* (449. Ld. 1903, Williams. 18 s): Gibt die Texte im Original und in Übersetzung wieder, welche von Jesus und den Minim = Judenchristen und andern Häretikern handeln (nach Rb N. S. I 307). G.

Klausner, J., *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt.* Dissert. Heidelberg 1903 (V u. 119. Krakau).

Paulus, A., *Les Juifs et le Messie.* Collection Science et Religion (12⁰. P.. Bloud).

Ebstein, W., *Die Medizin im NT und im Talmud* (VII u. 338. Stuttgart 1903, Enke. *M* 8.—): 1901 erschien: „Die Medizin im AT.“ Er redet von der Schätzung der Ärzte, von der Geburtshilfe, von den Anschauungen über Ansteckung, von den kosmetischen Mitteln, von künstlichen Gliedmaſsen und von Operationen.

Dressaire, L., *Recherches topographiques sur la voie douloureuse* (Echos d'Orient 1903 nov., 366—375).

Ghazaui, Issa, *„La Terra santa." Dalle memorie di un orientale* (Rivista delle riviste II 81—87): „Colla descrizione dei costumi di Betlem e Nazareth (z. B. Behandlung eines neugebornen Kindes) s' illustrano alcune pagine dell' Evangelo."

Wilson, C. W., *Golgatha and the Holy Sepulchre* (PEF XXXVI 26—41): Schlufs der BZ I 416 genannten Aufsätze. Macht noch andere Forscher namhaft, die die traditionellen heiligen Stätten für unecht halten.

Quénard, G., *La basilique du Saint-Sépulcre* (Échos d'Orient 1903 nov., 354—366).

Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* (XX u. 302. Jerusalem 1903): Verteidigung der Jerusalem-Tradition gegen die ephesinische.

Guyo, L., *Le tombeau de la Sainte Vierge d'après un livre récent* (Rev. August. III 585—599): Referat und Zustimmung zum vorgenannten Buche.

Bernadin, V., *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* (Ét. francisc. 1904, 301—317).

Lagrange, M.-J., *Le lieu du martyre de saint Étienne* (Rb N. S. I 465—474): Auseinandersetzungen mit dem Franziskaner P. Barnabé d'Alsace.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Zahn, Th., *Grundrifs der Geschichte des ntl Kanons.* Eine Ergänzung zu der Einleitung in das NT. 2., vermehrte u. vielfach verbesserte Aufl. (IV u. 92. Lp., Deichert. *M* 2.10): Die Hauptergebnisse dieser verdienstvollen Übersicht sind dieselben wie in der 1. Auflage: Um 170—220 bestanden Verschiedenheiten und Schwankungen in Bezug auf Hebr, Jak, 2 Petr, Apk des Petrus, Didache, Barnabasbrief, 1 und 2 Clemens, Paulusakten und Pastor Hermae (26). Von da verfolgt Z. die Spuren des Kanons aufwärts (Marcion, Valentinianer und Justin) und findet, dafs „schon geraume Zeit vor 140 im ganzen Umkreis der katholischen Kirche die Sammlung der 4 Evv und diejenige der 13 Paulusbriefe neben den Schriften des AT gelesen wurden und dafs noch mehrere andere Schriften, wie Apk, Apg, in einigen Teilen der Kirche wohl auch Hebr, 1 Petr, Jak und Briefe des Jo, und vielleicht sogar die Apostellehre der gleichen Ehre gewürdigt wurden" (35). Der Grundstock des NT, das Corpus der 13 Paulusbriefe wie das „vierfaltige" Ev waren schon 80—110 entstanden (41). Aus der Zeit nach 200 behandelt Z. Origenes und seine Schule, das anfängliche NT der Syrer und dessen Fortbildung, Lucianus und Eusebius, Athanasius, die Weiterentwicklung im griechischen Orient bis zur Zeit Justinians, die Angleichung des Okzidents. Unter den Textbeilagen bietet als neue Zugabe diese 2. Auflage eine Ausgabe der einschlägigen Partien aus dem 39. Festbrief des Athanasius vom J. 367.

Holtzmann, H., *Die Entstehung des NT.* Vortrag gehalten in der Nicolaikirche zu Strafsburg (22. Strafsb., van Hauten. *M* —.50): Den ntl Autoren lag der Gedanke, eine Schrift von kanonischer Geltung zu schreiben, völlig fern; aber das Vorbild des AT wirkte. Das erste waren die 4 Evv. Nachdem Marcions Kanon 10 paulinische Briefe enthielt, nahm auch die katholische Kirche die paulinischen Briefe auf und als Brücke zwischen ihnen und den Evv die Apg. Der Vermittler zwischen Morgen- und Abendland war Athanasius. Römische Bischöfe waren an der Abgrenzung des Kanons tätig.

Weifs, B., *Entstehungsgeschichte des NT* (20. Lp., Hinrichs. *M* —.20): Erweiterter Einzeldruck aus W.s deutschem NT.

Polidori, E., *Concetti cattolici e razionalistici sull' origine del NT* (Civ. catt. LV, I 73—81): Wendet sich gegen den BZ I 416 notierten und in die kathol. Str mit Beifall aufgenommenen Aufsatz Harnacks.

Burkitt, F. C., *The Early Church and the Synoptic Gospels* (JthSt V 330—342): Bespricht die positiven und negativen Qualitäten der drei ersten nachchristlichen Generationen (30—120 n. Chr.), welche sie als Fortführer der Traditionen über Christus geeigenschaftet sein liefsen. Für die Stellung der folgenden Generationen zu den Evv wird Justin als Repräsentant genommen. Die Aufnahme des Mk-Ev in den Kanon wird als besonders glücklicher Zufall gepriesen.

Drews, P., *Untersuchungen zur Didache* (ZntW V 53—79): 1. Die Verwandtschaft zwischen Did. und paulinischen Briefen (Röm 1, 24ff, Kol 3, 5ff, Eph 4, 1ff) ist nicht auf Benutzung der letzteren durch die erstere zurückzuführen (was allerdings mehr vorausgesetzt als bewiesen wird), sondern auf beiderseitige Benutzung eines jüdischen Katechismus: die beiden Wege. 2. ἐντολή Did. 1, 5 und 13, 5 und 7 bedeutet eine Gebotssammlung des Herrn. 3. Mk und jüdische Ur-Didache benutzten eine kleine jüdische Apk; dieselbe hat der Verf. der Did. unter reichlicher Benutzung von Mt christianisiert. 4. Did. 9 und 10 schildern wie Did. 14 ein „Herrnmahl", doch mehr ein privates und inoffizielles.

Wurm, A., *Cerinth — ein Gnostiker oder Judaist* (ThQ LXXXVI 20—38): Nicht Irenäus, der C. für einen Gnostiker hält und im Jo-Ev Bekämpfung dieses Gnostizismus erblickt, sondern Epiphanius, der auf Grund einer alten Quelle den C. für einen Judaisten hält, berichtet das Wahre.

Gutjahr, F. S., *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Ev aufs neue untersucht.* Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz aus Anlafs der Jahresfeier am 15. Nov. 1903 (VII u. 198. Graz, Leuschner & Lubensky. *M* 5.—): In eingehender und gründlicher Auseinandersetzung mit der neueren Literatur (Kreyenbühl, Harnack, Zahn, Corssen u. a.) wird die Glaubwürdigkeit des Irenäus verteidigt. Irenäus hatte Mittelquellen, darunter Papias und Polykarp; beide waren Schüler des Apostels Jo in Kleinasien und kannten das 4. Ev als von diesem herrührend. Im papianischen Zeugnis über den Presbyter Johannes ist dieser als persönlicher Lehrer des Papias nebst Aristion nochmals angeführt worden. Die Lesart συνέκρινον wird empfohlen. Die Harnacksche Chronologie des Irenäus lehnt G. ab. Ir. könne sehr wohl 125—130 geboren sein und seine Begegnung mit Florin 140—145 stattgefunden haben. Sicher war er längere Zeit Schüler des Polykarp.

Mercati, G., *Un frammento delle ipotiposi di Clemente Alessandrine* (Studi e testi XII 3—15): Dasselbe ist in Vat. 354 (= Evv-Cod. S) als Randscholion zu Mt 8, 2 enthalten und bringt die Kunde, dafs gemäfs einer παράδοσις die jüdischen Priester an bestimmten Tagen den Aussatz zu heilen versuchten und im Falle des Unvermögens auf den Messias hinwiesen. M. vermutet eine apokryphe, ziemlich wörtlich wiedergegebene Quelle, die auch zugleich der Anlafs für die abendländische textkritische Änderung des αὐτοῖς in ὑμῖν nach εἰς μαρτύριον gewesen sei. Das Apokryphon müsse also vor 150 existiert haben. Auch der Befehl zum Reinigungsopfer habe im Apokryphon (das Mt-Ev der Ebjoniten?) und im Evv-Text des Clemens(?) gefehlt. — Von den übrigen Randscholien des Vat. werden die interessanteren ediert.

Riggenbach, E., *Matth 28, 19 bei Origenes* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. VIII 107—109): Zwei Zitate im Jo-Kommentar (edid. Preuschen 547 und 512), wo Mt 28, 19 in der herkömmlichen Gestalt zitiert wird.

Achelis, H., und **Flemming, J.**, *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt.* (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. II. Buch) (TU, N. F. X 2. VIII u. 388. Lp., Hinrichs. *M* 12.50): Der sehr begrüfsenswerten deutschen Übersetzung Flemmings hat Achelis u. a. auch

eine Abhandlung über das NT der Didaskalie beigegeben (318—354), die hier vor allem interessiert. Er untersucht den ntl Kanon der Didaskalie an der Hand direkter Zitate aus den ntl Schriften und gelangt zu dem Resultate, dafs „an unserem NT nur die kleineren katholischen Briefe zu fehlen scheinen“ (324). Dafs aber gerade hier ein argumentum e silentio sehr wenig beweiskräftig ist, hätte von A. bei der sonst sehr vorsichtigen Art seiner Beweisführung noch mehr betont werden sollen. Wenn umgekehrt A. konstatieren kann, dafs das Petrus- und das Hebräerevangelium (bei letzterem ist auch A. zweifelhaft; er glaubt, die Beziehung auf die Perikope der Ehebrecherin sei ihm entlehnt) und die Acta Petri und Pauli benützt seien und keine „Demarkationslinie“ zwischen kanonischen Schriften und Apokryphen gezogen sei, so ist doch zu bedenken, dafs ein solches Verfahren dem Verfasser der Didaskalie der 12 Apostel, also eines neuen Apokryphons, a priori nicht zugetraut werden darf. Sehr dankenswert ist dann die Zusammenstellung der evangelischen Zitate, deren Text nicht genau mit dem der Evv zusammenstimmt — wiederholt handelt es sich um gemischte Zitate — oder die direkte Agrapha sind. Wie das ganze Werk von den Kirchenhistorikern, so wird dieser Abschnitt von den ntl Exegeten dankbarst aufgenommen werden.

Mercati, G., *Varia sacra I: I. Anonymi Chiliastae in Mt fragmenta* (Studi e Testi XI. Roma 1903, tipogr. Vat.): Sie stehen im Ambr. J 101 sup. und exegesieren Verse aus Mt 24, 13 und 26. Möglicherweise ist Viktorinus von Pettau der Autor. Vgl. Diekamp in ThR II 476f.

Turner, C. H., *An exegetical Fragment of the third Century* (JthSt V 218—241): Ediert die gleichen Fragmente wie Mercati, die möglicherweise eine Übersetzung eines griechischen Originals seien, und hält auch die Autorschaft Viktorins, der vielleicht ältere Quellen bearbeitet, für wahrscheinlich.

Denk, J., *Der Angelus templi bei Pseudo-Cyprian* (Archiv f. lat. Lexikogr. XIII 474): Äufsert die Vermutung, dafs der beim Tode des Herrn aus dem Tempel fliehende (gute) Engel, von dem bei Ps.-Cypr. adv. Iudaeos und im Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers die Rede ist, als Parallele zu dem beim Kommen des Antichrist in den Tempel einziehenden „angelus refuga“ (Viktorinus von Pettau zur Apk; der Ausdruck auch in den Tract. Orig. 18 p. 194, 13 B) gedacht sei und aus Viktorin (unmöglich, wenn Adv. Iud. von Novatian: vgl. Harnack, Chronologie II 402ff) oder aus dessen exegetischem Vorbilde Origenes herstamme. C. W.

Zahn, Th., *Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius* (NkZ XV 305—330 375—390): Tritt gegen die von v. Soden sehr zuversichtlich vorgetragene Identifikation mit Euthalius von Sulci (um 650—670) auf, da der Isagogiker um 330—390 gelebt haben mufs.

Conybeare, F. C., *The Date of Euthalius* (ZntW V 39—52): Die von H. v. Soden in die zweite Hälfte des 7. Jahrh. verlegte Lebenszeit des Euthalius, des Verfassers der Prologe zu den paulinischen Briefen, wird vor allem durch den Hinweis auf armenische Übersetzungen aus dem 5. Jahrh. widerlegt.

Funk, F. X., *Zum Opus imperfectum in Matthaeum* (ThQ LXXXVI 424—428): Das ganze 5. Jahrh. (vielleicht noch das 6.) ist als Entstehungszeit offen zu halten.

Baumstark, A., *Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten* (Schlufs) (Ochr 1902, 358—389): Vgl. BZ I 206. Über einen Kommentar zu Jo und Mk nach der Hs Brit. Mus. Add. 14,682, den Kommentar zu den Evv von Georgios Beʿeltan Vat. Syr. 154 (davon eine eingehende Beschreibung), einen Vierevangelienkommentar von Dionysius bar Salibi. Schliefst mit praktischen Anweisungen, wie methodisch an der Geschichte der syrischen Exegese etwa gearbeitet werden müfste. G.

Bauer, W., *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche* (IV u. 80. Gießen 1903, Ricker. *M* 1.80): Die Thekla-Akten werden nur bei Rabbulas anerkannt. Hebr wurde bei allen Syrern für kanonisch gehalten. Die Ostsyrer besaßen noch 3 Kor und 2 Phil und vielleicht einen Laodic. Die kath. Briefe fehlten den Ostsyrern. Apk bekannt, aber nicht kanonisch (nach ThLz 1904, 177ff). G.

Baumstark, A., *Ein syrisches Zitat des „Comma Iohanneum"* (Ochr 1902, 438—441): Deduziert aus einer Meßerklärung des Jakob von Edessa (Mus. Borg. 133 und 159 vorhanden) ein dem Text des Priscillian und der Vulg. ähnliches Zitat des Verses 1 Jo 5, 7 und will damit einen ganz unerwarteten morgenländischen (syrischen oder griechischen) Zeugen für den berühmten Text gewinnen. G.

Hartung, K., *Ein Traktat zur Apk des Apost. Johannes in einer Pergamenths der Kgl. Bibl. in Bamberg.* Zum erstenmal veröffentlicht (VIII u. 22. Bamberg, Duckstein. *M* —.60).

Schulte, E., *Untersuchung der Beziehungen der altenglischen Matthäusglosse im Rushworth-Manuscript zu dem latein. Text der Hs.* Diss. (30. Bonn 1903).

Goldziher, J., *Ntl Elemente in der Traditionslitteratur des Islam* (Ochr II 390—397): Eine Reihe von Aussprüchen des NT oder charakteristischen Redensarten haben sich als Muhammed und seinen Genossen angehörig in der religiösen Literatur des Islam eingebürgert. G. gibt hier in Ergänzung seiner „Muhammedanischen Studien 382—400: Ḥadith und NT" einige weitere Beispiele. G.

Gabrieli, G., *Rapporti tra il NT e l'Islamismo* (Bessarione ser. II, vol. VI, 78—86): Ntl Zitate usw. kommen öfters sozusagen als Plagiate in der moslimischen Literatur vor. Beispiele aus einschlägigen Schriften zusammengestellt. G.

Bludau, A., *Richard Simon und das Comma Johanneum (1. Joh. V, 7)* (Kath. 1904, 29—42 114—122): Bespricht die Bestreitung der Echtheit des C. J. durch den „Begründer der biblischen Isagogik" und die Angriffe, die er deshalb gefunden. „Die Beweisführung Simons war gewiß nicht vollständig, die Gründe aber, die er gegen die Echtheit anführt, verraten ein sicher abgewogenes Urteil und scharfsinnige Argumentation."

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Goguel, M., *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* (Thèse) (II u. 399. P., Fischbacher).

Allen, J. C., *The Gospels of Jesus and Paul* (Open Court 1904, 37—44): „These two gospels were separately derived, separately worked out; but they were brought into relations with each other through historical conditions, and finally have become merged together, because they are essentially harmonious and each has need of the other."

Ramsay, W. M., *Notes on the NT and the early Church* (ExpT XV 397—399): *From the fifth to the tenth hour:* Hält diese β-Lesart zu Apg 19, 9 inhaltlich für richtig (cf. Martial, Epigr. VII 5), doch nicht für ursprünglich. *The date of Polycarp's Martyrdom.*

Burkitt, F. C., *On Romans IX 5 and Mark XIV 61* (JthSt V 451—455): Nicht eine Doxologie, sondern eine Beteuerung des Gesagten ist in Rom 9, 5 (ähnlich wie 1, 25 und 2 Kor 11, 31) gegeben. Christus antwortete Mk 14, 61 auch erst auf die Anrufung des εὐλογητός.

β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

Bacuez, L., et **Vigouroux**, *Manuel biblique, ou Cours d'Écriture Sainte. Nouveau Testament, 11e éd. T. III: Jesus Christ: Les Saints Évangiles* (18°. IX u. 707. P., Roger et Chernovicz).

Gregory, D. S., The international Lessons in their Literary Setting (BStdt N. S. I 37—45 95—101 157—164 213—217 301—305 385f): Referate über Vorlesungen über das Leben Jesu und die Charakteristik der Evangelien in antikritischem Geiste.

Schmidt, P. W., *Die Geschichte Jesu erläutert.* Mit 3 Karten von *K. Furrer* und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und einer Tafel in Lichtdruck (XII u. 423. Tüb. u. Lp., Mohr. *M* 7.—): Die Erläuterungen nehmen den gröfsten Teil (S. 187—414) ein und behandeln in modern kritischem Sinne die äufseren und inneren Zeugnisse, die Begriffe: Gottesreich, Messias und Menschensohn (gleichbedeutend), Gesetz, Gericht. Jesus ist 753 a. u. c. geboren u. 783 gestorben. — Das medizinische Gutachten konstatiert Erstickung als Todesursache Jesu und die Unmöglichkeit einer mehrstündigen Marter und einer Sprechfähigkeit.

Maas, A. J., *The Life of Jesus Christ according to the Gospel History.* 4th ed. (34 u. 622 ill. maps. St Louis, Mo., Herder. $ 2).

Farrar, F. W., *Life of Christ.* With a Memoir of the Author by the Very Rev. *W. Lefroy.* Containing over 300 illusts. (4°. 822. Ld. 1903. Cassell. 10*s* 6*d*): Vgl. BZ I 419.

Hollmann, G., Leben und Lehre Jesu (ThRundsch. VII 149—171 197—212 246—255): Überblick über die Literatur darüber aus den letzten drei Jahren.

Barton, W., *Jesus of Nazareth.* The story of his life and the scenes of his ministry; with a chapter on the Christ of art (XXIII u. 558 ill. maps. Boston 1903. Pilgrim Press. $ 2.50).

Davis, N. K., *The Story of the Nazarene.* An annotated paraphrase (428. Ld., Revell. 6*s*).

M'Connell, S. D., *Christ* (242. Ld., Macmillan. 5*s*).

Henderson, H. F., *Eye-Witnesses of Christ, and other Essays* (Ld., Stockwell. 2*s* 6*d*): ExpT XV 378: The subjects of his sermons are theological, ethical, or even mystical, as the case may be; but they are always practical. Now it is the fact of the Resurrection, now the cultivation of piety, now the command, „Be pitiful".

Jehle, F., *Das Schriftzeugnis von Christi Person und Werk* (238. Stuttg., Ev. Gesellsch. *M* 1.50).

Briggs, C. A., *New Light on the Life of Jesus* (210. Ld., Clark. 4*s* 6*d*).

Bousset, W., *Was wissen wir von Jesus?* (79. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* 1.—): Ein Vortrag, in dem Kalthoffs Aufstellungen (Das Christusproblem, 2. Aufl. 1903, und Die Entstehung des Christentums, 1904, s. o.) im Sinne der modernen Evv-Kritik widerlegt werden. Für die von K. bestrittene Echtheit der hauptsächlichsten paulinischen Briefe und die Zweiquellentheorie wird eine Lanze eingelegt. Die Evv-Literatur hat palästinensische, nicht römische Verhältnisse (so K.) zur Voraussetzung. Trotz des Grundsatzes: „Wo man glaubt und verehrt, schaut man nicht mehr objektiv" (S. 54), und trotz der Ablehnung der eigentlichen Wunderberichte („Der Historiker kann kaum [!] anders als annehmen, dafs da, wo solche Wunder erzählt werden, Legende und nicht Geschichte vorliege" S. 55) stöfst man „unter der Schicht der Überlieferung, die aus dem Gemeindeglauben stammt, auf den Granit der historischen Wahrheit". Jüdischer Messianismus, griechische Philosophie, soziale Verhältnisse, Mysterienkulte u. a. sind nur Nebenfaktoren, nicht Hauptfaktoren in der Entstehung des Christentums.

Kalthoff, A., *Was wissen wir von Jesus?* Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset in Göttingen (43. Schmargendorf, Verl. Renaissance. *M* —.50).

Wernle, P., *Die Quellen des Lebens Jesu.* 1.—10. Taus. (Religionsgesch. Volksbücher für die deutsche christl. Gegenwart hrsgeg. von F. M. Schiele. I. Reihe, 1. Heft: 88. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40): Ist nach Stb II 420 „so subjektiv wie möglich" geschrieben. Jesus offenbare bei Jo „ein bis zur Herzlosigkeit und eisigen Kälte gesteigertes feindliches Gefühl".

Batiffol, P., *Jesus et l'histoire.* 2e éd. (16⁰. 38. P., Lecoffre).

Gaffre, L. A., *La contrefaçon du Christ.* Étude critique de la „Vie de Jésus" de Renan (12⁰. XIX u. 266. P., Lecoffre. *Fr* 3.—).

Jeschuah, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes (Jüdische Schriften von **M. de Jonge** V: 112. B., Schildbergen. *M* 2.—): Ein jüdisches Pamphlet, das sich z. B. die Gegenüberstellung leistet: Jeschuah, ein jüdischer Mensch, sein jüdisches Temperaments- und Gefühlsleben. Gegensatz: Die kirchliche Karikatur. Die Temperamentlosigkeit des Kirchenjesus etc.

Snowden, J. H., *Scenes and Sayings in Life of Christ* (372. Ld., Revell. 5 *s*).

Oefele, v., *Das Horoskop der Empfängnis Christi mit den Evv verglichen* (Mitteilungen der Vorderasiat. Ges. VIII 6: III u. 15. B. 1903, Peiser. *M* —.15).

Whately, A. R., Doctrinal Significance of a miraculous Birth (HJ II 380—383): Bemerkungen gegen Beeby's Aufsatz (s. ob. S. 208). *Beeby's* Replik: HJ II 592—596.

Webster, W., The Phrase „The Virgin-Birth of Our Lord" (ExpT XV 331 f): Macht auf die Vieldeutigkeit des vielgebrauchten Terminus aufmerksam.

Nogara, J., Les Mages à Bethléem et le massacre des innocents (Scuola catt. 1904 Jan.).

Harper, J., The Temptation in Matthew and Luke (BStdt N. S. I 253 f): Harmonisierung beider Berichte.

Lincke, K. F. A., *Jesus in Kapernaum. Ein Versuch zur Erklärung des Mk-Ev* (VIII u. 44. Tüb., Mohr. *M* 1.—): Sieht in der Tätigkeit Jesu in der Schule von Kapernaum den im Mk-Ev noch z. T. kenntlichen Anfang des Christentums.

Wünsche, A., Jesu Konflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens seiner Schüler (VB I 281—306): Untersucht den genannten Konflikt an der Hand der Mišna, der jerusalemischen und babylonischen Gemara. Im Mt-Ev findet er die treueste Wiedergabe der Disputation Jesu, die sich ganz in den rabbinischen Formen bewegt (ein Beweispunkt für die Mt-Hypothese). Zusammenstellung der analogen Bestimmungen (der Fall des Ährenausraufens findet sich nicht). Die Worte ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε beziehen sich nicht auf Jesu Persönlichkeit. Über die Handlungen, welche nach talmudischer Anschauung den Sabbath außer Kraft setzen. G.

Reinach, Th., „Mon nom est légion" (RÉj. 1903, 172—178): Will das Wunder daraus erklären, daß die Soldaten der römischen Legionen in Palästina einen Eber als Abzeichen trugen. Der Dämon wollte sich nun in die römische Legion stürzen, um sie zu vernichten.

Gorla, P., *La Samaritana del vangelo* (383. Milano, Scuola tip. Salesiana. *L* 3.—).

Archinard, Le publicain Zachée (Rev. chrét. 1903 déc. 409—420).

Fryer, A. T., The Purpose of the Transfiguration (JthSt V 214—217): Christus hat sich durch die Anwesenheit des Moses und Elias in seinem Priester- und Prophetenamt geoffenbart.

Rowe, G. St., The Transfiguration (ExpT XV 336): Hebt die Zeitbestimmung „nach 6 Tagen" besonders hervor und sieht in der Verklärung die teilweise Erfüllung der unmittelbar vorangehenden Verheißung, den Messias in seinem Reiche noch sehen zu können.

Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum (ZntW V 80—84): Retouchiert Mk 11, 12 ff 20 21 u. Parall., sowie Mk 13, 28 f so lange, bis er eine Volkslegende (αἴτιον) erhält, die an einen verdorrten Feigenbaum am Wege von Bethanien nach Jerusalem anknüpfte, ihn durch Jesu Verdikt vertrocknen ließ und von einem Wiederausschlagen die Ernte (Parusie) erwartete.

Liese, Das Leiden Jesu Christi (Kath. Seels. 1904, 56—62 147—155).

de la Palma, *Histoire de la passion de N.-S. Jésus-Christ.* traduit de l'espagnol par ***A. Gaveau.*** Nouv. éd. (12°. XXXI u. 452. P., Lecoffre. *Fr* 3.—): De la Palma S. J. (†1641) verfolgte durchweg erbauliche Zwecke.

Kirchbach, W., *Die Abendmahlworte Jesu* (Nord u. Süd. Jahrg. XXVII [1903], Bd CIV 216—225): Betrachtet Brot und Wein als Sinnbild der Einheit des Bundes Jesu.

Abbott, E. A., *Paradosis; or „In the Night, in which He was(?) betrayed"* (XXIII u. 216. Ld., Black).

Chauvin, C., *Le procès de Jésus-Christ* (16°. 64. P., Bloud et Cie. Fr —.60).

Rosadi, G., *Il processo di Gesù* (XVI u. 440. Firenze, Sansoni. *L* 4.—).

Reith, G. M., *Cross-Bearing* (ExpT XV 238): Notizen zu früheren Bemerkungen von Massie und Palmer.

Preuschen, E., *Todesjahr und Todestag Jesu* (ZntW V 1—17): „Jesus starb am Freitag den 7. April 30, dem 14. Nisan des jüdischen Kalenders."

Handmann, R., S. J., *Zur Datierung des Todestages Jesu Christi* (Natur und Offb 1904, 286—295): Berücksichtigt auch die danielische Messiasprophetie und behauptet: Der 7. April 30 n. Chr. oder 783 d. St. kann als sicherer und fixer Punkt betrachtet werden.

Kreyher, P., *Der Todestag Christi* (Ev. Kz 1904, 224f): Vgl. ob. S. 209. Die dort gegebene Datierung (3. Apr. 33) wird gegen ***P. Endemann*** (7. Apr. 30) festgehalten. Dieser hält aber gleichfalls ebd. 324 seine Datierung aufrecht und ***Th. Beyer*** (ebd. 324f) weist auf die unhaltbare Annahme einer Mondfinsternis durch K. hin.

Henson, H., *The Resurrection of Jesus Christ* (HJ II 476—493): Erörtert an diesem Beispiel die eventuelle Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit den Resultaten der Kritik: „No such intimate and vital connection exists between the truth of Christianity and the traditional notions of its historical origins."

Riggs, J. S., *The Resurrection of Christ* (BW XXIII 249—255).

Smith, D., *The Resurrection of our Lord.* 1. *The Evangelic Testimony* (Exp VIII 344—360): Unterscheidet synoptische Tradition, Emmauserzählung und johanneischen Bericht. Widersprüche sind vorhanden, wie Beeinflussung durch Tradition.

Carr, A., *The Autorship of the Emmaus Incident* (Exp IX 121—128): Vermutet im andern Jünger Lukas, der damals sein Ev vom Herrn selbst erzählt bekommen habe.

Hilgenfeld, A., *Emmaus* (ZwTh XLVII 272—275): Die D-Lesart Οὐλαμμαοῦς = ehemalige Festung.

Lepin, M., *La divinité du Christ d'après M. Loisy* (L'Univ. cath. 15 janv., 34—60; auch separat: 31. Lyon, impr. Vitte): Verteidigt die Aussagen des Jo-Ev über Jesu Gottheit, deren Bekenntnis sich nicht aus dem Glauben entwickelte, sondern ihm zu Grunde lag. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVIII 556.

Schmidt, H. F., *Zur Entwicklung Jesu.* Ein Versuch zur Verständigung (48. Basel, Helbing & L. *M* 1.—).

Brunetti, F., *La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Gesù Cristo, a proposito di una pubblicazione recente* (29. Venezia 1903, tip. Patriarcale): Gegen Loisys L'Évangile et l'Église.

Osgood, H., *Christ's „Not Knowing"* (BStdt N. S. I 167—171): Über Christi Nichtwissen des Tages und der Stunde und dessen Vereinbarkeit mit seiner Allwissenheit.

Kirchner, V., *Die Sündlosigkeit Jesu und das NT* (Mancherlei Gaben etc. 1903, 169—173; 1904, 313—317 393—397).

Schlatter, *Jesu Geduld, ihre Mißdeutungen, ihr Grund* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. IX. Heft 1. *M* 1.20): 5 Thesen über dieselben. „Sie entsteht aus der voll personhaften Art der Gottessohnschaft Jesu."

Bernard, J. H., *Prayers of the Kingdom. Studies in the Lord's Prayer* (96. Ld., S. P. C. K. 1 *s* 6 *d*).

Ross, D. M., *The Teaching of Jesus* (212. Edinbourgh, Clark. 2*s*): ExpT XV 420: „Dr. R. has been working at it for a long long time, and he has been able to put much thought very clearly into short paragraphs.“

Jackson, G., *Teaching of Jesus* (264. Ld. 1903, Hodder. 3*s* 6*d*): Nach ExpT XV 376: „not a theologian's treatise, sondern a preacher's interpretation.“

Swete, H. B., *Studies in Teaching of Our Lord* (186. Ld., Hodder & S. 3*s* 6*d*).

Vorberg, M., *Die Worte Jesu.* Systematische Zusammenstellung aus dem NT, entworfen von M. V., vollendet und herausgegeben von ***G. Vorberg*** (VIII u. 194. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* 2.20).

Bewer, J. A., *The psychological Study in the Words of Jesus, especially of His Parables.* A contribution to the study of the inner life of Jesus (Bs LXI 102—140): Bespricht in populärer Form die Stimmungen, aus denen Jesu Worte (bei den Synoptikern) hervorgehen.

Herzog, J., *Jesus als Prediger* (ZThK XIV 44—92): Erörtert, was der moderne Prediger von der Predigtweise Jesu lernen kann (mehr Wirklichkeit, mehr Natürlichkeit).

Haufsleiter, J., *Die Glaubenserziehung, wie sie Jesus geübt hat* (Allg. ev.-luth. Kz 1904, 394—398 418f 442—445; separat: 20. Lp., Dörffling & Franke. *M* —.50): Im Glauben an Jesu Wort liegt der Schwerpunkt.

Bachmann, Ph., *Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (IV u. 60. Lp., Deichert. *M* 1.20): Der erste Teil dieses vor einem weiteren gebildeten Publikum gehaltenen Vortrages behandelt den eigentümlichen Inhalt der Sittenlehre Jesu. Sie „konzentriert sich um den Gedanken der Gerechtigkeit. Aber im Munde Jesu ist Gerechtigkeit kein sozialer, sondern ein religiöser Begriff. Sittlich handeln heifst Gott dienen“ (S. 10).

Herrmann, W., *Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mifsbrauch und ihr richtiger Gebrauch* (IV u. 66. Gött., Vandenhoeck. *M* 1.—): In unserer Zeit kann die unbedingte Befolgung überlieferter, gegen das Streben nach Besitz und Macht gerichteter Worte Jesu nicht zur Lebensnorm gemacht werden, weil wir uns nicht wie Christus vor das Ende der Welt, sondern vor eine Unendlichkeit von politischen und wirtschaftlichen Aufgaben gestellt sehen. Das von Jesus in das eigene Leben hinüberzunehmen, was uns nicht als „ewig offenbar“ wird, ist eine Art von Reliquiendienst. Jesus bekämpft den Irrtum, dafs wir, um das Gute zu erkennen, erst Gott kennen und seine Gebote vernehmen müssen. Haeuser.

Mac Comb, S., *The Irony of Christ* (BW XXIII 104—109): Christus machte von ihr einen verfeinerten, auf den Nutzen der Menschen abzielenden Gebrauch.

Sheraton, J. P., *Our Lord's Teaching concerning himself.* Secondly — Our Lord's teaching concerning his mission (PrthR II 1—31): Vgl. ob. S. 210: 1. Revelation; 2. Redemption; 3. Judgement. Zum Schlusse werden als Charakteristika der Lehre Jesu hervorgehoben: „its originality, its homogenity and its organic completeness.“

Klein, H. M. J., *Some Elements in the Teaching of Jesus concerning himself* (Reformed Church Review 1904, 205—218).

Ross, J. M. E., *Self-portraiture of Jesus.* Short studies in our Lord's pictorial teaching concerning himself (272. Ld., Hodder. 3*s* 6*d*).

Chapuis, P., *Le messianisme de Jésus de Nazareth* (RThPh XXXVII 5—30): Fortsetzung der ob. S. 207 erwähnten Studien. Der danielische Menschensohn ist zum Messiastypus geworden und auch von Jesus in eschatologischem Sinne auf seine Person angewendet worden, nachdem er bei der Taufe im Jordan sein Messiasbewufstsein empfangen hat. Im übrigen Auseinandersetzung mit Wrede. In einem 3. Artikel gedachte Ch., Prof. der Theol. in Lausanne, das synoptische Problem zu behandeln, starb aber am 12. Mai 1904.



Kipp, J., *„Des Menschen Sohn“* (Ev. Kz 1904, 437—445 459—463): Erblickt in dem Ausdruck eine Verhüllung der göttlichen Macht und Majestät Jesu.

Fiebig, P., *Der Menschensohn und Wellhausen* (PrM VIII 12—26): Auseinandersetzung mit W. hinsichtlich dessen Auffassung des Begriffes Menschensohn (= Mensch; im Munde Jesu = Messias).

Henderson, G., *Names and Titles of Christ: „The Son of Man“* (BStdt N. S. I 121—124): Der Ausdruck bezeichne Christi Anteilnahme an den Menschenschicksalen, seine ideale Menschheit und seine Messiaswürde.

Fracassini, U., *Il Regno dei cieli e il Figlio di Dio* (Str III 323—344): Teilt Loisys eschatologische Auffassung des Reiches Gottes: „Ad ogni modo è fuori di dubbio che Gesù ha posto alla base del suo Vangelo la fede e la speranza nella gloria futura del Regno dei cieli.“

Sanday, W., *The Injunctions of Silence in the Gospels* (JthSt V 321—329): Wendet sich gegen Wredes „Messiasgeheimnis“ und erklärt das Schweigegebot aus besondern Umständen (Erfüllung von Prophetenstellen, Verständnislosigkeit gegenüber der Messiaswürde etc.).

Muirhead, L. A., *The Eschatology of Jesus; or The Kingdom come and coming.* A brief study of our Lord's apocalyptic language in the synoptic gospels. Four lectures (252. Ld., Melrose. 6 s): In ExpT XV 422 sehr gerühmt.

Boehmer, J., *Der Missionsbefehl* (Stb II 204—222): Gegen Harnack wird nachgewiesen, daſs das Judentum missionslos war, während Christus zwar nicht in seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, wohl aber als Auferstandener einen formellen Missionsbefehl (Mt 28, 19 f) gegeben hat, dessen Tragweite (Heidenmission) die Jünger allerdings erst später verstanden.

Wünsche, A., *Zur Muttersprache Jesu* (VB I 403 f): Mt 12, 3—8 (im Idiom der Targumim), Mt 12, 2—8 (im Idiom des Talmud), Mt 22, 29—32, Nachtrag einer Parallele zu Jesu Schriftbeweis der Totenauferstehung Mt 22, 32 aus Midr. Semoth r. 44, 6. 7. G.

Wünsche, A., *Zur Muttersprache Jesu* (VB I 498—500): Mt 6, 9—14 hebräisch und aramäisch; Mt 6, 25—34; 19, 16. 17; Lk 6, 36 in hebräischer Rückübersetzung. G.

Harnack, A., *Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evv stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unser* (Sitz.-Ber. der preuſs. Akad. d. W. 1904, 170—208, separat: B., Reimer. *M* 2.—): Bespricht angebl. Herrenaussprüche aus Apg 20, 35, dem Hebr.-Ev, Justin, Cod. D nach L 6, 4, Orig. u. a. Kirchenschriftstellern. Das Vaterunser habe ursprünglich gelautet: „Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute und vergib uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein.“ Lk hat eine einleitende Bitte hinzugefügt, Mt hat es noch mehr bereichert und liturgisch stilisiert unter Rücksicht auf die jüdische Gebetsübung.

Noesgen, *Das ursprüngliche Vaterunser nach D. Harnack* (Ev. Kz 1904, 389—398 417—426): Scharfe Ablehnung der von H. behaupteten Urform des Vaterunsers und Verteidigung des Mt-Textes.

Lacroix, *Le discours de Jésus sur la montagne.* Traduction avec commentaires (12°. 36. Chambéry, impr. savoisienne): Der Verf., Bischof von Tarentaise, will zu weiterer Verbreitung der Schriftkenntnis beitragen. Seine Erklärung schlieſst sich an die Exegese anderer (auch Loisys) an und macht Anwendungen auf die Gegenwart. Vgl. Annal. de phil. chrét. 3e sér. III 569 f.

Meyer, F. B., *„Selig seid ihr!“ Die Seligpreisungen der Bergpredigt ausgelegt.* Deutsch von *G. Holtey-Weber* (VII u. 168. Kreuznach, Steffen. geb. *M* 3.—).

Weinel, H., *Die Gleichnisse Jesu.* Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäſsigen Verständnis der Evv (Aus Natur und Geisteswelt XLVI.

VI u. 130. Lp., Teubner. *M* 1.—): Die Parabeln Jesu sind keine Allegorien, sondern Bilder und Beispiele. Nur im 4. Ev finden sich Allegorien. Die Evangelisten haben die Parabeln verändert. Aus Erlebnissen (Sprache der Natur zu Jesus), nicht durch Entlehnungen aus jüdischer Literatur oder Buddhismus sind die Gleichnisse entstanden.

Selby, Th. G., and Others, *The Parables of Jesus* (VIII u. 499. Manchester, Robinson. 6 *s*).

Fiebig, P., *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (VII u. 167. Tübingen, Mohr. *M* 3.—): Untersucht die Gleichnisse (משלים) und Bilderreden der Mechilta, die benannten und anonymen, und sucht dadurch eine Methode für die Gleichnisauslegung im NT zu finden. Nach Einleitungsformeln, nach Bildhälfte und Sachhälfte sind es nicht reine Allegorien, wenn auch Allegorien enthalten sind. Dem Inhalt nach, aber nicht der Form nach sind Jesu Gleichnisse originell, überragen nach letzterer Beziehung die jüdischen bedeutend. G.

Miller, W. D., *The unjust Steward* (ExpT XV 332—334): Jesus wollte „a lesson of wisdom" und „a lesson in the character of the action" geben. Vgl. BZ I 427. Zwei weitere Erörterungen dazu von ***H. Firth*** ebd. 426f und von ***H. T. Hooper*** ebd. 427.

Congreve, G., *Parable of the Ten Virgins* (156. Ld., Mowbray. 2 *s*).

Schultz, H., *„Wer saget denn ihr, dafs ich sei"* (ZThK XIV 1—43): Der inzwischen verstorbene Autor sucht die Stellung des modernen Christus zur Person Jesu klar zu legen.

Shebbeare, Ch. J., *The „fioretti" and the Gospels — A Comparison and a Moral* (Contemp. Rev. LXXXV 739—751): Vergleichende ethische Betrachtung der Stellung zu Jesus etc.

Cusin, F., *Les trois Marie* (Rev. August. III année, IV 433—449): Untersucht die evangelischen Berichte und die Tradition (im Abendlande seit Gregor d. Gr. Identifizierung, im Morgenlande Trennung. — Dafs Titus von Bostra vier Marien unterschieden habe, ist aus den echten Fragmenten nicht zu erweisen) und behauptet seinerseits die Verschiedenheit der Sünderin bei Simon und der Maria Magdalena und der Maria, der Schwester des Lazarus.

Bernard, J. H., *The Death of Judas* (Exp IX 422—430): Mt 27, 3—10 und Apg 1, 18f widersprechen einander teilweise (Selbstmord oder unfreiwilliger Tod; Kauf des Ackers). Mt ist glaubwürdiger.

Trouillat, *Les Miraculés de l'Évangile* (XIX u. 404. Lyon, Vitte).

Der „**Fall Loisy**" hat eine sehr grofse Literatur hervorgerufen; vgl. BZ I 207f 415, II 191—194 212f. Soweit sie einzelne Punkte betrifft, findet sie sich an den einschlägigen Stellen notiert. Hier mögen aber noch zusammenfassendere Arbeiten angeführt werden. Wie L. beschäftigen sich mit Harnacks „Wesen des Christentums":

Bonaccorsi, G., *L'essenza del cristianesimo secondo il Prof. Harnack:* I. Le fonti della predicazione di Cristo. II. La predicazione di Gesù. III. Cristologia, domma e vangelo. IV. La religione cristiana nell' età apostolica. V. Verso il cattolicismo. VI. Il cattolicismo. VII. Il protestantismo (Str III 146—169 345—387, IV 1—28 164—183 225—258). Eingehendes Referat und Kritik des Harnackschen Buches in Zusammenhalt mit Loisys Aufstellungen.

Bois, H., *La personne de Jésus et l'évangile de Jésus d'après Harnack* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1903, 389—419 534—570; 1904, 45—59).

Übersichten über die Loisy-Literatur bieten:

Lovanien, *Les idées et les faits* (Rev. August. III année, IV 397—420): Eine Sammlung von Urteilen, Zeitungsnotizen etc. über die „Affaire" des Abbé Loisy, die „pourrait défrayer à elle seule une chronique"; „le lecteur

le plus assidu serait bien embarrassé, si on lui demandait d'être un recenseur complet et fidèle".

Minocchi, G., *Giudizi e polemiche intorno all' abbate Loisy* (Str IV 204—216 317—329): Referate und Zitate. Der Verf. will mit seinem eigenen Urteil noch zurückhalten.

Weiterhin schildern L.s Lehre allgemein und nehmen für oder gegen ihn Partei:

Paradis, E., *L'abbé Loisy* (Mercure de France 1904, 374—381).

Murillo, L., *Abbé A. Loisy* (Razon y Fé 1904 Febr.)

Mattiussi, G., *Sul Loisy* (Scuola catt. 1903, 451—473).

Pasanisi, F. M., *La crisi cattolica et l'abate Loisy* (Riv. d'Ital. 1904. 113—126).

Finot, *Encore l'abbé Loisy* (Le Prêtre 1904, 24 mars): Nach Rev. August. IV 390: Compare aux définitions de l'enseignement catholique les paroles de l'abbé Loisy sur la Révélation et l'Évangile.

Wagner, R., *Loisy und Loisyismus* (Past. bon. 1904, 241—249 289—300).

Maury, L., *Un évolutionniste catholique: l'abbé Loisy* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1904. 101—141 197—244).

Rémi, *Une nouvelle hérésie* (Études franciscaines 1904 févr.).

Sabatier, P., *Les derniers ouvrages de l'abbé Loisy* (Rev. chrét. 1 janv.; auch separat: 15. Dôle, Girardi et Audebert): Erwartet auch auf dem Gebiete des Protestantismus von L.s Büchern eine „transformation complète".

Coquelin, L., *Les „petits livres" de l'abbé Loisy* (Rev. univ. 1904, 15 mars): Konstatiert anläßlich des Falles Loisy bei den Katholiken „un souci louable de renouveler, selon les méthodes de l'histoire, l'exégèse biblique". Nach Rev. August. IV 514.

Lettres Romaines (Annales de philos. chrét. 3ᵉ sér., III 349—359 473—488 601—620): Sechs Briefe, die im wesentlichen die Ideen Loisys verteidigen. Die ersten vier sind anonym, der 5. ist mit **N. L.**, der 6. mit **N. C.** gezeichnet. Die historisch-kritische Methode L.s sei berechtigt. Daß Christus sich bezüglich der Nähe der Parusie geirrt habe, widerspreche nicht der Tatsache, daß er Gründer der Kirche sei. Deren Entwicklung habe er nicht vorausgesehen. A priori sei das christliche Dogma unveränderlich, a posteriori nicht.

Voces catholicae, *Prof. Loisy and the Teaching Church* (Contemp. Rev. LXXXV 224—244): Der Verf. hält es für möglich, daß ein Nachfolger Pius' X. in 50 oder 100 Jahren L. „to the rank of Church teachers" promoviere.

Romanus, Rezension von *Loisy, Autour d'un petit livre* (HJ II 386—390): L. sei der einzige zeitgenössische Schriftsteller, der den katholischen Standpunkt wirklich wissenschaftlich in Geschichte und Vernunft begründe.

Corrance, H. C., *Progressive Catholicism and High Church Absolutism* (HJ II 217—234): Loisys Entwicklungstheorie ermögliche ohne Verletzung des Kirchenglaubens die volle Annahme der historischen und biblischen Kritik, wenngleich seine Auffassung von den Anfängen der Kirche sich von der traditionellen sehr unterscheide.

Perraud, Kardinal, *Les erreurs de M. l'abbé Loisy* (L'Univers 17, 18 u. 20 févr.; auch separat): Belegt die im Briefe des Mgr Merry del Val genannten Irrtümer L.s aus dessen Werken.

Frémont, G., *Lettres à l'abbé Loisy sur quelques points de l'Écriture sainte* (12°. 168. P., Bloud. *Fr* 8).

Frémont, G., *A propos de la question biblique* (La Femme contemporaine Jan. 1904): Auszug aus einem Briefe an den Papst; als Vorrede erscheinend zu seinem Werke: Principes Livre V. Was Johannes im Unterschied von den Synoptikern lehrte, durfte in der ersten Zeit nicht anders als mündlich gelehrt werden, um nicht den mosaischen Monotheismus zu gefährden (nach Rev. du Clergé franç. 1904, 15 janv.). G.

Lagrange, M. J., *Jésus et la critique des évangiles* (Bull. de litt. eccl. 1904, 3—26): Ohne alles zu billigen, was die Gegner Loisys schreiben, nimmt L. auch in diesem offenen Briefe an P. Batiffol wieder (vgl. BZ I 415) gegen Loisys Auffassung der evangelischen Berichte Stellung. Dieselben sind der lebendigen Tradition der Kirche entnommen. An dem ehrenvollen Zeugnis, das L. seinen Landsleuten (S. 10) ausstellt: „c'est que l'esprit français ne goûte pas les équivoques", dürfen wohl auch noch andere Nationen partizipieren.

Batiffol, P., *Jésus et l'église* (ebd. 27—61): Weist in einem offenen Briefe an L. Janssens O. S. B. gegen Loisy nach: „que Jésus n'a identifié ses disciples ni avec le royaume, ni avec Israël; qu'il les a vus comme un nombre, comme un troupeau dont il était le pasteur et que ses apôtres, Pierre en tête, avaient, un jour la mission de paître; que ce troupeau a été par lui nommé Église".

Portalié, E., *Le dogme et l'histoire* (ebd. 62—143): Offener Brief an Fr. von Hummelauer S. J. mit einläſslichen Erörterungen gegen Loisys dogmengeschichtlichen Evolutionismus.

Bricout, J., *Autour des fondements de la foi* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 449—481, XXXVIII 244—272): Auseinandersetzung mit den vorgenannten 3 Kritikern Loisys im Bull. de litt. eccl. Lagrange, Batiffol und Portalié unter den Titeln: 1. La critique des Évangiles. 2. Jésus le Fils de Dieu. 3. Le royaume des cieux. 4. L'église. 5. L'origine et le développement du dogme. Besonders wird die Kritik L.s durch Portalié als übertrieben bezeichnet. Die Zusammenstellung L.s mit A. Sabatier (das gleiche tut **E. Ménégoz** in Rev. chrét. [1. févr.] — der Artikel wird 270f abgedruckt) wird zurückgewiesen.

Pègues, T. M., *Autour des fondements de la foi; critique et tradition; lettres à l'abbé Loisy* (Rev. Thomiste 1904, mars-avril): Behandelt ebenfalls die Gegenschriften gegen Loisy von Lagrange, Batiffol, Mignot, Frémont.

Merklen, P. F., *La Théologie de M. Loisy* (Rev. August. III année, IV 5—51): Obwohl L. nur als Historiker urteilen wolle, habe er doch rationalistische Theologie getrieben, was an dessen Aufstellungen über Jesu Person, über Offenbarung und Veränderlichkeit des Dogmas gezeigt wird.

Polidori, E., *Il vangelo di A. Loisy e i fondamenti della fede* (Civ. catt. LV, I 277—294 537—553). *Il cristianesimo vero del vangelo e quello di A. Loisy* (ebd. II 33—48 136—147 421—435 656—676): Die beiden Abhandlungen (die letztere wird noch fortgesetzt) stellen eine eingehende Polemik gegen Loisys Auffassungen der Lehre Jesu und der Evv, die in der ersten geschildert werden, dar. Die zweite behandelt die Punkte: 1. Le fonti del vangelo di Gesù Cristo. 2. Il regno di Dio o regno messianico. 3. Gli officii di Gesù nel regno messianico.

Knabenbauer, J., *Die Evangelienkritik des Abbé Loisy* (Stimmen aus Maria-Laach LXVI 145—165): Macht die hauptsächlichsten Irrtümer L.s namhaft und protestiert gegen dessen Scheidung von Geschichts- und Glaubenswahrheit.

Esser, G., *Alfred Loisy: Evangelium und Kirche* (Wiss. Beil. zur Germania 1904, 57—60 65—69): Scharfe Ablehnung des Evolutionismus L.s.

Gaudeau, B., *L'Église et l'Évangile* (Rev. du Clergé franç. XXXVIII 113—123): Befürchtet anläſslich des Streites um Loisy einerseits eine zu enge und konservative prinzipielle Stellungnahme, anderseits das Eindringen einer modern kritischen protestantischen Philosophie.

Gayraud, *La critique loisyste* (L'Univers 13 déc.): Verteidigt sein Recht, über L. zu urteilen und seine Methode zu verurteilen. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 334.

Fontaine, J., *Études critiques sur la méthode de l'exégèse de M. Loisy* (l'Évangile et l'Église) (70. P. 1903, Sueur-Charruey): Wahrscheinlich Separatausgabe des ob. S. 212 genannten Aufsatzes.

Fontaine, J., *„Autour d'un petit livre"* (La Science cath. 1903 déc.): Gegen Loisy. Die vollkommene Freiheit der exegetischen Forschung erstreckt sich nur auf biblische Texte, die mit dem Dogma nicht wesentlich zusammenhängen. Vgl. Rev. du Clergé franç. XXXVII 333.

Leduc, H., *La „théologie biblique" ou l'histoire de la religion biblique* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 303—305): Anläſslich der Bekämpfung Loisys durch Fontaine (s. o. S. 212) wird der Unterschied der theologischen und religionshistorischen Betrachtung hervorgehoben. ***J. Fontaine*** repliziert ebd. 432—435. Vgl. auch ***J. Fontaine***, *La „Théologie biblique"*, in La Vérité française (10 janv. u. 22 févr.) und dazu Rev. du Clergé franç. XXXVII 446f; XXXVIII 96—99. Einen zweiten Artikel: *Théologie biblique ou l'histoire de la religion*, publiziert ***Fontaine*** ebd. XXXVIII 541—549, worauf ***Dubois*** 549f erwidert.

Monchamp, G., *Les erreurs de M. Alfr. Loisy dans son livre „L'Évangile et l'Église"* (Nouv. Rev. théol. 1903, 579—599; 1904, 5—12 62—70): Fortsetzung der oben S. 213 genannten Aufsätze.

Emonet, B., *Cas de conscience de M. Loisy* (Études XCVIII 737—758; XCIX 25): Detailliert den Konflikt L.s mit der kirchlichen Autorität, deren Anerkennung durchaus kompatibel ist „avec le plein exercise de la raison et les libres recherches de la critique". L.s Trennung von Glauben und Wissen sowie seine Auffassung des Übernatürlichen seien falsch.

Mariano, R., *Loisy ed Harnack* (Riv. d'Italia 1904, 434—452). —

Fonck, L., S. J., *Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung* (ZkTh XXVIII 545—570): Will nachweisen, daſs die Franzosen Batiffol (Six leçons sur les Évangiles), Lagrange (s. o. S. 429), Rose (s. BZ I 207) und Calmes (s. u. S. 434) der modern protestantischen Kritik und Loisy in der Beurteilung der Synoptiker, des Jo-Ev und in Auffassung der Lehre Jesu (Gottessohn, Reich Gottes) zu viele Konzessionen machen. S. 640 fordert F. die Redaktion der BZ auf, sich gleichfalls zu den Forschungen dieser Exegeten näher zu äuſsern. Ich nehme diesen Wink dankbarst an, glaube aber, daſs die BZ der Sache besser dient, wenn sie nicht auch bloſse „Streifzüge" unternimmt, wobei die Probleme eben nur gestreift werden, sondern wenn sie wie bisher die einzelnen strittigen Punkte herausgreift und allseitig zu behandeln sucht. Das sind freilich Aufgaben, deren völlige Lösung die Kräfte eines Einzelnen und auch die einer Generation — um nicht noch mehr zu sagen — übersteigt; aber sie müssen angegriffen werden. P. F. scheint mir auch in diesem Aufsatze wieder mit manchen seiner französischen Gegner den Fehler zu teilen, daſs er zu sehr ins Allgemeine redet. Auch die von F. sehr beliebte Manier, möglichst viel Zitate aus Gewährsmännern pro und contra zu liefern, tut's wahrlich nicht. Daſs aber F. die Probleme auch als solche empfindet, hat er ja in seinen „Parabeln" bewiesen. Hier sind z. B. Parabeln behandelt wie die vom verlorenen Schaf, die bei Mt einen ganz andern Sinn hat als bei Lk. Damit hat F. doch selbst zugegeben, daſs manches von dem, was seine Gegner über das synoptische Problem sagen, nicht so a priori und brevi manu abzuweisen ist.

Harnack, A., *Die Evangelien* (Preuſs. Jahrbücher CXVI 209—219).

Armstrong, W. P., *The Witness of the Gospels* (PrthR II 32—64): Behandelt 1. The character of the Gospel witness (nicht strikt historisch). 2. The origin of the Gospel witness in its bearing on the value of that witness.

Wilkinson, F. H., *Gospel of Jesus Christ, the Son of God.* In words of the four Evangelists. Arranged, Trans., and Annot. (426. Ld. 1903, Marshall Bros. 7 *s* 6 *d*).

Azibert, J.-A., *A propos de synopses* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 654—662): Erörtert die Schwierigkeiten synoptischer und konkordistischer Zusammenstellungen, insbesondere wenn Jo einbezogen wird, und exemplifiziert dies an den Ereignissen des Auferstehungsmorgens.

Bonaccorsi, G. B., *I tre primi vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica* (167. Monza 1903, Tip. Artigianelli-Orfani): Separatausgabe der BZ I 425, II 213 genannten Artikel in der Scuola cattolica und ihrer Fortsetzungen. Die Untersuchungen, welche sehr eingehend geführt werden, gelangen zu dem Resultate: Neben mündlicher Überlieferung ist auch gegenseitige Abhängigkeit der Synoptiker zu postulieren. Vom aramäischen Mt (Logia; ca 55—65) sind abhängig: Mk (ca 65—70) und die πολλοί (Lk 1, 1). Diese wie Mk sind Quelle des Lk (ca 70—80), der also von Ur-Mt direkt nicht abhängig ist. Hingegen ist die griechische Übersetzung des Ur-Mt (78—85) — überhaupt eine freiere Rezension desselben — auch unter Benutzung des Mk gefertigt worden. In den Minutien des Evv-Textes haben später noch Angleichungen und ähnliches stattgefunden. Die Arbeit ist unter gewissenhafter Benutzung der überreichen Literatur geschrieben und wendet auch der Geschichte der synoptischen Frage ihre Aufmerksamkeit zu.

Chavannes, H., *Les ressemblances des évangiles synoptiques* (RThPh XXXVII 138—160): Dieselben lassen sich nicht durch die mündliche Überlieferung (Ch. exemplifiziert dies an Berichten über einen grofsen Brand), sondern nur durch ein gemeinsames Urevangelium erklären.

Sachfse, E., *Der geschichtliche Wert der drei ersten Evv.* Vortrag (64. B., Reuther & Reichard. *M* 1.—).

Gutjahr, F. S., *Das Heilige Evangelium nach Matthäus. — Das Heil. Ev nach Markus. — Das Heil. Ev nach Lukas.* Übersetzt und erklärt. 2 Hefte (S. 1—80 113—167 169—274 mit 15, 4, 5 Bildern. Graz 1903/04, Styria. *M* 2.80): Ein edel populäres Werk. Die kurzen Erklärungen sind als Fufsnoten dem deutschen Texte beigegeben. Die sachliche Einteilung wird durch fettgedruckte Titel hervorgehoben. Die Illustrationen sind Reproduktionen von Werken älterer und neuerer Künstler.

Rose, V., O. P., *Évangile selon s. Matthieu. — Évangile selon s. Marc. — Évangile selon s. Luc. — Traduction et Commentaire.* 3 Bde (La pensée chrétienne. Textes et Études: XXXIV u. 235, XXVIII u. 175, XXIII u. 247. Cartes et plans. P., Bloud & Cie.): Der kurze Kommentar, der insbesondere auf die Parallelberichte Rücksicht nimmt, begleitet die französische Übersetzung in Anmerkungsform. Jedem Ev ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt, in der neben dem Erweise der Echtheit besonders Plan und Tendenz des betr. Ev klar gelegt wird. Nach den geistreichen und originellen Ausführungen R.s huldigt Mt (ursprünglich aramäisch), beeinflufst von den Anschauungen seiner Zeit, einer universalistischen Tendenz (28, 19) und will daneben die Messiaswürde Christi, die Ungläubigkeit Israels und die Berufung der Heiden zum Heile erklären. Der Reichgottesbegriff bezieht sich schon auf irdische Verhältnisse (eschatologische Auffassungen sowie der Evolutionismus, der nach R. doch eine Alteration der Lehre Jesu in sich schliefst, werden abgelehnt). Mk hat das Bestreben, unter wiederholtem Hinweise auf Christi Gebot, seine Messiaswürde nicht weiter zu verkünden, den Unglauben Israels erklärlich zu machen (der Mk-Schlufs ist nach Jo, vielleicht von Ariston verfafst). Bei Lk tritt der Erlösungstod Jesu und seine Tätigkeit in Jerusalem in den Vordergrund. Die galiläische Wirksamkeit ist nur als vorbereitende aufgefafst.

Schanz, v., *Die Gottheit Jesu bei den Synoptikern* (Magazin für volkstüml. Apologetik III 7—15): Wenn die Synoptiker auch mehr das Menschliche an Jesus darstellen, so beweisen doch Stellen wie Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21 f u. a., dafs sie auch die wahre Gottessohnschaft Jesu kennen und lehren.

Blondiau, L., *De divinitate Christi apud Synopticos* (Collationes Namurcenses 1904 janv.).

Lepin, M., *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques* (12⁰. XLV u. 280. P., Letouzey. *Fr* 3.50): Ein in Frankreich

vielbegriffenes Werk. Es beschäftigt sich mit den durch Loisy aufgeworfenen Fragen. Christus hat die Messiasidee verklärt und sich diese Würde für sich in Anspruch genommen. Ein eingehenderes Referat bringt der [illegible] Aufsatz von ***J. Bricout*** in Rev. du Clergé franç. XXXVIII [illegible].

Lepin, M., *La divinité du Christ d'après les évangiles synoptiques* (Univ. cath. 1904. 161—1[illegible]; auch separat: 54. Lyon, impr. Vitte).

Camuset, P., *La prophétie eschatologique des Synoptiques* (Rev. du Clergé franç. XXXVII 337—35[illegible]): „La parousie doit suivre immédiatement le siège de Jérusalem, et l'un et l'autre événements auront pour témoin une même génération; le premier de ces faits n'a pas encore paru sur la scène de l'histoire.“

Descy, F., ***Breviter exponitur ratio similitudinis et discrepantiae inter evv s. Matthaei et s. Marci quoad rerum materiam et ordinem et quoad scopum utriusque evangelistae*** (Collationes Namurcenses 1904 janv.).

Burbridge, A. T., *The Justification of Wisdom* (JThSt V 455—458): Kombiniert Mt 11. 19 und Lk 7. 35 und hält beide für unvollständige Wiedergaben des Satzes: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων.

Knabenbauer, J., S. J., *Commentarius in quatuor evangelia D. N. Iesu Christi. I. Ev sec. s. Matthaeum.* Ed. altera, aucta, emendata. 2 Partes (Cursus script. sacrae. 568. 576. P. 1903. Lethielleux. *Fr* 20.—): Daß dieses Werk trotz der durch den Gebrauch der lateinischen Sprache bedingten schwerfälligen Form nach ungefähr 12 Jahren einer Neuauflage bedurfte, ist ein Zeugnis für die Gediegenheit seines Inhaltes. In der Tat finden sich alle bedeutsamen Probleme in dem Kommentare behandelt: man wird ihn nie vergeblich nachschlagen. Ein besonderer Vorzug auch dieses Kommentares besteht in der gewissenhaften Berücksichtigung der patristischen Exegese. Manchmal (z. B. II 41) ist der Verf. in der Lage, modern kritische Einwände direkt mit den Worten alter Autoren zurückzuweisen. Der Benutzer unseres Kommentares erhält in allen wichtigeren Punkten zugleich auch einen Überblick über die Geschichte der Exegese der betr. Stelle. Sehr begrüßenswert wäre ein alphabetisches Verzeichnis der hierbei gebrauchten Abkürzungen gewesen. Zeitraubendes Suchen im Abschnitt IV der Prolegomena (De subsidiis interpretationis) wäre dem Leser damit erspart geblieben. Zu diesem Abschnitt notiere ich noch die Katenenausgaben der Jesuiten P. Possinus (Toulouse 1646) und B. Corderius (Toulouse 1647), die noch viel reichhaltiger sind als die von K. erwähnte Katene Cramers. Die übrigen Abschnitte der Einleitung verteidigen die Echtheit (λόγια = Mt-Ev). Mt schrieb aramäisch, nicht hebräisch, und wollte Jesum als Messias den Juden gegenüber erweisen. II 42, Z. 13 lies: 8, 1—10.

Wellhausen, J., *Das Ev Matthaei **übersetzt und erklärt*** (152. B., G. Reimer. *M* 4.—): Beginnt mit Mt 3. 1f und ist in Anlage und Tendenz gleich dem Mk-Kommentar; s. o. S. 214.

South, E. W., *Gospel according to St. Matthew.* With introduction and notes (162. 3 maps. Ld., Methuen. 1 *s* 6 *d*).

Hamer, C. J., *Notes on St Matthiew.* With questions set at the Oxford and Cambridge Local Examinations (124. Ld., Allman. 9 *d*).

Smith, D., *Raka* (ExpT XV 235—237): „Is not an epithet, but an interjection of contempt.“ Vgl. ***G. A. King*** ebd. 287 und ***K. Fullerton*** ebd. 429—431.

Kroening, G., *Was bedeutet* ἄρτος ἐπιούσιος? (Gymnasium XXII 165—168): ἐπιούσιος ist das Adjektiv zu ἡ ἐπιοῦσα und bedeutet wörtlich „das bis zum kommenden Tage reichende“. C. W.

Hoffmann, R. A., *Das Marcusevangelium und seine Quellen.* Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage (IX u. 644. Königsberg, Beyer. *M* 16.—): Will durch Vergleichung der einzelnen synoptischen Berichte

nachweisen, daſs vor dem griech. Mk (noch vor 70) zwei Rezensionen eines Ur-Mk existierten, eine ältere palästinensische und eine jüngere heidenchristliche, aber noch in aramäischer Sprache geschrieben (letztere ca 65). Verfasser der älteren kann der Petrusschüler Mk gewesen sein, der aber nicht identisch ist mit dem in Apg und Kol 4, 10 genannten. Wenn auch die Hauptthese H.s nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen kann — hier spielt die Subjektivität eine zu groſse Rolle —, so verdient die Zusammentragung des überreichen Vergleichungsmaterials den Dank aller Erklärer der synoptischen Evv.

Hilgenfeld, A., *Der Evangelist Markus und Julius Wellhausen* (ZwTh XLVII 180—228 289—332): Nimmt in sehr eingehender Besprechung der einschlägigen Mk-Partien gegen die von Wellhausen in seinem neuen Kommentare postulierte Priorität des Mk Stellung und sucht den griech. Mt als Grundlage des Mk darzutun.

Loisy, *Le second Évangile* (Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII 513—517): Das Mk-Ev ist, was die Komposition betrifft, „une oeuvre de seconde main, une compilation de même genre que Mt et que Lc", bezüglich seines Charakters „une oeuvre de foi beaucoup plus qu'une oeuvre d'histoire"; sein Ursprung steht in Beziehung zur Predigt des Petr.

Duret, J., *Nochmals der Tetrarch Philippus mit Bezug auf Markus 6, 17* (Kath. Schweizer-Bl. 1904, 1—59).

Van Kasteren, J. P., S. J., *De Zoon Gods in het Marcus-Evangelie* (Studiën XXXVIe J., D. LXII 327—364): Gegenüber Harnack, Rose, Loisy u. a. wird dargetan, wie alle bezüglichen Mk-Stellen eine Gottessohnschaft im eigentlichen und natürlichen Sinne andeuten, die Mk durch Jesu öffentliche Wunder, speziell Teufelaustreibungen, auch historisch erhärtet. Schon der Verf. des Hebr (Barnabas) entlehnt dem Mk-Ev seine Betrachtungen über den Sohn Gottes. Julius.

Delatouche, P., *Un psaume néotestamentaire, le cantique Benedictus* (Annal. de philos. chrét. 1904, 175—190): Stammt aus einer „source hébraïsante, sans doute celle-là même, où il a puisé le Magnificat". „Luc a traduit le poème, pas cependant avec une fidélité telle qu'on n'y reconnût sa main propre, avec trop de fidélité pour que les expressions et les idées qui lui étaient étrangères, ne s'y retrouvassent dans leur intégrité."

Ladeuze, P., *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Elisabeth* (Rev. d'hist. eccl. IV 623—644): Hält an der Lesart καὶ εἶπεν Μαριάμ fest. Lukas habe einen altchristlichen Hymnus über die Ankunft des Messias Maria in den Mund gelegt.

Cremer, E., *Die Gleichnisse Lk 15 und das Kreuz* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. VIII 69—104): Weist nach, daſs auch in den Parabeln Lk 15 nicht bloſs die Vaterliebe Gottes, sondern auch seine Hingabe für die Schuld des Sünders gelehrt ist.

Hawkins, J. C., *St. Luke's Passion-Narrative considered with Reference to the Synoptic Problem* (ExpT XV 273—276): Setzt die oben S. 215 genannten Quellenuntersuchungen fort. „The verbal correspondence with the Marcan source is about twice as great in the Lucan account of the Ministry as it is in the Lucan account of the Passion." Paulinischer Einfluſs machte sich bei den Leidensberichten besonders geltend.

Robertson, A. T., *The most acute Question in NT Criticism* (BStdt N. S. I 33f): Der Kampf um das Jo-Ev.

Venard, L., *Chronique biblique* (Rev. du Clergé franç. XXXIX 55—74): Referiert über die neueren Forschungen zum Jo-Ev (Loisy, Calmes, Wrede, Horn) und glaubt, daſs weder die traditionelle Auffassung noch die modern symbolistische alle Schwierigkeiten löst.

Hilgenfeld, A., *Das Jo-Ev und seine neuesten Kritiker* (ZwTh XLVII 21—56): Setzt sich mit Harnack, Kreyenbühl, Reville, Grill, Pfleiderer und Wrede auseinander und konstatiert, „daſs die Entstehung dieses Ev in der Zeit aufblühender, noch nicht kirchlich geächteter Gnosis mehr

und mehr Anerkennung findet, aber auch, dafs sich mehr und mehr die Unmöglichkeit herausstellt, das Jo-Ev ohne die langjährige und nachhaltige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien geschichtlich zu begreifen".

Lémann, *S. Jean et le quatrième Évangile.* Réponse à M. l'abbé A. Loisy (51. Lyon 1903, Vitte).

Bacon, B. W., *The Johannine Problem. II. Direct internal evidence* (HJ II 323—346): Vgl. BZ I 428. Datiert das Schlufskapitel des Jo-Ev später.

Wrede, W., *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (s. o. S. 215): Dasselbe ist gegen das Judentum gerichtet, während der vom selben Verf. stammende 1 Jo gegen die Gnostiker sich wendet. Nebensächliche Polemik beschäftigt sich auch mit den Johannesjüngern. Vgl. H. Holtzmann, ThLz XXIX 318f.

Abbott, A., *From Letter to Spirit. An attempt to reach varying voices the abiding Word* (XXXVI u. 492. Ld. 1903, Black): Sieht im Jo-Ev den Versuch, die Tatsachen des Lebens Jesu zu spiritualisieren; z. B. ist die Stimme vom Himmel nur innere Eingebung u. s. f. Ablehnendes Referat in Rb N. S. I 137ff.

Drummond, J., *An Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel* (XVI u. 528. Ld. 1903, Williams & Norgate): D. kommt in sehr eingehender Untersuchung der johanneischen Frage zum Resultat: „On weighing the arguments for and against to the best of my power, I must give my own judgement in favour of the Johannine authorship."

Hitchcock, F. R. M., *Wendt's Theory of the fourth Gospel* (Hermath. XXIX 322—339).

Howlett, J. A., *Dr. Wendt's Theory of the fourth Gospel* (Dubl. Rev. CXXXIV 314—335).

Smith, J. R., *The Teaching of the Gospel of John* (406. Chicago, Revell. $ 1.50).

Clark, H. W., *The Christ from Without and Within. Study of Gospel by St John* (232. Ld., Melrose. 3*s* 6*d*).

Un professeur de Grand Séminaire, *L'auteur du quatrième évangile* (Annales de phil. chrét. 3e sér. III 63—74): Ist für seine Person „partisan de l'authenticité johannique", will aber die grofsen Schwierigkeiten namhaft machen, welche seiner Anschauung entgegenstehen.

Wilms, A., *Der Ursprung des Johannesevangeliums.* Eine nicht gehaltene Kaisersgeburtstagsrede (Reich Christi VII 78—100): Es „mufs vor dem Tode der Maria entstanden sein. Das aber wäre auch die Zeit, in der die Jünger noch in Jerusalem und Umgegend vereint wirkten, die Zeit vor 48".

Ording, J., *Jesu døds frelsesvaerd i de johannaelske skrifter. Nådemidlernes virken* (69. Kristiania, Grøndahl & Søn. *Kr* 1.—).

Kunze, J., *Das Evangelium des Johannes, eine antijüdische Tendenzschrift* (Allg. ev.-luth. Kirchenztg 1904, 170—172 194—199 218—221): Nimmt gegen diese These von Jülicher und Wrede scharf Stellung. Diese These sei nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern einer bestimmten liberalen Weltanschauung.

Wiegand, A., *Die Juden im Ev des Johannes* (Saat auf Hoffnung XL 1903 Dez.).

Calmes, Th., *L'Évangile selon saint Jean.* Traduction critique, introduction et commentaire (Études bibliques. XVII u. 485 avec 1 tableau. P., Lecoffre): Mit Recht haben Belser (ThR III 200—203) und Fonck (ZkTh XXVIII 548f) eine geradezu grandiose Ignorierung der katholischen Literatur in diesem Werke beklagt. Hierin steht dieser katholische Autor, Prof. an der École biblique in Jerusalem, manchen protestantischen Exegeten nur wenig nach. Wahrscheinlich hängt dieser Mifsstand damit zu-

sammen, dafs sich der Verf. mehr für neuere und freiere Auffassungen der johanneischen Berichte interessiert. Von den katholischen Autoren vermutet er wohl, dafs sie durchweg an der alten buchstäblichen, historischen Erklärung des Jo-Ev festhalten. Ergo non leguntur. Hingegen finden z. B. Spittas und Wendts Teilungs- und Verschiebungshypothesen eingehende Würdigung. C. legt seiner Erklärung, die er in jedem Abschnitt der Übersetzung des Urtextes (meist nach Nestle) folgen läfst, die Anschauung zu Grunde, dafs das vierte Ev (ein Werk des Apostels Jo, zwischen 80 und 90 in Kleinasien entstanden, wo tendenziös, nur antijudaistisch) ein didaktisches und kein historisches Werk sei. Es enthält Symbole und Allegorien. In der Preisgabe der berichteten historischen Wahrheit ist C. aber weit zurückhaltender als Loisy. Immerhin sind ihm aber Nikodemus, die Samariterin, der ungläubige Thomas mehr Typen als individuell handelnde Persönlichkeiten. Das Zeugnis der Präexistenz (1, 15. 30) könne nicht vom Täufer, 17,3 nicht von Jesus stammen. Kap. 17 insbesondere stelle mehr „développements dogmatiques" (412f) als die Wiedergabe einer Rede Jesu dar. Besonders ausführlich wird der Prolog besprochen. Der Logosbegriff erklärt sich hauptsächlich aus den atl Weisheitsbüchern. Die alexandrinische Spekulation hat einen ähnlichen Einflufs ausgeübt wie die aristotelische Philosophie auf die Scholastik. Zu 1, 3f wird der Verbindung des ὃ γέγονεν mit dem Folgenden entschieden das Wort geredet. — Der geistreiche, wenn auch nicht immer tiefgehende Kommentar ist aus den Vorlesungen des Verf. hervorgegangen. Dafs er trotz des eben charakterisierten symbolistischen Standpunktes die Approbation des Magisters sacri palatii gefunden hat, ist jedenfalls bemerkenswert.

P.-M. C<ompagnon>, *Évangile de Saint Jean* (s. o. S. 215): Nach Rev du Clergé franç. XXXIX 55[1] ist der 2. Teil (Kap. 12 bis Schlufs) dieses Kommentares jetzt ebenfalls erschienen.

Draheim, H. (Wochenschr. f. klass. Philol. XXI 166): Jo 1, 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος ist θεός Prädikat (daher fehlt der Artikel) und wird als solches auch von Origenes in seinem Kommentar II 2 S. 54 Pr. gefafst. C. W.

Brychta, A., *Quid mihi et tibi est, mulier? Joa. 2, 4* (Theol.-prakt. Quartalschr. 1904, 359—363).

Watson, Ch., *Short Study of St John III 2—5* (ExpT XV 239f): „Nicodemus did apprehend Jesus as from God for establishing the Kingdom of God."

Reid, J., *„Born of Water and Spirit"* (ExpT XV 413—415): Behandelt die von Lake (s. o. S. 414) vorgeschlagene Auslassung von ὕδατος καὶ Jo 3, 5.

Nestle, E., *Die fünf Männer des samaritanischen Weibes* (ZntW V 166f): Ihre symbolische Deutung, die mit Josephus, Antt. IX, 14, 13 gestützt wird, hat schon ein alter Scholiast des Jos. am Rande des Ven. gr. 381 notiert.

Macloskie, G., *The Death of the Corn of Wheat* (BStdt N. S. I 164—166): Im Anschlufs an Jo 12, 24 werden Christi Vorstellungen über das Heranwachsen der Saat behandelt.

Lewis, F. W., *John XVI. 23* (ExpT XV 380): Es handelt sich um die Bitte der Einführung in die Glaubenserkenntnis.

γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Jones, J. D., *Glorious Company of the Apostles.* Studies in the characters of the Twelve (268. Ld. 1903, Clarke. 2 *s* 6 *d*).

Gondal, J. L., *Vie de l'église. T. I: Au temps des apôtres; de l'ascension du Sauveur à la mort de saint Jean* (18°. VI u. 418 avec cartes. P., Roger & Chernoviz).

Beyer, Th., *St Petri Zeugnis über das AT.* Vortrag (Veröffentlichungen des Bibelbundes Nr 10: 42. Braunschweig, Wollermann. *M* —.40).

Belsheim, J., *Apostlen Paulus. En bibelsk skildring* (74. Christiania 1903, Steenske forlag. *Kr* 1.20).

Whittaker, T., *Origins of Christianity. Outline of Van Manen's analysis of Pauline literature* (232. Ld., Watts. 3 *s* 6 *d*).

Stober, F., *Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus.* Mit Anmerkungen über Verlauf und gegenwärtigen Stand der Paulusforschung. Zur Orientierung und für Studienzwecke dargestellt (24. Heidelb., Winter. *M* —.50): Eine kurze Zusammenstellung der Ereignisse meist unter wörtlicher Wiedergabe der einschlägigen Schriftstellen. Über abweichende Anschauungen wird in den Anmerkungen referiert. Nach St. fällt die Bekehrung i. J. 36; 44: Kollektenreise, 53: Apostelkonzil, 55—59: dritte Missionsreise (55/56: Gal, 57/58: 1 und 2 Kor).

Zahn, Th., Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus (NkZ XV 23–41 189–200): 1. *Heimat, Kriegsgefangenschaft und römisches Bürgerrecht des Paulus:* Auf Grund von Hieronymus (Komment. zu Phil 23 — ähnlich De vir. ill. 5), einer Stelle, die Mommsen total mifsverstanden hat, vermutet Z.: die Eltern Pauli stammten aus Gischala im Norden Galiläas und wurden beim Krieg des Varus (4 v. Chr.) als Kriegsgefangene nach Tarsus versetzt, wo sie Freiheit und römisches Bürgerrecht erhielten, was auf den dort geborenen Paulus überging. — 2. *Die Flucht aus Damaskus.* Dam. habe nie zum Reiche des Nabatäerkönigs Aretas gehört; der ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως sei ein Beduinenscheich gewesen, der im Reiche des Ar. wohnte und von den Juden bestochen worden war, dem Paulus vor den Toren von Dam. aufzulauern. — 3. *Der römische Prokonsul und der jüdische Zauberer auf Cypern.* Der erstere sei identisch mit dem von Plinius erwähnten Sergius Paulus, der ein Buch über Cypern geschrieben hat. Der letztere habe nicht Ἐλύμας, sondern Ἕτοιμος oder Ἑτοίμας (= aram. Barjischwan oder ähnlich) geheifsen, weil die Form eine griechische sein müsse. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem von Jos. erwähnten Magier Atomos beim Prokurator Felix.

Sell, H. Th., *Bible Studies in the Life of Paul* (129. N.Y., Revell. $ —.50).

Bolland, W. E., *St Paul and his Churches* (12⁰. 152. Ld. 1903, S. P. C. K. 2 *s*).

Collins, R. L., St Paul's Sojourn in Arabia (ExpT XV 382 f): Tritt für die Reihenfolge: Bekehrung und Taufe, Predigt in Damaskus, Flucht, Aufenthalt in Arabien, Rückkehr nach Damaskus ein.

Smith, H. G., Dr Edward Caird on St Paul's Antitheses (HJ II 375–377): Vgl. oben S. 217. „The writer does not present St Paul's idea of evolution, but rather his own idea of St Paul's evolution."

Bullard, H. N., The Contrast in Order of Development of Pauline Theology and Church Dogma (BStdt N. S. I 105): „The Pauline theology is inductive and practical, starting from man, while the Church dogma is deductive and metaphysical, starting from God."

Götz, W., *Paulus der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi.* Eine Beleuchtung der modernsten theologischen Schule. Vortrag (32. Hannover 1903, Feesche. *M* —.30).

Denney, J., Adam and Christ in St Paul (Exp IX 147—160): Setzt sich mit Prof. Peake über die paulinische Versöhnungslehre auseinander.

Mc Garvey, Paul and the Virgin Birth of Jesus (BStdt N. S. I 105–108): Gegen Schmiedel. Paulus hat das Wunder gekannt.

Heitmüller, W., *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (s. o. S. 217): Konstatiert bei Paulus eine durchaus realistische Auffassung der Wirkungen der Taufe (Verbindung mit Jesus, Geistesmitteilung, Sündennachlafs) und eine ebensolche beim Abendmahl (der reale Genufs bewirkt die κοινωνία). Allerdings verrate 1 Kor 11 eine etwas freiere und individuellere Auf

fassung als 1 Kor 10. Der Schlufsabschnitt versucht eine ähnliche religionsgeschichtliche Ableitung des Abendmahles, wie sie H. bezüglich der Formel „Im Namen Jesu" gegeben hat. Vgl. BZ I 412. Hier wird namentlich auf den alten Brauch rekurriert, Fleisch und Blut von Tieren, in denen die Gottheit wohnt, zu geniefsen. Die Azteken, der thrakische Dionysos und die Beduinenstämme der Sinaihalbinsel müssen als Parallelen dienen. Vgl. die beachtenswerten Bedenken gegen diese Religionsvergleichung bei P. Lobstein, ThLz XXIX 286—288.

Batiffol, P., L'eucharistie dans le NT I (Bull. d. litt. eccl. I 129—152): 1. St Paul: Er ist vor allem Zeuge für den Opfercharakter der Eucharistie.

Kennedy, H. A. A., *St Paul's Conception of the last Things* (XX u. 370. Ld., Hodder & Stoughton. 7 *s* 6 *d*).

Darling, T. G., The Apostle Paul and the second Advent (PrthR II 197—214): Nennt als Quellen: Jesu Lehre von der unmittelbaren Nähe der Parusie, jüdische Anschauungen, Zusammenhänge und Berührungspunkte mit der Lehre anderer Apostel.

Bruston, C., La doctrine chrétienne de l'immortalité: la resurrection des corps et quelques idées connexes d'après S. Paul (Rev. de théol. et des quest. rel. 1903. 443—461 518—533).

Juncker, A., *Die Ethik des Apostels Paulus*, I. Hälfte (X u. 229. Halle, Niemeyer. *M* 5.—): Behandelt 1. Entstehung und 2. Entfaltung des neuen Lebens; in Kap. 1: a) das sittliche Unvermögen der natürlichen Menschheit; b) die Ermöglichung des neuen Lebens durch Tod und Auferstehung Christi; c) Taufe und Rechtfertigung; in Kap. 2: a) die Kraft (Hl. Geist; Christus). b) die Norm und c) das Ziel des neuen Lebens.

Meyer, M., *Der Apostel Paulus als armer Sünder* (s. o. S. 217): „Paulus kann das ganze Hochgefühl untadliger Berufserfüllung zeigen, weil die Möglichkeit des Sündigens bei ihm nicht Wirklichkeit geworden ist." Nach G. Hollmann in ThLz XXIX 203.

Kellett, E. E., St Paul the Poet (Exp IX 339—348): Paulus war „a lover of poetry" und selbst sehr poetisch (lyrisch, cf. Kol) veranlagt.

Picavet, F., Plotin et St Paul. Comment Plotin est devenu le maître des philosophes du moyen-âge (Séanc. et trav. de l'Acad. de France 1904, 599—620).

Wernle, P., *Was haben wir heute an Paulus* (s. o. S. 218): Nach diesem modernen Kritiker vertritt Paulus „die Religion der Gotteskindschaft, des Geistes und der Freiheit, der Liebe und der Sehnsucht; der Weg zu dieser Religion ist objektiv Christus, subjektiv die Bekehrung". Vgl. Schultzen in ThLbl XXV 186.

Passy, P., *Les origines du christianisme d'après des documents authentiques et des souvenirs personnels par un contemporain (Luc), médecin du I. siècle.* Trad. du grec et accomp. de notes explicatives (16°. 263. P. 1903, Soc. des traités).

Burrell, D. J. & J. D., *Early Church. Studies in the Acts of the Apostles* (312. Ld., Robinson. 3 *s* 6 *d*).

Baljon, J. M. S., *Commentaar op de Handelingen der apostelen* (309. Utrecht 1903, van Bockhoven).

Reid, J., „Lord" and „The Lord" in Acts (ExpT XV 296—300): Bespricht den Gebrauch von κύριος oder ὁ κύριος in seiner Anwendung 1. auf einen Herrn im gewöhnlichen Sinne des Wortes; 2. auf Gott; 3. auf Christus.

The great Text Commentary. The great texts of the Acts of the Apostles (ExpT XV 233—235 277—280 310—313 366—369 399—402. Zu Apg 7, 59 f; 9, 3—6; 10, 34 f; 10.38; 11. 26).

Bludau, A., Die Abschiedsrede des Apostels Paulus zu Milet (Apg 20, 17—38) (Kath. Seels. 1904, 1—10 51—55 99—103).

Fontaine, J., Le système exégétique de M. Loisy et les Épîtres de saint Paul (Rev. apolog. 1904 janv.).

Gutjahr, F. S., *Die Briefe des heil. Apostels Paulus erklärt.* I: *Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater* (X u. 397. Graz 1900 ff. *M* 6.—): Die Kommentare zu 1 und 2 Thess sind schon früher erschienen, während der zu Gal neu ist. In letzterem sind die Forschungen Webers akzeptiert; die südgalatische Theorie wird vertreten und die Identität des Vorgangs Gal 2, 1—10 und Apg 15 in Abrede gestellt. Einleitungsfragen bleiben bis zum 7. (Schlufs-)Bande zurückgestellt. Die Textkritik hat der Verf. „sozusagen grundsätzlich" ausgeschlossen. Solange freilich dieselbe in einer Exzerpierung des Apparates von Tischendorfs editio VIII critica maior besteht, hat sie nicht viel Wert. Aber wir sind inzwischen auch auf diesem Gebiete etwas weiter gekommen. Darum wäre derselben doch auch in Kommentaren, die wie vorliegende für weitere Kreise bestimmt sind, ein bescheidener Raum anzuweisen. G.s Kommentare sind wegen ihrer Prägnanz und Klarheit und der Berücksichtigung der patristischen Exegese ein treffliches Hilfsmittel der Exegese. Bei Erklärung und Übersetzung ist der Urtext zu Grunde gelegt.

Bahnsen, W., *Zum Problem des Römerbriefes* (PrM VIII 26—31): Eine Rezension von Feines Buch (vgl. BZ I 432 f).

Frola, D., *La lettera di s. Paolo ai Romani, analisi, parafrasi e commenti* (203. Ivrea 1903, tip. Unione coop.).

Bergström, G., *Romarebrefoet och dess glädje budskab* (226. Stockholm 1903, Palmqvists).

Semeria, G., *Il pensiero di S. Paolo nella lettera ai Romani* (Rom 1903, Pustet): Elf Konferenzen, in denen die drei ersten Kapp. des Röm. exegesiert und auf moderne religiöse Fragen angewendet sind. Vgl. Rb I 152.

Klöpper, A., *Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus, Röm 1, 18ff* (ZwTh XLVII 169—180): Darlegung der Gedanken dieser Stelle. Gott habe einen neuen Offenbarungsmodus gewählt, nachdem der bisherige natürliche nicht wahre Gotteserkenntnis gebracht hat.

Ladeuze, P., *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens* (Rb N. S. I 78—81): Gegen Funk (s. BZ I 415), Leclercq und Ermoni wird mit Batiffol daran festgehalten, dafs Paulus überhaupt jegliche gemeinsame Mahlzeit in Verbindung mit der Eucharistiefeier für Mifsbrauch hält.

Cheney, M. M., *Bible. New Testament. Chapter thirteen of the first Epistle to the Corinthians designed and lettered* (Minneapolis, Minn., 1903. M. M. Cheney. $ 2.50).

Kennedy, *The Problem of second Corinthians* (Hermath. XXIX 340—367): Untersucht die Ausdrücke καυχᾶσθαι, καύχησις und καύχημα und hält Kap. 10—13 älter wie 1—9.

Plummer, A., *The second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians* (The Cambridge Bible for schools and Colleges) (XLII u. 156. Cambridge 1903, University Press. 1 *s* 6 *d*): Einleitung, selbständige Übersetzung und Kommentar für weitere Kreise bestimmt. 2 Kor ist nicht ein einheitlicher Brief.

Haupt, E., *Einführung in das Verständnis des Briefes Pauli an die Galater* (Deutsch-ev. Bl. XXIX 1—16 89—108 161—183 235—259): Ähnliche allgemeine Skizze der Zeitverhältnisse und des Gedankenganges wie zu 1 und 2 Kor (vgl. BZ I 434). H. hält an der nordgalatischen Theorie fest. Zu 4, 15 glaubt er, Paulus sei blind gewesen.

Gunning, J. H., *De kerk van Christus. De brief van Paulus aan de Efeziers voor de gemeente des Heeren verklaard* (258. Rotterdam, D. A. Daamen. *F* 1.75).

Innitzer, Th., *Der „Hymnus" im Epheserbriefe* (1, 3—14) (ZkTh XXVIII 612—621): Findet einen solchen in der angegeben bisher als „schwerfällig und überladen" geltenden Periode und gliedert sie nach Kola und 3 Strophen. Das Vorhandensein eines Rhythmus, der metrisch notiert wird, sei unbestreitbar.

Hollmann, G., *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs* (ZntW V 28—38): Will dieselbe erweisen vor allem durch den Widerspruch zwischen 2 Thess 2, 1—12 und 1 Thess 5, 1—11, der in der Schilderung der Art und Weise des Parusieeintritts gelegen ist.

Milligan, G., *The Authenticity of the second Epistle to the Thessalonians* (Exp IX 430—450): Verteidigt durch eine Untersuchung 1. der Sprache und des Stiles, 2. der Abhängigkeit von 1 Thess; 3. des Charakters der Lehren die Echtheit des Briefes.

Brüning, W., *Die Sprachform des 2 Thess* (vgl. BZ I 434): Beweist aus ihr die Echtheit, scheint aber nach den Mitteilungen P. W. Schmiedels (Th. Rundsch. VII 73 ff) die Aufgabe nicht gründlich genug angefaſst zu haben.

Klöpper, A., *Zur Soteriologie der Pastoralbriefe* (Tit 3, 4—7; 2 Tim 1, 9—11; Tit 2, 11—14) (ZwTh XLVII 57—88): Vgl. BZ I 221. Exegese der drei Stellen. K. findet die objektiven Faktoren der Erlösung viel mehr betont als die subjektiven.

Schlatter, A., *Erläuterungen zum NT. IX. Teil: Die Briefe an Tim und Tit ausgel. für Bibelleser* (221. Calw u. Stuttg., Vereinsbuchh. *M* 1.50).

Chamberlain, J. S. F., *The Epistle to the Hebrews* (92. Ld., Johnson. 2 *s*): Nach ExpT XV 378: „There was a letter written, not to Christians probably, but to Jews, yet probably by St Paul or some well-known apostle. This letter got into the hands of some unknown person, who annotated it before reading it to his own Church. His annotations were Christian, his Church was (at least partly) Gentile. So we have a fine mixture."

Albani, J., *Hebr 5, 11—6, 8. Ein Wort zur Verfasserschaft Apollos* (ZwTh XLVII 88—93): Will durch Vergleich mit 1 Kor 3, 1—9 die Apollos-hypothese stützen. Hebr sei an die Korinther gerichtet.

Lichtenstein, J., *Kommentar zum NT. Briefe Jacobi, Petri, Johannis und die Offb Johannis.* [In hebr. Sprache.] (64. Lp., Evang.-luth. Zentral-verein für Mission unter Israel. *M* —.50).

Haydn, H. M., *Three Conceptions of the christian Life.* A study in the Epistles of James, I Peter, and I John (BW XXIII 16—23): Findet bei Jak, 1 Petr und 1 Jo eine steigernde Vertiefung des Christusbildes. Doch ergänzen sie sich gegenseitig.

Parry, J., *Discussion of the general Epistle of St James* (100. Ld., Clay. 5 *s*): Hält an der Abfassung durch Jakobus fest. Der Brief ist nicht vom judenchristlichen Standpunkt aus geschrieben; die Gesetzes-frage ist bereits erledigt. Die Abfassungszeit fällt in die sechziger Jahre. Vgl. E. Schürer, ThLz XXIX 281 f.

Grafe, *Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums* (s. o. S. 220): Datiert Jak ungefähr in 2. oder 3. Jahrzehnt des 2. Jahrh.

Weiſs, B., *Der Jakobusbrief und die neuere Kritik* (NkZ XV 391—422 423—439; auch separat: 50. Lp., Deichert. *M* 1.—): Eine Verteidigung der traditionellen Anschauungen über Jak gegen das vorgenannte Buch Grafes.

Peploe, H. W. W., *Remarkable Lettres of St. James* (V u. 100. Ld. 1903, Clay & S. 5 *s*).

Cullen, E. H., *Teaching of James. Studies in ethics of Epistle of James* (256. Ld., Stockwell. 3 *s*).

Nestle, E., *Abraham, the Friend of God* (ExpT XV 46 f): Zu Jak 2, 23. G.

Kirn, *Noch einmal Jakobus 4, 5* (StKr 1904, 593—604): Nennt K. Könnecke (1896) und J. J. Wetstein (1730) als frühere Vertreter seiner Konjektur (s. o. S. 220) und begründet dieselbe neuerdings.

***Barns, T.**, The catholic Epistles of Themsion: a study in 1 and 2 Peter I* (Exp VIII 40—62; IX 369—393): Betrachtet die beiden Briefe als Produkte der montanistischen Bewegung.

***Falconer, R. A.**, A Prophet of the New Israel. A study in the first epistle of Peter* (ExpT XV 259—263): In 1 Petr wird noch im jüdischen Prophetengeist heidnischen Lesern das Christentum gepredigt.

***Findlay, G.**, Studies in the first Epistle of John* (Exp IX 36—46 226—240): Vgl. oben S. 220. 3. The Old and New Commandment im Anschlufs an 2, 7—11.

***Mayor, J. B.**, Notes on the Text of the Epistle of Jude* (Exp IX 450—460: Verbesserungsvorschläge zu V. 1, 5, 19, 22f.

***Kellett, E. E.**, Note on Jude 5* (ExpT XV 381): Behandelt die Variante Ἰησοῦς statt κύριος, wobei Josue gemeint sei.

***Mayor, J. B.**, Φθινοπωρινός* (Exp IX 98—104): Untersuchung über die in diesem Worte (Jud 12) angedeutete Jahreszeit.

Weifs, J., *Die Offenbarung des Johannes.* Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte (Forsch. zur Relig. und Lit. des A u. NT 3: III u. 164. Gött., Vandenhoeck. *M* 4.80): Ein Redaktor aus der Zeit Domitians, des zweiten Nero, hat „im Gefühl der 12. Stunde" alte Weissagungen, die er in der Gegenwart in Erfüllung gehen sah, mitgeteilt. Er kompilierte zu diesem Zwecke eine alte und echte Jo-Apk, die der Apostel in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre verfafst hatte, mit einer jüdischen Apk, die gleichfalls eine literarische Einheit bildete und etwa im J. 70 entstanden war. In der Rekonstruktion der beiden Apokalypsen gewährt W. dem subjektiven „Empfinden" weiten Spielraum. Als Mafsstab für die Herausschälung der Jo-Apk benutzt er die eschatologische Rede Jesu. Die Jo-Briefe versetzt W. in die Zeit zwischen der alten Jo-Apk und ihrer Neubearbeitung. Dafs diese Neubearbeitung noch zu Lebzeiten des greisen Jo erfolgte, erkennt W. nicht als stichhaltige Instanz gegen seine Hypothese. Überhaupt glaubt er, dafs seine aus „Nachempfindung entstandene Rekonstruktion nicht durch einzelne Einwendungen, sondern nur durch eine geschlossene Gesamtauffassung" widerlegt werden kann.

Michael, J. O., *Die Gottesherrschaft als leitender Grundgedanke in der Offb St Johannis.* Ein Beitrag zum Verständnis derselben (74. Lp., Jansa. *M* 1.—): Wie es theokratische Psalmen gibt (bes. 91—100), so sei auch die ideale Theokratie, „bei der Gott als Herrscher sich erweisen will auf dem ganzen Gebiet des Lebens", die leitende Idee der Apk. Das sucht M. zuerst an den beiden Schlufskapiteln und dann auch an den übrigen Visionen zu erweisen. Die Anmerkungen am Schlusse begründen einzelne Thesen der mehr populär geschriebenen Abhandlung noch näher.

***Grafs, K. K.**, Grundrifs der Offenbarung Johannis* (Mitt. u. Nachr. für die evang. Kirche in Rufsl. 1904, 1—23).

Holden, G. F., *Lectures on the Revelation of St. John the Divine* (Ld., Rees. 6 *s*).

Keller, B., *Die Offenbarung des Johannes für bibelforschende Christen erklärt* (Das prophetische Wort. Die Weissagungsbücher der Hl. Schrift erklärt von B. Keller. II: VIII u. 427. Dresden und Lp., Richter).

Reymond, A., *L'apocalypse I Chap. 1—14* (VIII u. 376. Lausanne, Bridel. *Fr* 4.50).

***Ramsay, W. M.**, The Lettres to the seven Churches of Asia* (Exp IX 20—35 81—97 161—173 321—331 401—422): 1. The seven churches represent groups. 2. Origin of the seven groups of churches. 3. The lettres adress single churches. 4. Authority of the writer of the seven lettres. 5. Pagan converts in the early church. 6. Relation of the christian books to contemporary thought and language. 7. Symbolism of the seven lettres; its meaning. 8/9. The lettres to the church in Ephesus. 10. Peroration of the Ephesian letter.

Chapman, The seven Churches of Asia (Exp 257—263): Hält Ramsay gegenüber eine selbständige Existenz der Briefe für wahrscheinlich. Die Ordnung sei die, in der Jo die Gemeinden besuchte und ein Bote sie erreichte. *Ramsay* repliziert 263—265 hierauf.

Röschmann, P. J., *Philadelphia und Laodicea. Offb 3, 7—22.* Nachgeschriebenes aus Bibelstunden (1897/98) (XVI u. 206 mit Bildnis. Dinglingen, St. Johannis-Druckerei. *M* 1.—).

Die Entstehung der Zahl 666 (ZntW V 84—88): I. *E. Vischer* repliziert neuerdings auf P. Corssens Bemerkung gegen ihn (s. o. S. 220); die Zahl könne doch anders als durch Berechnung von Buchstabenwerten eines Namens gewonnen sein. — II. *P. Corssen* läfst das nicht gelten und verweist auf eine poetische Inschrift, wo von einem Namen die Rede ist, „οὗ ἐστι ἡ ψῆφος τξε'".

Hrozný, F., Zur Höllenfahrt der Ištar (Wiener Zeitschr. f. K. des Morgenl. XVII 323—336): Ištar ist sumerischer Herkunft: iš + tar (ḫar[a]). Asêšunamir, der froschgestaltige Bote Êas, soll eine interessante Parallele finden in Apk 16, 12ff. G.

White, N. J. D., The Testimony of Jesus is the Spirit of Profecy (Apoc. 19, 10) (Exp IX 266—274): Allgemeine Verarbeitung dieser These.

d) Ntl Apokryphen.

Klostermann, E., *Apocrypha. II. Evangelien herausgeg.* (Kleine Texte f. theol. Vorlesungen und Übungen, herausgeg. von H. Lietzmann. Nr 8: 18. Bonn, Marcus u. Weber. *M* —.40).

Rouvanet, A., *Étude exégétique et critique de l'évangile des Hebreux* (Thèse) (108. Cahors, Coueslant).

Revillout, E., L'Évangile de XII apôtres, récemment découvert (Rb N. S. I 167—187 321—355): Behandelt das Ev des fast ganz orthodoxen Apokryphons in seinem Zusammenhang mit Gamaliel und bespricht die einzelnen bekannt gewordenen Partien.

Grenfell, B. P., und **Hunt, A. S.**, *Catalogue général des Antiquités Égypt. du Musée du Caire. Greek Papyri* (VIII u. 116. Oxford 1903): Im Wortlaute werden geboten Nr 10 735: ein nichtkanonisches Ev-Fragment, Nr 10 736: ein Fragment der Korrespondenz zwischen Christus und Abgarus, Nr 10 696: ein christliches Gebet mit den Anfängen des Lk-, Mt- und Jo-Ev (vgl. Arch. f. Papyrusf. III 119). G.

Deifsmann, A., Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo (Arch. f. Religionswiss. VII 387—392): Lehnt es ab, in Nr 10 735 die Reste eines unkanonischen Ev zu sehen. G.

Donchoo, J., de Q.-, *Apocryphal and Legendary Life of Christ* (Ld. 1903, Macmillan. 10*s* 6*d*).

West, A., The Ox and Ass Legend of the Nativity (Contemp. Rev. 1903 déc. 873—884).

Conrady, L., *Die Flucht nach Ägypten und die Rückkehr von dort in den apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu* (StKr 1904, 176—220): Sieht auch in den Berichten: Evang. Thomae lat. c. 1—3, Pseudomatthaei evang. c. 17, 2—25 und Evang. inf. salv. arab. c. 9—35 (ursprünglich Schlufs des Protevangeliums?) wieder (vgl. BZ I 436) mythologischen und zwar grofsenteils erotischen Hintergrund.

Lewis, A. S., *Acta mythologica Apostolorum*, transcribed from an Arabic Ms in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss in the Convent of St Catherine, on Mount Sinai. With two Legends from a Vatican Ms by Prof. Ignazio Guidi, and an Appendix of Syriac Palimpsest Fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30 (Horae semiticae III: VIII u. 228. Ld., Clay. 12*s* 6*d*): Textabdruck. G.

Lewis, A. S., *The mythological Acts of the Apostles*, translated from an Arabic Ms etc. With a Translation of the Palimpsest Fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30 (Horae semiticae IV: XLVI u. 265. 6s): Die arabische Übersetzung stammt aus dem Koptischen. G.

Couard, *Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel* (NkZ XV 486—498 569—580): Vgl. BZ I 436; II 221. 7. Bartholomäus. 8. Matthäus. 9. Simon und Judas. 10. Jakobus Alphäi, Jakobus der Bruder des Herrn und Matthias. 11. Die Apostelschüler: Barnabas, Markus, Lukas, Timotheus und Titus.

Schmidt, C., *Acta Pauli aus der Heidelberger kopt. Papyrushs Nr 1 herausgeg. Übersetzung, Untersuchungen und kopt. Text.* (Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung II.) (Textband: VIII u. 240. Tafelband: 2⁰. XII u. 40 Lichtdrucke. Lp., Hinrichs. In vierfacher Ausstattung, *M* 36—42): Sehr sorgfältige Ausgabe von ca 2000 Papyrusfragmenten, die alle erst zu sichten und zu ordnen waren. In den historisch-kritischen Untersuchungen wird die Abfassungszeit auf ca 180 festgelegt. S. sieht die Akten unter Zustimmung A. Harnacks (ThLz XXIX 323) an „als ein besonders deutliches und reichhaltiges Dokument des asiatischen populären Christentums in der Endzeit Mark Aurels und z. Z. des Commodus". Literarisch sind sie ein frei erfundener Roman.

Goodspeed, E. J., *The Epistle of Pelagia* (AmJsemL XX 95—108): Abdruck des Textes aus Mss des British Museum. Die äthiopische Überlieferung bringt Pelagia in Zusammenhang mit Paulus und dem Löwen (Ausgestaltung von 1 Kor 15, 32 und 2 Tim 4, 17); gehört nach G. am ehesten zu den Acta Pauli. G.

Tamilia, D., *Acta Thomae apocrypha* (Rendic. d. R. Accad. d. L. Rom. XII [1903] 385—408).

München, Juli 1904. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Als **Preisaufgabe,** vor dem 1. Januar 1905 zu beantworten, stellt die Teylarsche theologische Gesellschaft zu Haarlem das Thema: Eine Abhandlung über die Entstehung der jüdischen Synagoge und ihre Geschichte bis zur Zeit von Akiba (nach Schweiz. theol. Zeitschr. XXI 122). — Preisaufgabe der theol. Fakultät in München: Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — Preisaufgabe der ev.-theol. Fakultät in Bonn: Das Verhältnis des Dt zu 2 Rg 22 und zur Prophetie Jeremias. (Köln. Volksz. 1904, Nr 639.)

Jahresversammlung der Society of Biblical Literature and Exegesis. Columbia-Universität New York, 31. Dez. 1903: Gottheil, G. H., sprach über: Beispiele altjüdischer Bibelkritik. — Bacon, B. W.: weder Johannes der Apostel noch der Presbyter seien je in Ephesus gewesen (gegen Harnack und Bousset). — Foot, T. C., Arbeit: Professor Zapletal über das Ephod. — Haupt, P., Der mosaische Kern des Lobgesanges Mose, Ex 15 (die ersten zwei Zeilen). — Ders., 1, Empörung Serubabels: er fiel von den Persern ab, wurde wieder unterworfen und hingerichtet. Zach 6 und Ps 110 enthalten Anspielungen hierauf. — Das arme weise Kind Sir 4, 13. — Briggs, C. A., Anwendung der Logia des Matthäus im Mk-Ev. Erstere enthielten keine Gleichnisse und waren auf hebräisch geschrieben, da Hebräisch damals die Sprache der Religion und Literatur war. Auch Mk war ursprünglich hebräisch geschrieben. — Jastrow, M., Die Eingangszeiten der babyl. Schöpfungsgeschichte: Drei Hauptgestalten

mit den Hauptbegriffen: apsu, mumma, tiamat (= tohu, vohu, tehom) in Erida, Nippur, Babel. — Harper, W. K., Strophischer Aufbau Os 4, 1—7, 7. — Montgomery, J. A., Über Namen Samerio und über einige Wörter bei Amos. — Peritz, J., Kritik über Erklärungen von Moore, Budde, Nowack zu Idc 7, 5ff (zwei Arten des Trinkens). — Wright, T. F., Jos 6, 25 müssen Menschenopfer gemeint sein. — Torrez, C. C., Lk 1, 39 למדינת יהודה = nach der Provinz Juda; πολις mifsverstanden u. a.

Der 14. Orientalistenkongrefs soll im April 1905 (wahrscheinlich vom 19.—27.) in Algier abgehalten werden.

Eine **Société française des fouilles archéologiques** hat sich in Paris gebildet, um nach dem Vorbilde von Deutschland, England und Amerika private Mittel für Ausgrabungen zu gewinnen. Am 5. Mai 1904 erschien das erste Bulletin (Or Lz VII 200).

A. S. Lewis und M. D. Gibson haben der theol. Fakultät der Universität Heidelberg eine auf 250 Glasplatten photographierte Wiedergabe des von ihnen entdeckten syrischen Ev-Kodex aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai zum Geschenk gemacht (Deutsche Lz 1904, Nr 21, 1292 f).

Personalien. † 25. März Dr K. Bredenkamp, Prof. der atl Exegese an der Universität Kiel. — † 12. Mai P. Chapuis, Prof. der ntl Exegese in Lausanne (s. o. S. 425). — † 20. Mai Dr W. Volck, o. Prof. f. atl Exegese an der Universität Rostock. — Papst Pius X. errichtete an der päpstlichen Lehranstalt S. Apollinare in Rom einen Lehrstuhl für biblische Exegese und berief den Lektor P. M. Hetzenauer O. Cap. in Innsbruck auf denselben. — Der Privatdozent für atl Exegese an der Universität Erlangen Dr J. Köberle ist als o. Prof. an Stelle des † W. Volck nach Rostock berufen worden. — Privatdozent f. Assyriologie und alte Geschichte an der Universität Berlin Dr H. Winckler ist zum a. o. Prof. ernannt worden. — A. o. Prof. Lic. E. von Dobschütz in Jena wurde als o. Prof. für ntl Exegese (als Nachfolger H. Holtzmanns) in die evang.-theol. Fakultät der Universität Strafsburg berufen. — Religionslehrer und Oberlehrer Dr Alfons Schulz ist zum a. o. Prof. für biblische Exegese an der theol. Fakultät des Lyzeums in Braunsberg ernannt worden. — Privatdozent Prof. Lic. A. Meyer in Bern wurde zum o. Prof. für ntl Exegese an der evang.-theol. Fakultät der Universität Zürich ernannt.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von cand. theol. P. Fellerer.

*** bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.**

Druck von W. Drugulin in Leipzig.





